This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

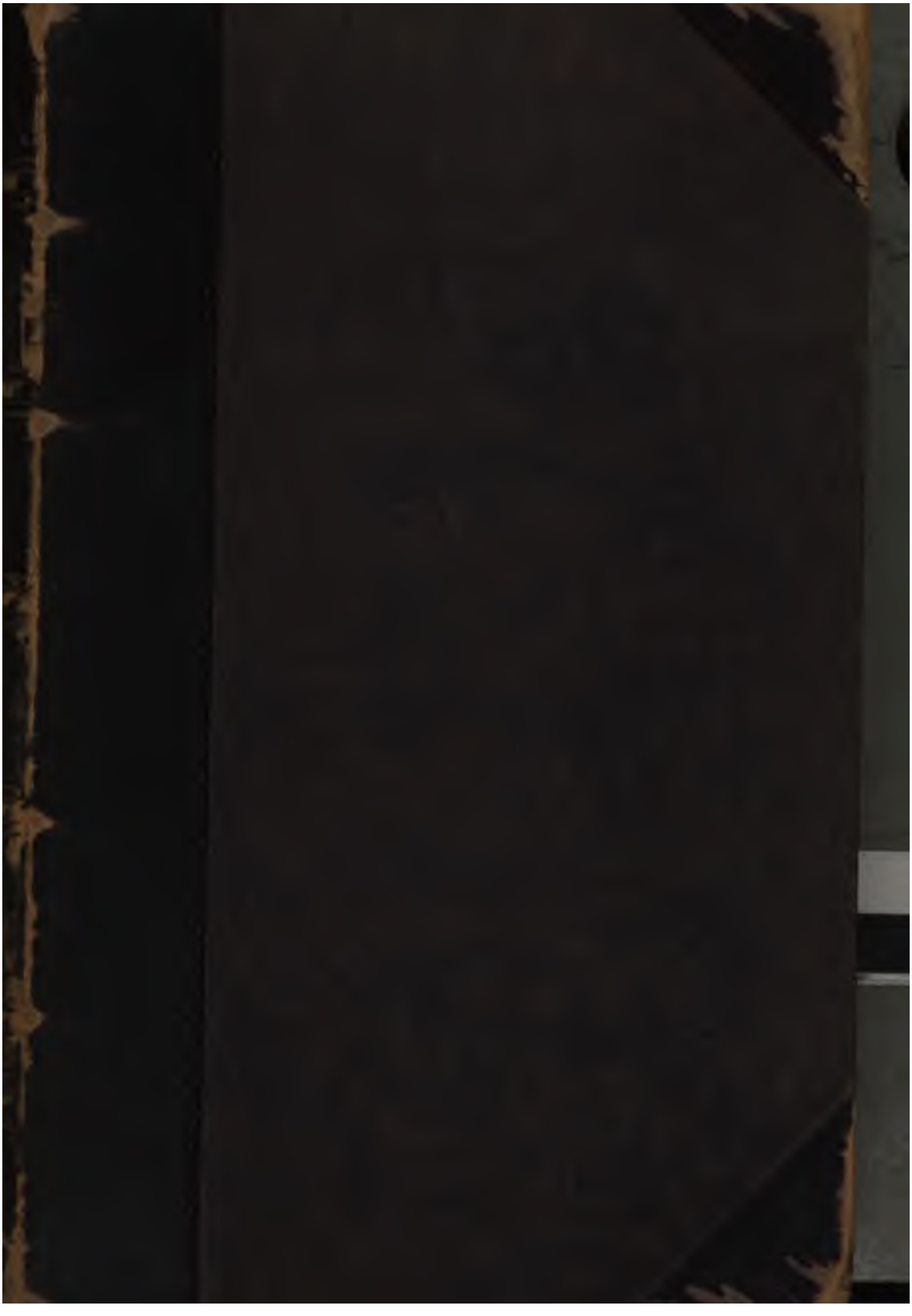
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

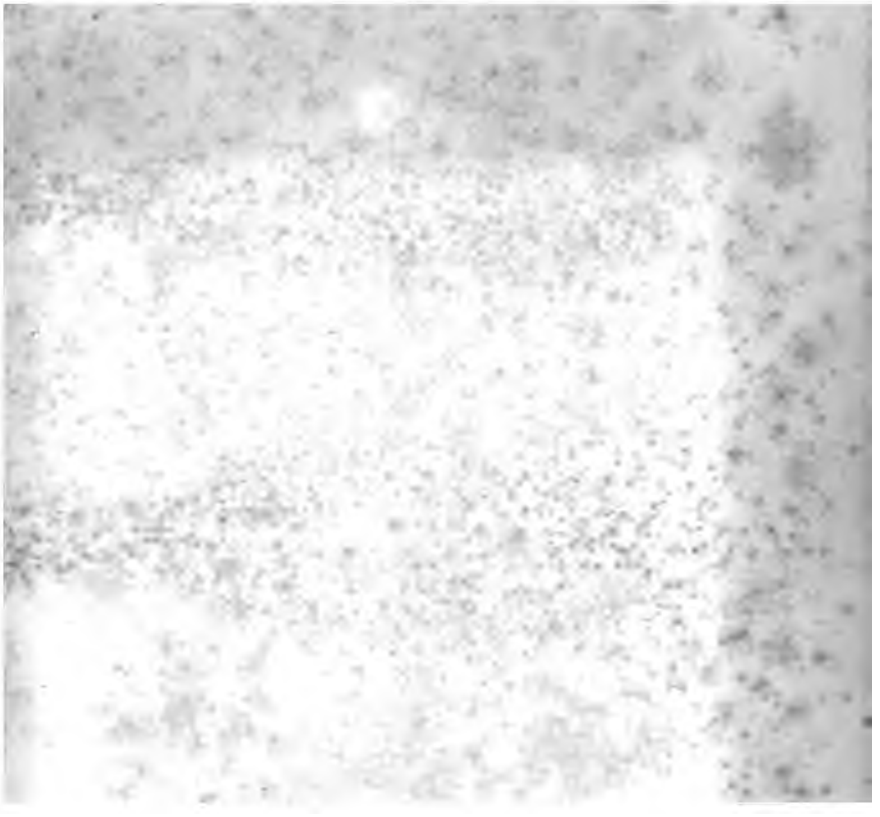
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



600088591.



Liturgische Abhandlungen.

Liturgiſche Abhandlungen.

Von

Dr. Th. Klieſoth,

Ober-Kirchenrath.

Erſter Band:

I. Die Einſegnung der Ehe.
II. Vom Begräbniß.
III. Von der Ordination und Introduction.

Schwerin und Roſtock.

Verlag der Stiller'ſchen Hof-Buchhandlung.

1854.

132 e. 110.

Vorwort.

Arbeiten, die ich aus amtlicher Veranlaſſung her überkommen hatte, nöthigten mich zur Anſammlung des in den nachſtehenden Abhandlungen verarbeiteten Materials. Zur öffentlichen Mittheilung deſſelben trieb mich die Hoffnung, daß Solches Manchem und für manche Verhältniſſe willkommen ſein möchte. Und — wie ich nicht verhehlen will — der Wunſch, in die dermaligen practiſchen Beſtrebungen auf liturgiſchem Gebiete nach Kräften einzugreifen, beſtimmte mich das Material in der Weiſe für die Oeffentlichkeit zu bearbeiten, daß ich durchweg das Abſehen auf die betreffenden practiſchen Zwecke nahm.

Zwei Urſachen hat die den lutheriſchen Kirchen an ihrem liturgiſchen Beſtande wiederfahrene Verwüſtung: einer Seits die Nichtachtung der Geſchichte, welche uns die einfache Wahrheit, daß gerade die liturgiſch geordnete Hälfte des kirchlichen Lehrweſens nach ihrer Natur und Beſtimmung geſchichtliche Continuität verlangt, zu vergeſſen, das liturgiſche Erbe unſerer Väter ſtückweiſe daran zu geben, das Anordnen der Liturgie der Beliebigkeit einzelner

Fabricanten oder der einzelnen Paſtoren zu überlaſſen erlaubte, und uns ſo dahin brachte, daß wir nun auch nicht mehr wiſſen, weder was wir einſt gehabt haben, noch was die Reſte, die wir noch beſitzen, wollen und bedeuten; anderer Seits die aus ungeſundem Spiritualismus entſprungene Liebe zur Formloſigkeit, der Wahn als ob feſte liturgiſche Ordnung und Bindung die Lebendigkeit ausſchließe und erdrücke, die Meinung daß es ſo groß nicht darauf ankomme, ob man es ſo oder anders mache, wovon die Folge geweſen iſt, daß faſt ohne Ausnahme allenthalben der liturgiſche Beſtand, wie er ſich aus Reſten der alten Liturgie und aus den Zuthaten der modernen Beliebigkeit zuſammengewürfelt hat, ein trauriges **mixtum compositum** bildet. Zur Beſeitigung dieſer Nothſtände wird Nichts dadurch gethan, daß man zu den hundert und aber hundert modernen Liturgieen, die geſchrieben oder eingeführt ſind, eine neue hinzumacht, die ſchließlich nicht minder ſubjectiviſtiſch als die anderen ausfallen kann, wohl aber Einiges dadurch, daß man einer Seits die geſchichtliche Entwickelung der Liturgie darlegt, die abgeriſſenen Fäden der Geſchichte wieder anknüpft, die traditionell erhaltenen geſchichtlichen Reſte zum Verſtändniß und ſo wieder in lebendigen Fluß bringt, und daß man anderer Seits die verſchiedenen dogmatiſchen Gedanken, die den verſchiedenen liturgiſchen Formen unterliegen, nachweiſt, daß man zeigt, wie andere liturgiſche Vornahmen nothwendig auch andere Lehre vermitteln, und daß man ſo

das liturgiſche Gewiſſen ſchärft, vor dem in dem Abfall von der liturgiſchen Tradition begangenen Abfall von der Lehrtradition bedenklich macht.

Ueberdem kann ich mich je länger je weniger davon überzeugen, daß dem berechtigten Wunſche nach Gleichförmigkeit der Ceremonieen innerhalb der einzelnen Landeskirchen und zwiſchen verſchiedenen Landeskirchen gleichen Bekenntniſſes dadurch Befriedigung werden könnte, daß irgend ein Profeſſor der practiſchen Theologie erſt ein Syſtem der Liturgik und dann nach demſelben eine Liturgie verfaßte. Solche Schularbeit wird eben immer in der Schule ihres Autors bleiben, und die Kirche wird ſolchem Profeſſor ſeine Arbeit nicht abnehmen, ob man ihn auch ins Conſiſtorium ſetze. Die einzige Autorität, der ſich in ſolchen Dingen die Subjectivität beugt, iſt die Autorität der Geſchichte. Wenn daher dem gedachten Wunſche überhaupt Befriedigung noch möglich iſt, ſo wird ſie nur in dem Wege kommen können, daß die verſchiedenen Confeſſionskirchen, ihren Abfall von der Geſchichte bereuend und wieder gut machend, zu ihren alten Liturgieen zurückkehren, weil dieſe wirklich beſſer als alle die neuen Producte ſind. Und will man dann, weil man keine beſſeren Gegenargumente weiß, ſich von politiſchem Boden einen Popanz holen, und ſolch Thun »Reſtauration« nennen, ſo kann man ja ſolch wohlfeil Vergnügen Jedem gönnen.

So ſind die Weiſe nnd die Tendenz, in welcher die nachſtehenden Abhandlungen gearbeitet ſind, die nemlichen,

welche ich bei Abfaſſung meiner Schrift über »die urſprüngliche Gottesdienſtordnung in den deutſchen Kirchen lutheriſchen Bekenntniſſes« befolgt habe.

Mit Gottes Hülfe wird in nicht allzu ferner Zeit ein zweiter Band Dasjenige nachbringen, was von den kirchlichen Handlungen (Confirmation, Beichte u. ſ. w.) noch reſtirt.

Schwerin, im Auguſt, 1854.

Klieſoth.

I.

Die Einſegnung der Ehe.

Die Ehe gehört an ſich der Naturordnung an, aber ſo, daß ſie zu der Heilsordnung von Gott in beſtimmtes Verhältniß geſetzt iſt.

Sie iſt ſchon vor dem Sündenfalle da, denn ſchon 1. Moſ. 1, 27 u. 28. 2, 18—25 wird von Gott ihr Stiftungswort geſprochen und ihr Zweck beſtimmt, wie er im Weſentlichen geblieben iſt: ſie ſoll dem Menſchen die Grundlage aller ethiſchen Gemeinſchaft, und dieſe ethiſche Gemeinſchaft ſoll auf der einen Seite der fruchtbare Schooß ſein, aus welchem heraus die Menſchheit ſich mehrt und die Erde füllt, und auf der anderen die Kraft, durch welche der Menſch ſeine ethiſche Aufgabe, die Herrſchaft über die Erde, vollbringt. Die Ehe iſt alſo nicht aus der Sünde her; Adam und Eva, obwohl ſie heilig und ihre Glieder nackend ſind, ſchämen ſich ihrer nicht; jede manichäiſche und an das Manichäiſche anſtreifende Verachtung der Ehe iſt damit gerichtet.

Auch geht ſie durch den Sündenfall nicht unter, wiewohl ſie nach ſtrengem Recht ſammt den Menſchen hätte dem Tode verfallen müſſen, ſondern wird vielmehr eines der Mittel, durch welches die Erbarmung Gottes den verdienten Tod von der Menſchheit wendet und ſie auf eine künftige Erlöſung ſpart. Zwar geräth ſie durch den Sündenfall 1. Moſ. 3, 15—19 unter das Kreuz, zwar zerrt die Sünde in einer ihrer furchtbarſten Geſtaltungen als die vielgeſtaltige *πορνεία*

fortwährend an ihrem ethiſchen Bande, aber immerhin iſt doch die Ehe ſelbſt wenn auch nicht ein Heilmittel, ſo doch ein Damm und eine Wehr wider dieſes dunkle Gebiet der Sünde; zwär ſind ſeitdem Schmerzen gelegt auf jede Gebärerin, aber doch iſt dem Mutterſchooß verheißen, nicht allein 1. Moſ. 9, daß durch ſeinen Segen dem Sterben des Geſchlechts gewehrt werden ſoll, ſo lange der Bogen Noah's über die Erde zieht, ſondern auch 1. Moſ. 3, 15, daß aus menſchlichem Mutterſchooß geboren werden ſoll, der der Schlange Kopf zertritt; zwar wird die Herrſchaft über die Erde zum heißen Kampf mit dem Elend und der Noth der Erde, aber doch iſt eben dieſer Kampf mit der Noth wie das einzige Zucht- und Bußmittel für den gefallenen Menſchen, ſo das Einzige, was Haus und menſchliche Geſellſchaft zuſammenhält, wenn die Sünde die edleren ethiſchen Bande zerfrißt. Das iſt die Stellung, welche die Ehe zur Vorbereitung des Heilsplanes durch das das Stiftungswort 1. Moſ. 1, 27. 28. 2, 18—25 modificirende Wort 1. Moſ. 3, 15—19 erhält, daß ſie die Menſchheit erhalten, zu ihrem Theil in Schranken halten und vor Selbſtaufreibung in der ſündlichen Corruption bewahren, und daß ſie endlich auch dem Kommen des Helfers ins Fleiſch dienen ſoll.

Und darum erliſcht auch ihre Bedeutung nicht, als das letztgedachte Stück ihrer Verheißung ſich erfüllt, als das bereitete Heil erſcheint. Nicht nur für die weiten Gebiete derer, die in dieſem Zeitraume der Verbreitung des Heils immer noch in den Schatten des Todes ſitzen, ſondern auch für diejenigen, die das Evangelium angenommen haben, aber doch immer noch das Geſetz des Fleiſches in ihren Gliedern tragen, auch innerhalb der Kirche Chriſti behält ſie die alte Geltung und gewinnt nur für die Letzteren eine neue eigene Bedeutung. Darum beſtätigt der Herr Matth. 19, 3—12. Joh. 2, 7—11 die Ehe ſo, daß er ihre ethiſchen Bande ſchärfer anzieht. Der Apoſtel aber, nachdem der Herr das Heil vollendet und ſeine Kirche geſchaffen hat, hebt nicht bloß die zeitherige Bedeutung der Ehe 1. Cor. 7 aufs Neue hervor, ſondern ſtellt auch

sofort das christliche Haus als den rechten Heerd und Wirkungskreis des Glaubenslebens 1. Tim. 2, 15 hin, ja legt die christliche Bedeutung der Ehe Ephes. 5, 22—23 so aus einander, daß er das Verhältniß zwischen Mann und Weib aus dem Verhältniß zwischen Christo und der Gemeinde und umgekehrt erläutert und damit der Ehe statt des durch die Erscheinung Christi erfüllten Momentes der Verheißung ein neues beilegt, nämlich ein Typus dessen zu sein, was äußerlich und völlig erst im zukünftigen Aeon erscheinen wird. Wenn die Ehe bisher diejenige ethische Gemeinschaft war, auf welcher alles ethische Gemeinwesen des irdischen Lebens ruht, so soll sie nach den neutestamentlichen Bestätigungs- und Deutungsworten Matth. 19 und Ephes. 5 nun auch dasjenige Gliedmaaß am Leibe der Kirche Gottes sein, in welchem der Gesammtorganismus des Leibes Christi sich mikrokosmisch am vollständigsten und nach seinen tiefsten Beziehungen wiederholt; im christlichen Hause soll das Haus Gottes sich abbilden; und das soll bleiben, bis der Herr kommt, unter einem neuen Himmel auf einer neuen Erde Hochzeit zu halten mit seiner Braut, und diejenige Gestalt seines Reichs aufzurichten, deren Typus die christliche Ehe ist. Dann freilich wird die Ehe Matth. 22, 30 wenigstens in der dermaligen Gestalt aufhören, aber nicht eher; und alle Anfeindung der Ehe, selbst schon jede Erhöhung des ehelosen Standes über den ehelichen beruht auf jenem Gelüst, den zukünftigen Aeon zu anticipiren, welches seit Matth. 20, 21 die Kirche so oft in verschiedenster Gestalt betreten hat.

So hat auch die christliche Kirche stets die Bedeutung der Ehe gefaßt. So faßt sie das älteste Copulationsformular, das wir haben [1]), wenn es in der Präfation der Brautmesse mit tiefem und unnachahmlich schönem Wort betet: „Deus qui foedera nuptiarum blando concordiae jugo et insolubili pacis vinculo nexuisti, ut multiplicandis adoptionum filiis

[1]) Im Sacramentarium Gelasianum bei Muratori Opp. T. XIII P. 2. p. 371.

sanctorum connubiorum foecunditas pudica serviret. Tua enim, domine, providentia, tuaque gratia ineffabilibus modis utrumque dispensat: ut quod generatio ad mundi edidit ornatum, regeneratio ad ecclesiae perducat augmentum.“ So faſſen ſie unſere beſtehenden Kirchenordnungen: „Nachdem Gott der Herr den Eheſtand ſelbſt eingeſetzt und folgends durch Chriſtum, ſeinen Sohn, auch durch die apoſtoliſchen Schriften, zwiſchen einem Mann und einer Frauen ſo herrlich beſtätigt hat“, ſo u. ſ. w. [1]) — „Nachdem der Eheſtand auch eine ſonderliche Gottes-Ordnung iſt, dadurch das menſchliche Geſchlecht erhalten und dem Allmächtigen eine Kirche auf dieſer Welt geſammelt wird“ u. ſ. w. [2]) — „Der eheliche Stand iſt Gottes Ordnung und Stiftung', daß daraus die Kirche von Kinder zu Kindeskinder bis an den jüngſten Tag erzogen werde. So hat auch Gott das Geheimniß unſeres lieben Herrn Jeſu Chriſti und ſeiner Kirchen durch den ehelichen Stand abmalen wollen.“ [3]) Dabei iſt es auch zu laſſen. Nicht die gegenſeitige Unterſtützung, nicht die geſchlechtliche Beiwohnung, nicht das Kinderzeugen u. ſ. w. bilden für ſich den Zweck der Ehe. Alle dieſe einzelnen Momente liegen in dem Inſtitute der Ehe; aber eine Betrachtung der Ehe, welche ſie einzeln und für ſich nimmt, führt nothwendig aus materialiſtiſcher Anſchauung zur Entheiligung und Zerſtörung der Ehe, wie ſich das reichlich und ſchrecklich bewieſen hat; es wollen vielmehr alle dieſe Momente zuſammen und in ſtrengſter Beziehung auf den eigentlichen ethiſchen Telos der Ehe, nämlich auf jenes ihr Verhältniß zum Heilsplan gefaßt ſein, welches Verhältniß allerdings je nach den Perioden der Heilsentwickelung ein verſchiedenes, zur Zeit der

[1]) Kirchenordnung der Herzogin Eliſabeth von Braunſchweig-Lüneburg v. J. 1542. Fol. G. 3.

[2]) Lüneburger KO. v. J. 1598. Fol. S. 2.

[3]) KO. f. Schwäbiſch Hall bei Richter, Die evangeliſchen Kirchenordnungen des 16. Jahrh. II, 16. Wir werden dieſe Sammlung künftig immer unter dem Zeichen R. citiren.

Offenbarung ein anderes, als zur Zeit der Kirche, aber immer und allenthalben ein göttlich bestimmtes war und ist.

Darum wissen aber auch unsere Altvordern nicht genug zu rühmen, wie treulich Gott mit ganz besonderen Gnaden über dem Ehestande seine Hand halte. „Und ist gewiß, nach der Erlösung des menschlichen Geschlechts und was demselben anhängig, hat sich Gott Vater, Sohn, heiliger Geist in keinem Stand und Ort seiner Verordnung herrlicher geoffenbaret, als im Ehestande: Der Vater giebt zusammen, und ist Pfarrherr; der Sohn bestätigt, begabt und ehrt ihn mit seiner Gegenwart, und ist ein Hochzeitmann; und der heilige Geist giebt Liebe, salbet, lehret, leitet und tröstet; und die lieben heiligen Engel sind die Rathgeber, Werber und Führer." [1])

Freilich ist darum der Fürst des antichristischen Reichs auch keinem Ding und Institut so feindlich, als dem Ehestand: „Es ist auch wissentlich, daß der Satan keinem Stande feinder ist, als diesem heiligen Ehestande, der auch nicht anders als mit brünstigem, andächtigem Gebet im echten Glauben an Jesum zu vertreiben ist." [2])

Weil aber die Ehe ein göttliches Stiftungs- und Segenswort in Gottes Wort hat, und weil sie als zur Heilsanstalt in Beziehung gestelltes Institut stets im Kampfe gegen Teufel, Welt und Fleisch steht, darf und muß die Kirche die Ehe einsegnen. Einsegnen, im Namen Gottes des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes einsegnen ist nicht ein bloßes Beten und Fürbitten oder Gutes wünschen, wie wenn ein Vater seinen Sohn segnet, sondern ein Thun der Kirche, und zwar dasjenige Thun der Kirche, da sie Segensworte, die im Worte Gottes für bestimmte, von Gott gesetzte Verhältnisse, Dinge, Personen gegeben sind, in ihren Mund nimmt, durch ihr Gnadenmittelamt dieselben auf solche Personen legt, welche in den betreffenden Fall treten, und dadurch das göttliche

[1]) Oesterreichische KO. v. J. 1571, bei Daniel Codex Liturgicus II. 319.

[2]) Ebendas. S. 317.

Stiftungswort an dieſen Perſonen vollzieht. So ſegnet die Kirche mit Recht die Gemeinde, denn die Gemeinde iſt von Gott geſtiftet, mit Pflicht und Verheißung begnadet, und das Segenswort, mit welchem das Volk Gottes geſegnet werden ſoll, iſt ſeit 4. Moſ. 6, 24 gegeben. Aber darum iſt ſolch Segnen auch nicht bloß ein Beten und Wünſchen, ſondern ein Thun an der Gemeinde, fruchtbar an Jedem in ihr, der es zu Herzen nehmen will. So ſegnet die Kirche mit Recht Paſtoren, Könige ein, denn alle dieſe Aemter ſind von Gott geſetzt, und haben ihre Stiftungs- und Segensworte, die die Kirche auf ihre Lippen nehmen kann, um den Segenswillen Gottes an dieſen Perſonen auszurichten. Aber Eiſenbahnen und Zuckerfabriken ſegnet die Kirche nicht ein, und, wenn ſie ihre Aufgabe recht verſteht, auch keine Glocken und Lichter und Häuſer. Bei dem Allen kann ſie gewiß beten und bitten, aber nicht ſegnen, nicht im Namen Gottes handeln und thun, denn ſie hat keinen Befehl dazu und kein Wort dafür; die Kirche aber kann nichts thun, das ihr nicht im Worte Gottes befohlen und gegeben iſt. Der Eheſtand hat nun aber Stiftungs- und Segenswort, ſo darf die Kirche ihn im Namen Gottes einſegnen. Ja, ſie ſoll und muß ihn einſegnen, ſie muß das göttliche Segenswort auf alle die Ihrigen legen, die in dieſen Stand treten, und das göttliche Stiftungswort an ihnen ausrichten und vollziehen, damit ſie in dem Kampfe, in den dieſer Stand ſie wider das Reich der Finſterniß ſtellt, geſtärkt und getröſtet werden. Und die Chriſten, die in den Eheſtand treten wollen, müſſen aus demſelben Grunde, damit ſie auf den göttlichen Stiftungs- und Segensgrund feſt wider alle Welt geſtellt werden, die kirchliche Einſegnung ſuchen und nehmen. Wer ſich mit Civilcopulation und Civilehe begnügen will und kann, den muß jede chriſtliche Kirche excommuniciren, wenn ſie ihre Schuldigkeit thun will.

Darum hat auch die chriſtliche Kirche von Anfang her die kirchliche Einſegnung der Ehe geordnet und von ihren Gliedern gefordert. Das liegt bereits vollſtändig in der

bekannten Stelle des Ignatius [1]: „πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις, μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ θεὸν, καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν.“ Denn wenn auch die Worte von einem förmlichen gottesdienſtlichen Act Nichts ſagen, und noch weniger von einer Liturgie, ſo wird doch die ganze Stellung des Biſchofs bei Ignatius ſo durchaus geiſtlich gefaßt, daß man ſich die Betheiligung eines ignatianiſchen Biſchofs bei einer Eheſchließung nicht ohne ein geiſtliches Element denken kann, wie das denn auch in dem κατὰ θεόν liegt. Daß freilich dem Biſchofe dabei auch eine Cognition des Falles zukam, liegt in dem μετά γνώμης τοῦ ἐπισκόπου, und verſteht ſich von von ſelbſt. Man würde alſo jedenfalls Unrecht haben, wenn man ſich die Sache mit einer bloßen Meldung beim Biſchofe abgethan denken wollte. So giebt denn auch ſchon Tertullian alle Momente vollſtändig und einzeln an. Er hebt nicht allein die kirchenrechtliche Seite heraus, wenn er ſagt: [2] „ideo penes nos occultae quoque conjunctiones, id est non prius apud ecclesiam professae juxta moechiam et fornicationem judicari periclitantur,“ ſondern er bezeugt auch ausdrücklich die kirchliche, in gottesdienſtlichen Formeln geſchehende Einſegnung [3]: „unde sufficiam ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, quod ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignatum angeli renunciant, pater rato habet? nam nec in terris filii sine consensu patrum rite et jure nubent.“ Wie in dieſen Worten zugleich eine Beſchreibung des Copulationsritus liege, werden wir weiter unten ſehen.

Seit der Zeit kennt es keine chriſtliche Kirche anders, als daß die Ehe kirchlich eingeſegnet werden müſſe; und auch unſere Kirche hat dies einmüthig feſtgehalten. Man hat ſich das Herz gefaßt, Luther für einen Vorfechter der Civilehe auszugeben, weil er in der Vorrede zu ſeinem Traubüchlein

[1] Epist. ad Polycarp. cap. 5
[2] De pudic. cap. 4.
[3] Ad uxor. II, 9.

ſagt: „Demnach weil die Hochzeit und Eheſtand ein weltlich Geſchäft iſt, gebührt uns Geiſtlichen oder Kirchendienern Nichts darin zu ordnen oder regieren, ſondern laſſen einer jeglichen Stadt und Land hierin ihren Brauch und Gewohnheit, wie ſie gehen. — Aber ſo man von uns begehrt, vor der Kirchen oder in der Kirchen ſie zu ſegnen, und über ſie zu beten, oder ſie auch zu trauen, ſo ſind wir Solches ſchuldig zu thun.“ Aber die Worte ſagen nichts weiter, als was wir auch geſagt haben: daß die Ehe an ſich der von Gott geſetzten Naturordnung angehöre, und daß nach dieſer Seite hin auch der Staat mit ihr zu ſchaffen habe, läugnen jedoch auf der anderen Seite nicht, daß ſie von Gott auch zu dem Heilsplan durch Stiftungs- und Segenswort in Beziehung geſetzt ſei, und daher bei Chriſten der kirchlichen Einſegnung bedürfe. Es heißt ja gleich weiter: „Denn ob's wohl ein weltlicher Stand iſt, ſo hat er dennoch Gottes Wort für ſich, und iſt nicht von Menſchen getichtet und geſtiftet.“ Schärfer und unmißdeutbar faßt den Gedanken Luther's die Württembergiſche KO. v. J. 1553[1]: „Es iſt wohl und chriſtlich bedacht, daß die neuen Eheleute in der Kirche vor der Gemeinde verkündigt und eingeſegnet werden, denn wiewohl der eheliche Contract, gleich wie ſonſt andere weltliche Contracte, möchte auch wohl auf den Rathhäuſern oder anderen gemeinen öffentlichen, ehrlichen und bürgerlichen Orten verrichtet werden, jedoch weil in der erſten Ausbreitung des heiligen Evangeliums Chriſti nach der Apoſtel Zeit ſich viele gefunden haben, ſo den ehelichen Stand für einen unheilgen Stand, mit dem die Kirche Chriſti nicht zu thun haben ſollte, gehalten, auch ſich durch Anrichtung des Satans, der aller göttlichen Ordnung feind iſt, den Eheleuten in ihrem Stand allerlei Unrichtigkeit begegnet, darin die Vergewiſſerung ihrer göttlichen Zuſammenfügung ihnen in ihrem Gewiſſen nöthig; ſo iſt es zu Beſſerung der Kirchen faſt nützlich, daß die neuen Eheleute in öffentlicher Verſammlung der Kirchen eingeſegnet

[1]) R. II, 139.

werden, damit männiglich daraus ermahnt werde, daß der Eheſtand an ihm ſelbſt ein ehrlicher und gottgefälliger Stand ſei, daß auch die Eheleute, ſo ihnen was Unglücks begegnet, dadurch zur Geduld und Anrufung Gottes bewegt werden mögen.“ Dabei, daß die Eheleute kirchlich eingeſegnet werden müſſen, hat es denn auch die gemeine Ordnung der lutheriſchen Kirchen Deutſchlands bekanntlich gelaſſen, bis in neuerer Zeit einige Gegenden ſich zur Schmach des deutſchen Namens die in wälſchen und katholiſchen Landen erfundene Civilehe haben auflegen laſſen, ohne mit der Excommunication zu antworten.

Die im Worte Gottes der Ehe gegebenen Stiftungs- und Segensworte motiviren aber nicht allein die Einſegnung der Ehe, ſondern normiren ſie auch. Wenn die Einſegnung der Ehe, wie wir geſehen haben, in nichts Anderem beſteht, als daß die Kirche jene Worte göttlicher Stiftung und Segnung an den betreffenden Perſonen unter Gebet vollzieht, ſo werden dieſe Worte die ganze Handlung der Einſegnung nach Inhalt und Form beſtimmen müſſen. Und hieran hängt noch ein Anderes: Wenn die Kirche, indem ſie eine Ehe ſegnet, Gottes Wort in ſeinem Namen vollzieht, ſo wird ſie gewiß zuzuſehen haben, wohin ſie Gottes Wort und Segen lege; ſie wird es nicht hinlegen dürfen, wo zu Tage liegt, daß dem einzugehenden Verhältniſſe von vorn herein kein göttlicher Segen kommen kann, und darum wird ſie im Allgemeinen und in jedem einzelnen Falle ſich darüber klar werden müſſen, daß und welche Erforderniſſe vorhanden ſein müſſen, ehe ſie mit gutem Gewiſſen ſegnen kann. Dieſe Erforderniſſe werden ſich dann ebenfalls aus den göttlichen Stiftungs- und Segensworten und aus dem damit geſetzten Weſen der Ehe ergeben müſſen. So hat denn auch die Kirche von jeher Vorbedingungen und Erforderniſſe für die Ertheilung ihres Eheſegens aufgeſtellt, dieſelben in Canones gefaßt, und ihren Geiſtlichen geboten, nirgend eher und anders, als wenn dieſen Vorbedingungen genügt ſei, die Copulation zu ertheilen. Dies blickt ſchon durch die oben angeführten Worte des Ignatius durch. Tertullian führt uns ſchon manches Einzelne an: man ſoll nicht

Christen mit Juden copuliren, man soll nicht eine Wittwe zum zweiten Mal copuliren u. s. w. Die Reihe der seit dieser Zeit von den Concilien gestellten Canones dieses Inhalts ist unabsehlich. Und daß die Kirchenordnungen unserer Kirche stets vor dem liturgischen Abschnitt über die Copulationshandlung einen die Pastoren wegen der Vorerfordernisse einer christlichen Eheschließung instruirenden Abschnitt enthalten, ist bekannt. In der That wirken aber auch diese für die Ertheilung der Copulation gestellten Vorbedingungen auf die liturgische Gestaltung der Copulationshandlung nach Inhalt und Form so wesentlich ein, und das Agendarische hängt innerlich so eng mit jenem Kirchenpractischen und Kirchenrechtlichen zusammen, daß eine gründliche Behandlung Jenes ohne Rücksicht auf Dieses gar nicht möglich ist.

Dazu kommt noch ein Umstand von besonderer Wichtigkeit. Die Vorbedingungen, welche unsere alten Kirchenordnungen für die Ertheilung der Copulation stellen, sind größten Theils kirchlicher, geistlicher, christlich ethischer Natur. Diese Vorbedingungen hat man in den territorialistischen und rationalistischen Zeiten, durch welche unsere Kirche hindurchgegangen ist, großen Theils fallen lassen, wenigstens ihnen die geistliche Seite genommen und nur eine äußerliche gelassen, und das alles im Wege der Gesetzgebung durch formelle Abschaffung. Dagegen hat der omnipotente bureaukratische Staat eine Reihe anderer Eheerfordernisse von seiner ungeistlichen und äußerlichen Art aufgestellt, als wegen erfüllter Militairpflicht, geimpfter Pocken, Heimathsberechtigung u. s. w. Institute predigen, und die rechtliche Formirung des Instituts der Ehe predigt dem Volk den Begriff der Ehe. Das ist aber ganz gewiß, daß, wenn man den Begriff der Ehe aus Demjenigen abstrahiren wollte, was die modernen Gesetzgebungen zur Ehe erfordern und nicht erfordern, ein Begriff der Ehe herauskäme, der eine Einsegnung nach dem göttlichen Stiftungswort und eine liturgisch-gottesdienstliche Anordnung dieser Einsegnung gar nicht zuläßt. Wir werden diese Behauptung sogleich hinreichend belegen. Dann ist aber

auch ganz gewiß, daß die Kirche ihrem Herrn ſchuldig iſt, ſich mit aller Macht, die Gott ſtärken wird, wider eine ſolche Geſetzgebung zu werfen, und, falls man ihren Ermahnungen nicht Gehör gäbe, die Ertheilung des kirchlichen Eheſegens da, wo die in der Sache liegenden, im Worte Gottes gegründeten Vorbedingungen nicht erfüllt verliegen, zu verſagen, damit ſie ſich nicht, wie ſchon zu lange, fortwährend fremder Sünden theilhaft mache.

Wir werden daher einiges über die Vorbedingungen der Copulation vorausſchicken müſſen, ehe wir die liturgiſche Form der Trauung behandeln. Da aber unſere eigentliche Aufgabe dem zweiten Abſchnitte gilt, verzichten wir für den erſten Abſchnitt inſoweit auf Vollſtändigkeit, als wir nur diejenigen Punkte zu berühren gedenken, in denen uns eine Rückkehr zu dem alten Ernſt nothwndig erſcheint, wenn nicht die gottesdienſtliche Einſegnung, gerade je wichtiger und dem göttlichen Worte entſprechender ſie ſich formt, nur um ſo mehr zur Lüge werden ſoll.

1. Die Vorbedingungen der Copulation.

Fragen wir unſere alten Kirchenordnungen, ſo ſoll der Copulation ordentliche Verlobung vorangehen; aber ſchon verloben ſollen ſich Diejenigen, welche in verbotenen Graden ſtehen, gar nicht, Geſchiedene nur unter Umſtänden, und ſelbſt Diejenigen, denen es im Uebrigen freiſteht, nicht ohne die elterliche Einwilligung; und daß Gleichen oder andere Ehehinderniſſe nicht obwalten, ſoll ſchließlich die Proclamation erweiſen. Endlich laſſen die alten Kirchenordnungen nicht allein für die Copulation Verwittweter und in anderer Weiſe der Geſchwächten gewiſſe Modificationen eintreten, ſondern heißen auch Alle ohne Ausnahme mit ihrer Hochzeit die ſtillen Zeiten der Kirche vermeiden, und ſich vor der Copulation über ihren Chriſtenſtand ausweiſen. Das ſind die einzelnen Vorbedingungen der Ertheilung des kirchlichen Eheſegens, die wir werden zu beſprechen haben.

Verbotene Grade der Verwandtschaft und Schwägerschaft kannten schon das mosaische und das römische Recht. Die christliche Kirche mußte hierauf schon des mosaischen Rechts halber, wenn sie auch dasselbe nicht in gesetzlicher Bedeutung anzunehmen hatte, noch annahm, eingehen, und die geschichtliche Entwickelung der betreffenden kirchenrechtlichen Bestimmungen besteht in einer Durchdringung des mosaischen und römischen Rechts [1]). Seit dem neunten Jahrhundert aber ward der Kreis der Eheverbote immer mehr erweitert. Man darf nicht verkennen, daß dies in die Zeiten fällt, da der Kirche die Sittigung der germanischen Barbaren oblag, und eine nähere Kenntniß der geschichtlichen Zustände jener Zeiten und der in ihnen von der Kirche geführten Kämpfe giebt Beweise in Menge an die Hand, daß es auch hier, wie bei so manchem Anderen, sehr gewichtige sittliche Interessen waren, welche die Kirche zu solcher gesetzlichen Strenge vermochten. Anderer Seits darf aber auch nicht verkannt werden, daß die Ausdehnung des Kreises der Eheverbote des Weiteren durch die Spitzfindigkeit der Canonisten übertrieben ward, jeden objectiven Boden verlor und in subjective Willkühr der Kirche ausartete; denn auch was die Kirche thut, wird subjectiv, wenn es keinen Halt mehr in Gottes Wort und Ordnung hat, sondern auf bloßen placitis ruht. Die Kirche konnte die von ihr verbotenen Grade, je länger, je mehr, nicht mehr aufrecht halten; sie mußte zu dem bedenklichen Mittel der Dispensationen greifen; der Papst Innocentius III. mußte sich entschließen, die verbotenen Grade zu reduciren; aber man kam damit von den Dispensationen dennoch nicht los. Neben den verbotenen Graden der Verwandtschaft und Schwägerschaft kannte die Kirche aber von frühe her auch solche einer geistlichen Verwandtschaft. Schon der Codex Justinians setzt fest [2]): Ea videlicet persona omnimodo ad nuptias venire prohibenda, quam aliquis, sive alumna sit sive

[1]) Vgl. über das Geschichtliche J. Gerhard Loci theol. XV., 6330 ff. Richter, Lehrbuch des Kirchenrechts, §. 257—259.

[2]) Lib. V., tit. V. 1. 26.

non, a sacrosancto suscepit baptismate, cum nihil aliud sic inducere potest paternam affectionem et justam nuptiarum prohibitionem, quam hujusmodi nexus, per quem Deo mediante animae eorum copulatae sunt. Die Worte laſſen überdem ſchließen, daß dieſer geſetzlichen Feſtſtellung bereits eine langgewohnte Praxis und eine dadurch genährte ſittliche Anſchauung vorausgingen. Von dieſen Anfängen aus entwickelte ſich nun im Laufe der Zeit, indem man auf dieſe Verhältniſſe die Beſtimmungen wegen der natürlichen Verwandtſchaft möglichſt anwandte und neben der Taufe auch die Firmung hineinzog, das bekannte Syſtem der geiſtlichen Verwandtſchaft und ihrer Prohibitionen, welches noch viel beengender wirkte, ſo daß die katholiſche Kirche ſelbſt jetzt den größten Theil derſelben zurückgenommen hat. Die lutheriſche Kirche nun verneinte dieſe Folgen geiſtlicher Verwandtſchaft durchaus, weil ſie kein Wort Gottes für ſich haben; weil ſie grundlos ſind, da nicht abzuſehen iſt, warum ein Pathe an ſeinem Täufling, den er heirathet, nicht ſollte ſeine Pathenpflicht nur deſto gewiſſer erfüllen können; weil es endlich zu abſurden Conſequenzen führt, da alle Chriſten unter einander geiſtlich verwandt, geiſtliche Brüder und Schweſtern ſind, und folglich nie ein Chriſt den andern heirathen dürfte. Wenn die Württembergiſche Eheordnung vom J. 1553[1]) ſagt: „einem ſoll auch zugelaſſen werden, ſein angenommen adoptirt oder das er aus dem Tauf gehoben — ihm oder ſein des Pflegers oder Vormünders Sohne oder Tochter — zu verehelichen“; ſo iſt das ein ſingulärer, bald verſchwindender Reſt. Die ſpäteren Abdrücke dieſer Eheordnung[2]) haben die geſperrt gedruckten Worte nicht mehr. Hinſichtlich der Grade der Verwandtſchaft und Schwägerſchaft dagegen ging die lutheriſche Kirche, um einen objectiven Grund und Boden zu haben, noch über die Beſtimmungen des Papſtes Innocentius auf das moſaiſche Recht zurück, ſo

[1]) R. II., 130.

[2]) z. B. in der großen Kirchenordnung vom J. 1660, S. 157.

zwar, daß ſie nicht blos die von demſelben namentlich benannten einzelnen Fälle, ſondern die in dieſen Fällen angezeigten Grade verbot. Nur in einigen Handelsſtädten, z. B. Hamburg, Roſtock, gelang es ſchon damals dem Kaufmannsſtande, der die Töchter gern in der Familie verheirathen wollte, um das Vermögen zuſammenzuhalten, particular-geſetzliche Beſtimmungen zu erreichen, welche den Kreis der verbotenen Grade unter das Maaß der moſaiſchen Beſtimmungen verengten. Die Kreuzheirathen der Baſelſchen Geldariſtokratie haben denn aber auch eine traurige Berühmtheit erlangt. Dieſe wenigen Ausnahmen abgerechnet, galt allgemein die Regel [1]): „Von Graden in Eheſachen, iſt der dritte Grad in linea aequali zugelaſſen aber in linea inaequali ſowohl in consanguinitate als affinitate in dieſen Landen hinferner nicht zu geſtatten.“

Dabei hätte man aber auch ſtehen bleiben ſollen. Daß man es nicht gethan hat, rührt nicht, wie Auguſti [2]) meint, daher, daß man manche moſaiſche Verbote, z. B. das der Ehe mit der verſtorbenen Frauen Schweſter, nicht recht zu motiviren gewußt hätte. Das wußten ſchon der heilige Auguſtinus und alle unſere alten KOO. recht gut: Weil mein Weib und ich ein Fleiſch ſind, iſt meines Weibes Schweſter meine Schweſter; es wird, wenn ich heirathe, an mich die ſittliche Forderung geſtellt, daß ich meinen Familienſinn auf die Blutsfreunde meiner Frau ſo weit und ſtark als auf meine eigenen extendire. Noch weniger rührt es, wie Richter [3]) meint, daher, daß „im achtzehnten Jahrhundert die Wiſſenſchaft ſich mehr und mehr für die Anſicht entſchied, daß in den moſaiſchen Eheverboten nicht ein unwandelbares göttliches Recht enthalten ſei.“ Was die Kirche von dem moſaiſchen Geſetze, mit Ausnahme des Decalogus, zu halten habe, wiſſen ſogar ſchon die apoſtoliſchen Conſtitutionen [4]), und unſere

[1]) Pomm. KO. vom J. 1563, p. 44.
[2]) Denkwürdigkeiten aus der chriſtlichen Archäologie IX., 264.
[3]) Lehrb. des K.-Rechts, S. 518.
[4]) Lib. I, cap. 6, Lib. II, cap. 5.

reformatoriſchen Theologen und Kirchenordnungen haben nicht erſt auf die Wiſſenſchaft des achtzehnten Jahrhunderts warten dürfen, um über die Bedeutung des moſaiſchen Geſetzes klar zu werden. Vielmehr ein anderer Factor iſt's, der allerdings ſeit dem achtzehnten Jahrhundert nicht blos an dieſem, ſondern an vielen Punkten zu wirken beginnt: die tiefe und ſtrenge ſittliche Anſchauung von der Ehe und im gleichen Schritt der Familienſinn entſchwanden, dagegen nahm Sinnenluſt und Mammonsliebe zu; an die Stelle der ſittlichen, chriſtlichen Anſchauung von der Ehe trat die ſentimentale, ſinnliche und die mercantile, jene wo möglich der eigenen Schweſter begehrend, dieſe gern das Capital oder die Arbeitskraft in der Familie zuſammenheirathend; und das ſittenauflöſende Uebel zog, nach der einen Seite von Dichtern beſungen und nach der anderen Seite einen Theil der modernen Staatskunſt und Staatsöconomie bildend, von den Paläſten in die Hütten herab. Von dieſen Mächten bezwungen, fiel man erſt in den Mißbrauch der vorreformatoriſchen Päpſte zurück und dispenſirte von den verbotenen Graden ärger denn ſie, d. h. man gab Princip und objectiven Boden auf und ſtellte die Sache dem ſubjectiven Ermeſſen der Landesherrſchaften, oder richtiger, ihrer nunmehr ſchon völlig rationaliſtiſchen Behörden anheim. Und als dies ſeine Weile gedauert hatte, hob man die alten geſetzlichen Beſtimmungen von Staatswegen geſetzlich auf, und ging dabei in ſeltener Einmüthigkeit faſt allen Regierungen und Kammern muthig genug zu Werke: Es giebt Landesgeſetzgebungen, wo nur die Ehe zwiſchen Eltern und Kindern, zwiſchen Geſchwiſtern, und zwiſchen Schwiegereltern und Schwiegerkindern noch verboten iſt!

Ob ſolche Nachgiebigkeit gegen die unſittlichſten Anſchauungen von Familie und Ehe wohl ohne verſtärkende Rückwirkung auf dieſe ſelben Anſchauungen hat bleiben können? Wir können in das Lob der Weisheit dieſer Geſetzgebungen nicht einſtimmen. Nicht blos die finſtere Kirche des neunten Jahrhunderts ſah die Luſt der Germanen zu allzu nahen Heirathen für eine ihr Barbarenthum documentirende incontinentia

und avaritia an; wir müſſen auch ſo urtheilen. Die ehe-rechtlichen Beſtimmungen über die verbotenen Grade ſind nicht blos Staatsgeſetze, ſondern auch von Alters her Kirchen-geſetze, und als letztere haben ſie nicht blos die nützliche Ab-ſicht das Erbrecht zu regeln, oder das Zuſammenfallen der Güter in Einer Hand zu hindern, oder eine kräftige Nach-kommenſchaft zu ſichern, und dergleichen mehr, ſondern ethiſche und geiſtliche Zwecke. Die Kirche will dem Familienſinn, dieſer innerlichen Grundlage alles ethiſchen Lebens, einen gewiſſen Kreis und darin eine Heimath ſichern; darum ſtellt ſie durch die verbotenen Grade jeden Menſchen in einen weiten und doch beſtimmten Kreis von Menſchen, welche ſie ihn dadurch lehrt als ſeine Verwandte zu halten, und hin-ſichtlich deren ſie an ihn die ſittliche Forderung ſtellt, daß er ſich zu jedem in dieſen Kreis gehörigen Individuum fühle und wiſſe, und in Thun und Laſſen bezeige, als zu ſeinen leiblichen Eltern und Geſchwiſtern. In dieſer Beziehung ſind die verbotenen Grade eine Predigt des Familienſinnes und zugleich eine Schutzmauer für denſelben, hinter welche die Verläugnung deſſelben wenigſtens practiſch nicht zurückgreifen darf. Verringert man die verbotenen Grade unter das richtige Maaß, ſo predigt man das Gegentheil des Familienſinnes; und je weiter man die Schutzmauer zurückrückt, um ſo mehr ladet man die Begier ein, nachzurücken, bis ſie ſchließlich die eigne Schweſter nicht mehr liebt, aber zur Ehe begehrt. Weiter iſt der Kirche darum zu thun, daß der Kreis der Liebe ſich an der Hand der natürlichen Bande des Bluts weiter und weiter dehne; darum zieht ſie durch die verbotenen Grade einen Kreis um den Mann und um die Jungfrau, innerhalb deſſen ſie nicht den Gatten ſuchen ſollen, weil da ſchon Bande der Liebe geknüpft ſind, und treibt ſie damit über dieſen Kreis hinaus, damit jede neue Ehe und jedes neue Haus den geweſenen Kreis der Liebe erweitere. Dies Liebesnetz zieht man zur in ſich verſimpelnden Coterie zu-ſammen, wenn man die verbotenen Grade verengt; denn, nur wo in einer Ehe verſchiedene Geiſter verſchiedener Häuſer ſich

vermählen, wird das neue Haus eine Geburtsſtätte eines neuen, kräftigen und charaktervollen ethiſchen Lebens. Endlich will die Kirche durch die verbotenen Grade einen Kreis um den Menſchen ziehen, innerhalb deſſen die concupiscentia auch nicht ſoll erwachen dürfen, damit er auch außerhalb deſſelben an Zucht und Sitte gewöhnt ſei; und je enger man dieſen Kreis [illegible]t, um ſo mehr mindert man die Erziehung zu Zucht und Sitte. Und wenn man dennoch nicht allein dieſen Kreis nach Möglichkeit verengert, ja, was faſt noch ſchlimmer iſt, ſeine [illegible] durch die Dispenſationen rein in das ſubjective Ermeſſen geſtellt hat, darf man ſich wohl wundern, wenn der Familienſinn eigentlich ſo gut wie aus der Welt verſchwunden iſt? wenn die meiſten Menſchen dieſer Zeit eigentlich nur noch gegen ihre Eltern und Geſchwiſter ſich als Verwandte fühlen? oder nur Diejenigen ſich verwandt nennen wollen, von denen ſie erben können? wenn in weiterer Folge engherzige Sorge für „Sich und die Seinigen" nicht bloß ein Grab alles wirklichen, aufopferungsfähigen Gemeinſinns, nicht bloß ein Deckmantel aller Selbſtſucht und alles Geizes, ſondern ſchließlich auch zur Waffe geworden iſt, mit der man ſelbſt der „Seinigen" ſich zu erwehren ſucht? wenn es nachgerade dahin gekommen iſt, daß die Kinder gerichtlich zur Suſtentation ihrer Eltern angehalten werden müſſen, und umgekehrt? oder wenn endlich Zucht und Sitte, wie nie zu chriſtlichen Zeiten, dahin gefallen ſind? wenn das Gelüſt mit jähen Sprüngen das zurückweichende Geſetz überholt? wenn nachgerade die Fälle vorkommen, daß der Schwiegervater zur Ehe mit ſeiner verwittweten Schwiegertochter, der Stiefenkel zur Ehe mit ſeiner Stiefgroßmutter dispenſirt ſein will, damit — das Vermögen zuſammen bleibe? Das Alles aber ſind Thatſachen, meiſt tägliche auf den Gaſſen ſich breit machende, kaum mehr als Schäden und Schande gefühlte Thatſachen, an denen die moderne Geſetzgebung wegen der verbotenen Grade nicht alle, aber große Schuld trägt. Wir können daher nicht anders urtheilen, als daß die Kirche alle ihre Macht aufbieten müſſe, um die Geſetzgebung in dieſem Punkte auf die

objective Basis zurückzudrängen, auf welcher nächst der Schrift auch unsere alten Kirchenordnungen stehen. Derselbe Moses, der 1. Mos. 1, 27 ff. 2, 18 ff. geschrieben hat, hat auch 3. Mos. 20 geschrieben; und derselbe Paulus, der Ephes. 5 geschrieben hat, hat 1. Cor. 5 nicht bloß einen einzelnen Fall besprochen, sondern in demselben ein Princip aufgestellt. Es ist nicht möglich, daß die Kirche mit freiem Gewissen jene Segensworte über die Ehen lese, wenn sie ohne Weiteres Ehen segnet, die in jenen anderen Worten verboten sind.

Nicht besser steht es mit den Ehescheidungen. Die Ehe ist zwar kein Sacrament, aber sie ist auch nicht ein Contract oder eine Vereinbarung, welche die gegenseitige Einwilligung der Ehegatten wieder aufheben könnte, sondern ein heiliger Stand, in welchen Gott den Menschen setzt. Der gegenseitige Wille zweier Menschen, einander zu ehelichen, bildet nur das Verlöbniß, aber das Verlöbniß bildet nach christlicher und kirchlicher Anschauung eine Ehe erst dadurch, daß Gott Sein Stiftungs- und Segenswort durch Seine Kirche über die Verlobten spricht und an ihnen vollzieht. Damit aber hat auch Gott zusammengefügt, und der Mensch darf nicht scheiden, weder die Ehegatten sich selber, noch Kirche oder Staat durch ihre Gerichte, wenn und wo nicht Gott scheidet, denn der Mensch darf Gottes Wort und That nicht wieder zunicht machen. Nun aber scheidet Gott allerdings nicht bloß Röm. 7, 1 durch den Tod, sondern auch „um der Herzenshärtigkeit der Menschen willen" aus etlichen anderen Ursachen. Seit 5. Mos. 24 hat Gott die Ehescheidungen nachgelassen. Aber als sich hieraus unter dem jüdischen Volke ein leichtfertiges und willkührliches Verfahren hinsichtlich der Ehescheidungen entwickelte, ist der Sohn Gottes Solchem Matth. 5, 31. 32. 19, 2—10. Marc. 10, 2—12. Luc. 16, 18 mit ganz bestimmtem Wort entgegen getreten: Was Gott zusammenfügt, soll der Mensch nicht scheiden; aber Gott scheidet nicht bloß durch den Tod, sondern auch um des Ehebruchs willen, denn der ehebrecherische Gatte ist mit seinem Ehebrecher Ein Fleisch geworden, und somit todt für seinen

bisherigen Gatten, der damit frei ist; wird aber ein Gatte vom anderen aus anderen Gründen entlassen, so ist er nicht frei, und darf nicht wieder heirathen, denn wer einen so entlassenen Gatten heirathet, bricht die Ehe. Diesen Worten des Herrn ist die Kirche zu Anfang nachgekommen, jedoch nicht ohne Abweichung nach zwei Seiten hin: Auf der einen Seite nämlich hat sie nicht allein das Verfallen eines Gatten in Götzendienst, weil die Schrift auch diesen als πορνεία begreift, sondern auch nach 1. Cor. 7, 15 bösliche Verlassung als Ehescheidungsgrund genommen; auf der anderen Seite hat sich von Anfang her in der Kirche Zweifel darüber gezeigt, ob in jenen Worten des Herrn wirklich eine Erlaubniß zur Wiederverheirathung für den unschuldigen Theil liege, da eine solche darin nicht ausdrücklich ausgesprochen ist, sondern nur durch ein argumentum e contrario darin gefunden werden mag. Ob der ehebrecherische Gatte selbst wieder copulirt werden dürfe, konnte für die alte Kirche gar nicht in Frage kommen, denn einen solchen that sie aus der Gemeinde hinaus. Seit dem 9ten Jahrhundert befestigte sich die strengere Ansicht, daß auch, wenn wegen Ehebruchs geschieden worden, der unschuldige Theil nicht wieder heirathen dürfe; und es entwickelte sich so die Praxis der römischen Kirche, welche aus allen möglichen Ursachen zeitweilig, auf Grund des Ehebruchs zeitlebens separirt, aber niemals scheidet und folglich niemals wieder copulirt. Dies schien der lutherischen Kirche mit Recht ein über das Wort des Herrn hinausgehendes Zuviel. Ausdrücklich hatte der Herr in jenen Stellen gesagt, daß wegen Ehebruchs nicht bloß separirt, sondern rein geschieden werden solle, und mit Recht folgerte sie daraus, und weil der Herr nur den wegen anderer, die Ehe nicht aufhebender Gründe wider Gottes Willen Entlassenen die Wiederverheirathung verbietet, daß er dem unschuldigen Theil gleich dem durch den Tod Geschiedenen die Wiederverheirathung verstattet haben wolle. Außerdem schloß sie — wie Viele meinen, zu rasch — aus 1. Cor. 7, 15, daß der Apostel Paulus auch die bösliche Verlassung gleich dem Ehebruch als Ursache einer

Ehescheidung gelten lasse. So entwickelte sich die ältere Gesetzgebung der lutherischen Kirche dahin, daß sie wegen leichterer Gründe als Unverträglichkeit u. s. w. die Ehegatten zeitweilig trennte, aber nur auf kürzere Zeit und als Aussöhnungsmittel; daß sie auf eine Scheidung in Fällen des Ehebruchs und der böslichen Verlassung, aber auch nur in diesen, erkannte; und daß sie in den letzteren Fällen dem schuldigen Theil die Wiederverheirathung verbot, dem unschuldigen aber frei gab. Das ist die ganz allgemeine Ordnung: Diejenigen in der Richterschen Sammlung[1]) befindlichen Kirchen- oder Eheordnungen, welche auch andere Ehescheidungsgründe als Ehebruch und bösliche Verlassung, und bei solchen Geschiedenen die Wiederverheirathung zulassen, haben eben nie Gesetzeskraft erlangt. Die Praxis der Consistorialen mag wohl schon damals hin und wieder vom rechten Wege abgewichen sein, aber auch nicht, ohne sich gesetzlichem Tadel auszusetzen: „Es zeuget auch Davids Exempel", heißt es[2]), „im zweiten Buche Samuelis, Cap. 33, daß eine Ehe wohl kann verstattet und geschlossen werden zwischen solchen Personen, welche sich mit einander bei Leben ihrer vorigen Ehegemahlen berührt haben. Jus canonicum verbietet solche Ehe hart und ernstlich, aber in den reformirten evangelischen Consistoriis wird nach des Davids Exempel gemeiniglich gesprochen und die Schärfe juris canonici gemildert. Wenn aber Ehebruch nach Gebühr gestraft würde, wäre solche Frage nicht von Nöthen." Daneben sorgte die lutherische Kirche bekanntlich für kirchliche, mit Geistlichen und Canonisten besetzte Ehegerichte. Und in diesen Principien war sie so fest, daß selbst die Wiederverheirathung des unschuldigen Theils, obgleich sie sie geschehen ließ, ihr eine schmerzliche Sache war. Kam doch immer diese Heirath nur dadurch zu Stande, daß das göttliche Band einer anderen Ehe durch Sünde der Menschen zerrissen war. Es finden sich daher

[1]) R. II, 146. 467.

[2]) Lauenburg. KO. v. J. 1585. fol. 71.

Beiſpiele, daß lutheriſche Kirchenordnungen gebieten, ſolche Hochzeiten, da ein wegen Ehebruchs des anderen Gatten Geſchiedener wieder heirathet, nicht mit Oeffentlichkeit, als Freudenfeſte und mit den ſonſt bei Hochzeiten nach Landesſitte üblichen Luſtbarkeiten, ſondern in der Zurückgezogenheit und Stille zu begehen. Die Braunſchweig-Grubenhagen'ſche KO. v. J. 1581 ſagt [1]: „Es ſoll auch in ſolchen traurigen Fällen, da die andere Ehe erlaubt wird, die Hochzeit ohne alles öffentliche Gepränge und Freudenſolennitäten gehalten werden.“ Ebenſo die Goslar'ſche Conſiſtorialordnung vom J. 1555 [2]: „und in allen Fällen, da die andere Ehe erlaubt, ſoll die Wirthſchaft ohne alle öffentliche Gepränge gehalten werden.“ Noch ausführlicher und ſtrenger die Brandenburgiſche Viſitations- und Conſiſtorialordnung vom J. 1573 [3]: „Wenn ſich die unſchuldige geſchiedene Perſon wieder verehelichen will, ſoll ſie dem Pfarrer, darunter die Hochzeit geſchehen ſoll, den Scheidebrief, welchen ſie von unſerem Conſiſtorium erlangt, vier Wochen zuvor zeigen und ihm berichten, daß ſie ſich darauf mit einem Anderen ehelich verſprochen und Willens wäre, ſich vertrauen zu laſſen. Und ſoll der Pfarrer ſie nicht öffentlich aufbieten, ſondern ſich indeß ſonſt mit Fleiße erkunden und erforſchen, ob andere Verhinderniſſe da wären, deßhalb dieſe beiden Perſonen ſonſt nicht müßten zuſammengegeben werden. Fände er keine, ſoll die Hochzeit auf einen gelegenen Tag angeſetzt, und dazu etwa zwei Tiſche Freundſchaft neben dem Prieſter geladen werden, und die Traue im Hauſe ohne alle öffentliche hochzeitliche Gepränge geſchehen, auf daß Jedermann ſehe, daß dies nicht eine freie, ſondern eine Nothſache ſei, dadurch dem unſchuldigen Theil geholfen wird.“

Von dem Allen iſt man nun in neuerer Zeit weit genug abgekommen. Die kirchlichen Ehegerichte ſind an den meiſten Orten aufgehoben und die Eheſcheidungsſachen an die bürger-

[1] R. II, 455.
[2] Ebendaſ. S. 167.
[3] Ebendaſ. S. 377.

lichen Gerichte überwieſen. Der competirende Pfarrer erfährt officiell von einer in ſeiner Gemeinde vorſeienden Eheſcheidung Nichts; und meiſtens wird auch ein anderer Geiſtlicher nicht zugezogen; ein vom Geiſtlichen anzuſtellender Ausſöhnungs-Verſuch kommt daher ſelten vor, oder, wenn er vorkommt, erſt dann, wenn die Gatten durch ein längeres Proceßverfahren dermaaßen verbittert ſind, daß von einem Gelingen des Verſöhnungsverſuchs ſelten mehr die Rede iſt; die Eheſcheidungen liegen ſo vorzugsweiſe in den Händen der Advocaten; daneben hat man die älteren Beſtimmungen wegen der Eheſcheidungsgründe vollſtändig verlaſſen. Die ſchlaffe Humanität, die ihren entſittlichenden Einfluß auf das ganze Strafrecht geübt hat, die unſittliche Anſicht von der Ehe, die in derſelben nicht einen von Gott gemachten, ſondern einen menſchlichen, auf den mutuellen Contract der Ehegatten ſich gründenden Bund erblickte, und im weiteren Verfolge die Noth, das bittere Muß haben von jenen älteren Beſtimmungen hinweggetrieben. Ließ man die ſittlichen Eheverhinderungsgründe der alten Kirche einen um den anderen fallen, und machte die Eheſchließung in ethiſcher Beziehung immer leichter, ſo konnte es nicht fehlen, daß man eine Menge leichtſinnig geſchloſſener Ehen bekam, zumal da die ſentimentale und die mercantile Auffaſſung und Behandlung der Ehe im Volke immer mehr um ſich griff, uud es ward je länger je mehr unmöglich, der Maſſe nicht mehr zuſammen zu haltender Ehen gegenüber die alten canoniſchen Eheſcheidungsgründe aufrecht zu erhalten. Man deutete zunächſt an den betreffenden Worten des Herrn herum, gerade wie zu des Herrn Zeit die Schriftgelehrten an denen des Moſes. Wenn der Herr ausdrücklich unter dem die Ehe ſcheidenden Ehebruch nur den Ehebruch im eigentlichen Sinne, die πορνεία, verſtanden hatte, ſo dehnte man nun den Begriff des Ehebruchs auf Alles aus, was die Ehe factiſch aufhebt, auch auf die zur Verſagung der ehelichen Pflicht führende Abneigung eines Ehegatten gegen den anderen, bis hin zu dem Unglück, das einem Ehegatten unbequem macht, mit dem anderen fortzu-

leben. Und wenn das canoniſche Recht unter der malitiosa desertio nur das wirkliche Entweichen eines Ehegatten verſtanden hatte, ſo dehnte man dies nach allen Seiten, auch auf den beharrlichen Willen des einen Ehegatten, die Ehe nicht länger fortzuſetzen, aus. So ſind denn eine Reihe von Scheidungsgründen hinzugekommen, von denen das Wort des Herrn, ſeine Kirche und ihr canoniſches Recht nie etwas gewußt haben, noch je haben wiſſen können oder dürfen. Und wenn auch die Geſetzgebung vielleicht nirgends ſo weit gegangen iſt, wie das Preußiſche Landrecht, welches den Begriff der Ehe als eines puren menſchlichen Contracts unverholen proclamirt und die Eheſcheidung ausſprechen läßt ohne allen Grund, wenn nur beide Gatten in die Scheidung willigen, ſo iſt ſie doch allenthalben mehr denn zu weit gegangen; wo aber die Geſetzgebung die Schranken noch nicht weit genug weggebrochen hat, da hat die Praxis der Gerichte nachgeholfen; und wovor ſelbſt die Praxis der Gerichte ſich ſcheute, das haben die landesherrlichen Dispenſationen auf ſich genommen. Factiſch ſteht die Sache ſo, daß Jeder, der geſchieden ſein will, ohne große Schwierigkeit zur Scheidung gelangen kann; die Eheſcheidung hat jedes objective Maaß verloren, und iſt in das Ermeſſen geſtellt. Und nicht das allein! die urſprüngliche Geſetzgebung unſerer Kirche erlaubte im Gehorſam gegen des Herrn Wort nur dem aus canoniſchen Gründen geſchiedenen unſchuldigen Theil die Wiederverheirathung. Aber wie hätte die Humanität der modernen Zeit, die bekanntlich viel mehr „Liebe“ als der Herr Jeſus hat, ſolche „Härte“ über's Herz bringen können! Je mehr man die Scheidungsgründe vervielfachte, um ſo weiter dehnte man auch die Grenzen der Wiederverheirathungserlaubniß aus. Wegen Unverträglichkeit, wegen Unglücks, wegen freiwilligen Auseinanderlaufens Geſchiedenen wird ohne viel Beſchwerde die Wiederverheirathung geſtattet. Auch das alte Verbot, daß der aus canoniſchen Gründen geſchiedene ſchuldige Theil nicht wieder heirathen dürfe, wenigſtens nicht den Ehebrecher oder die Ehebrecherin, wird nicht mehr geachtet. Es kommt

nicht selten vor, daß der Ehebrecher mit der Ehebrecherin zum Altar geht. Wenigstens landesherrliche Dispensationen sind für dergleichen zu erlangen.

Dadurch ist aber die Kirche in die bedenklichste Lage versetzt. Man weiß freilich für diese moderne Gesetzgebung Manches anzuführen. Man sagt, der Herr rede in jenen Worten nur von den wahren Christen, aber nicht von den vielen todten Gliedern, die in der sichtbaren Kirche nothwendig immer seien, und während bei Jenen keine Ehescheidung vorkommen solle, sei sie bei Diesen „um des Herzens Härtigkeit" willen unvermeidlich. Gesetzt aber auch, diese Erklärung wäre richtiger als sie ist, so folgt doch daraus nimmermehr, daß die Kirche solche todte Glieder zu behandeln habe als wären sie rechte, und daß sie sich beeilen müsse, Diejenigen, welche die Scheidung ihrer Ehe nothwendig gemacht und sich dadurch als todte Glieder der Kirche erwiesen haben, sofort und als wäre gar Nichts vorgefallen, anderweit zu copuliren. Man sagt ferner, der Ausspruch des Herrn sei doch nicht ganz klar, und ein gleichmäßiger Ausspruch der Kirche liege nicht vor. Nun mag ja allerdings darüber gerechtet werden können, ob nicht der Herr überhaupt alle Ehescheidungen in der Kirche verbiete, oder ob er nicht überhaupt die Wiederheirath aller Geschiedenen, auch des unschuldigen Theils, untersage. Aber daß Er die Wiederheirath des schuldigen Theils, daß Er die Wiederheirath bloß „Entlassener", wegen anderer Gründe, als wegen Ehebruchs Geschiedener nicht wolle, liegt ganz klar in seinen Worten, und ist auch stets von der Kirche einhellig gehalten; erst der omnipotente Staat, das Werk der rationalistischen Büreaukratie, hat andere Gedanken darüber gehabt. Man sagt endlich, es sei einmal, wie die Sachen stehen, lediglich mit den canonischen Gründen nicht durchzukommen. Das ist leider zuzugeben, aber beweist nicht, daß Diejenigen, welche nothgedrungen zur Verhütung größeren Unheils geschieden werden mußten, auch sofort anderweit wieder copulirt werden müssen. Kurz, alle diese Argumente beweisen nur, daß, wie die Sachen liegen, eine

plötzliche Zurückführung der Scheidungen der Ehe auf die canoniſchen Gründe allein nicht ausführbar ſei. Die unſittliche Auffaſſung und Behändlung der Ehe hat zur Erleichterung der Eheſcheidungen geführt, und dieſe hat wieder auf größere unſittliche Behandlung der Ehe, auf unbeſonnene Eheſchließung, auf gewiſſenloſe Führung der Ehe zurückgewirkt, und aus dem Allen iſt es ſo weit gekommen, daß man nun nothgedrungen, wenn nicht Mord und Todtſchlag erfolgen, wenn nicht arme Kinder in die Verwahrloſung dahin gegeben werden ſollen u. ſ. w., auch aus anderen als canoniſchen Gründen ſcheiden muß, z. B. wegen abſoluter Unverträglichkeit, oder wegen Vergewaltigung eines Ehegatten durch den anderen, oder weil der Mann ein unverbeſſerlicher Trunkenbold iſt, und dergleichen. Davon alſo wird die Kirche abſtehen müſſen, daß ſie den ſtaatlichen Ehegerichten die ſofortige Rückkehr zu den canoniſchen Eheſcheidungsgründen abverlange, und wird es einſtweilen dem Staate überlaſſen dürfen, wie er dieſen Punkt wieder zurecht bringt; wobei der Staat freilich zu erinnern ſein wird, daß ſich die Sache von ſelbſt nicht macht, daß jede leichtfertige Auflöſung einer Ehe ein Dutzend anderer Ehen zu leichtfertiger Führung animirt und mit der Hoffnung auf baldige Auflöſung erfüllt, daß mit jeder leichfertigen Eheſcheidung der ſittliche Zuſtand des Volkes ſinkt, und daß mithin die Rückkehr zu den canoniſchen Eheſcheidungsgründen von Stunde an ernſtlich gewollt und auf ſolchen Weg ſchrittweiſe eingelenkt werden muß, wenn nicht das ſchon übergroße Uebel noch immer mehr wachſen ſoll. Ganz anders aber liegt die Sache mit der Wiedercopulation der Geſchiedenen. Sie iſt Sache nicht des Staats, ſondern ausſchließlich der Kirche. Hier liegt auch gar keine Nothwendigkeit irgend einer Art vor; daß eine beſtehende Ehe geſchieden werde, kann unter Umſtänden ein nothwendiges Uebel ſein, aber niemals das, daß die Geſchiedenen ſich in eine neue Ehe begeben, nachdem ſie die erſte nicht durchzuführen vermochten; was die Geſetzgebung und die Gerichte bewogen hat, die Erleichterung der Eheſcheidungen und die Geſtattung der

Wiederheirath für Geschiedene gleichen Schritt gehen zu lassen, ist Nichts als die jeder sittlichen Rücksicht baare Sentimentalität gewesen. Aber auf diesem Wege weiter zu gehen, verbietet des Herrn Wort durchaus. Daß die Kirche sündigt, wenn sie den wegen canonischer Gründe geschiedenen schuldigen Theil wieder copulirt, bedarf keiner Nachweisung. Aber von der Wiedercopulation Solcher, die wegen Unverträglichkeit, Unglücks und anderer nicht canonischer Gründe geschieden sind, gilt ganz dasselbe, da jeder wegen solcher Gründe Geschiedene als Einer anzusehen ist, der die Ehe nicht dem göttlichen Worte gemäß hinauszuführen vermocht hat. Allerdings wird bei diesen Ehescheidungen die Sache häufig so liegen, daß der eine Theil weniger schuldig ist als der andere, z. B. wenn eine Ehe aufgelöst werden muß, weil der Mann ein unverbesserlicher Trunkenbold ist. Aber ganz unschuldig wird man in diesen Fällen keinen Theil nennen können, da auch den weniger schuldigen Theil wenigstens der Tadel trifft, daß er, wenn nicht schon die Ehe leichtfertig geschlossen, wenigstens nicht die sittliche und christliche Aufgabe der Ehe zu lösen und den Gatten zu bekehren und zu bessern, vermocht hat. Bei allen Ehescheidungen dieser Art liegt immer die Sache so, daß die Ehe leichtfertig geschlossen und leichtfertig geführt ward, und daß, wenn auch den einen Theil die größere thathafte Verschuldung trifft, doch auch der andere Theil es an Liebe oder Geduld oder christlicher Weisheit oder geistlicher Einwirkung, kurz an der Erfüllung der christlichen Ehepflichten hat fehlen lassen. Und nun veranschauliche man sich, was die Kirche doch eigentlich thut, wenn sie solche Geschiedene wieder copulirt: sie nimmt von Personen, die das erste Ehegelübde nicht gehalten, sondern willkührlich zerbrochen haben, das zweite Ehegelübde als baare Münze entgegen, statt dieselben ihr Leben lang in eheloſem Stande um die Brechung des ersten Ehegelübdes büßen und so selig werden zu lassen; sie verkündet den göttlichen Ehesegen ohne Anstoß über Leute, die denselben bereits mit Füßen getreten oder wenigstens mißachtet und ihn so für sich in Gericht und Fluch verwandelt

haben, ohne eine Garantie haben zu können, daß ſie dieſes zweiten beſſer wahrnehmen werden; ſie verpflichtet mit pomphaften Worten Perſonen zur Treue bis in den Tod und durch Schmach und Noth, denen ſolche Treue eben zu ſchwer geworden iſt. Und das Alles thut ſie gegen das ausdrückliche Wort ihres Herrn: „Wer eine Entlaſſene freit, bricht die Ehe", das Wort des göttlichen Segens über dem Ehebruch ſprechend. Wahrlich, es iſt nicht möglich, daß die Kirche mit ruhigem Gewiſſen und ohne tiefes Erröthen die Hände von Ehebrechern und von Solchen, deren Ehe wegen leichtfertiger Führung aus nicht canoniſchen Gründen geſchieden iſt, mit dem Wort des Herrn Matth. 19, 6 zuſammen geben, und dabei ganz vergeſſen kann, was drei Verſe weiter geſchrieben ſteht; und daß dergleichen von ihr verlangt iſt, iſt eine der ſchmählichſten Zumuthungen, die ihr die Cäſareopapie und der Territorialismus je gemacht haben.

Um bei dem Wort ihres Herrn, um in der Wahrheit zu bleiben, um ſich nicht fremder Sünden theilhaftig zu machen, um nicht auf ihrer Lippe den Segen Gottes in Fluch zu wandeln, auch um dem Leichtſinn zu ſteuren, der Ehen ſchließt, auflöſt und wieder ſchließt, um durch Verſagung der Wiederehe ihre Glieder zur Heilighaltung der erſten Ehe anzuhalten, um durch die Erwägung, daß auf eine anderweite Ehe keine Ausſicht iſt, viele ſchwache Ehen zu ſtärken und vor unbedachter Trennung zu bewahren, — muß die Kirche gegen dieſe Verderbniß mit aller Macht reagiren. Sie muß zunächſt von den Staaten verlangen, daß ſie, wenn ſie auch um der Herzenshärtigkeit willen mit der Erſchwerung der Eheſcheidungen nur allmählig vorgehen, doch ſofort hinſichtlich der Erlaubniß zur Wiederheirath die volle Strenge eintreten laſſen, und die Gerichte anweiſen, bei Eheſcheidungen wegen canoniſcher Gründe nur dem unſchuldigen Theil, bei Eheſcheidungen wegen anderer Gründe aber keinem Theil die Wiederheirath zu geſtatten. Die Eheſcheidungen im nicht gerichtlichen, ſondern adminiſtrativen Wege aus landesherrlicher Macht, die ohnehin erſt ein neueres Ding ſind, werden dann

am beſten ganz aufhören, da bei ihnen niemals gerichtliche Unterſuchung eintritt und folglich auch nicht ermittelt und feſtgeſtellt werden kann, ob und welcher Theil etwa unſchuldig iſt. Sollen ſie aber aus irgend einem Grunde bleiben, ſo muß wenigſtens feſtgeſtellt werden, daß bei in dieſem Wege erfolgenden Scheidungen niemals und keinem Theil die Wiederheirath geſtattet werde. Wollen aber die Staaten auf eine ſolche Ausgleichung mit den Gewiſſensforderungen der Kirche nicht eingehen, ſo iſt die Kirche nicht blos berechtigt, ſondern durch das Wort ihres Herrn verpflichtet, ihrer Seits den einzelnen Eheſcheidungsfall zu cognoſciren, und in ſolchen Fällen, wo die ſtaatlichen Ehegerichte gegen das Wort des Herrn und das conſtante Recht der Kirche die Wiederverheirathung erlaubt hatten, die Ertheilung der Copulation zu verſagen. Jeder Paſtor iſt in ſeinem Rechte, wenn er ſich weigert, Solche, die nicht wegen Ehebruchs und malitiosa desertio im genauern Sinne mit Anerkennung ihrer Unſchuld geſchieden ſind, wieder zu kopuliren; und kein Kirchenregiment wird gegen Matth. 19, 9 das Recht haben, ihn dennoch zur Copulation anzuhalten oder einem anderen ſich willig findenden Paſtor zu erlauben, daß er an Stelle jenes Weigernden copulire. Daß der Paſtor außer Verantwortlichkeit ſei, wenn das Gericht die Wiederheirath erlaubt hat, weil dann die etwaige Schuld auf das Gericht falle, iſt eine blinde Rede. Das erſte Geſetzbuch, auf welches ein Paſtor verpflichtet iſt, iſt Gottes Wort, und wenn er ſein Amt gegen Gottes Wort thut, hilft's ihm Nichts, daß er Mitſchuldige habe; im Gegentheil macht er ſich dann nur fremder Sünden theilhaftig.

Die elterliche Einwilligung bei Schließung der Ehen forderte ſchon nicht bloß das moſaiſche 2 Moſ. 22, 17, ſondern ſelbſt das heidniſche römiſche und germaniſche Recht. Es liegt ja auch ſo tief in der Natur und iſt ſo ganz in dem Kindesverhältniß einer Seits und in der Zucht und Keuſchheit anderer Seits gegründet, daß nicht die Kinder ſich ſelber, ſondern die Eltern die Kinder zuſammen geben und ihnen Häuſer bauen. Man kann gewiß ſagen, daß eine ohne

die elterliche Einwilligung geschlossene Ehe schon daran eine höchst bedenkliche Mitgift mitbekommt. Dazu kommt nun bei der kirchlichen Einsegnung der Ehe noch weiter, daß die Kirche doch ohne Frage sehr Bedenken tragen muß, auf eine Ehe unter Gebet den Segen Gottes zu legen, wenn nicht vor allen Dingen die Eltern mit beten und segnen, sondern vielleicht gar fluchen. Daher hat denn auch die christliche Kirche von Anfang her die elterliche Einwilligung gefordert, wie uns schon die oben angeführten Worte Tertullian's [1]) zeigen: „nam nec in terris filii sine consensu patrum rite et jure nubent.“ Dabei ist die Kirche lange geblieben. Erst seit dem 13ten Jahrhunderte hatte die Anwendung des Sacramentsbegriffs auf die Copulation eine größere Geringschätzung des Moments der elterlichen Einwilligung zur Folge; man achtete sie für minder wesentlich zur gültigen Schließung einer Ehe, und kam so dahin, daß man auch das heimliche, ohne Vorwissen der Eltern geschlossene Verlöbniß für gültig nahm, und demnach bestehende Ehen, wegen eines früheren heimlichen Verlöbnisses eines der Ehegatten mit einem Anderen, trennte, was natürlich sehr bedenkliche Proceduren zur Folge hatte. „Da stund der Official Recht und Brauch“, schreibt Luther [2]), „und urtheilte, das erste heimliche Verlöbniß sollte eine rechte Ehe sein vor Gott, und die andere ein öffentlicher Ehebruch. Da fuhren sie denn zu, und zerrissen die andere Ehe, und geboten das erste heimliche Verlöbniß zu halten, sie hätten gleich zehn Kinder mit einander in der öffentlichen Ehe, und ihr Erbe und Güter zusammen gemengt. Es mußte von einander, und Gott gebe, der erste Verlobte wäre vorhanden und spräche sie an, oder wäre anderswo, ob er gleich anderswo sich auch verehelicht hätte, und sie nimmermehr haben wollte.“ Gegen diese und andere Mißbräuche schrieb Luther im Jahre 1530 seine Schrift von Ehesachen [3]), in welcher er räth, heimliche, d. h. „hinter Wissen

[1]) Aus uxor. II, 9.
[2]) Werke, Walch. Ausg. X, 899.
[3]) A. a. O.

und Willen derjenigen, so die Oberhand haben und die Ehe zu stiften Recht und Macht haben, als Vater, Mutter und was an ihrer Statt sein mag", geschlossene Verlöbnisse nicht gelten zu lassen, also auf Grund derselben, d. h. ohne elterliche Einwilligung, nicht zu copuliren. Auf Grund dieser Schrift Luthers entwickelte sich das Kirchenrecht unserer Kirche an diesem Punkte. Wir übergehen dabei als Ausnahmen, daß einzelne Kirchenordnungen, sich an das römische Recht anschließend, nur für die noch unter väterlicher Gewalt befindlichen Kinder die elterliche Einwilligung fordern. Eben so übergehen wir die Frage: was mit einer Ehe anzufangen, die auf Grund eines ohne Wissen und Willen der Eltern vorgenommenen Verlöbnisses erschlichener Weise rite geschlossen worden? Manche Kirchenordnungen geben bekanntlich für solche Fälle den Eltern das Recht, auf gerichtliche Annullation solcher Ehe anzutragen, und selbst die Smalcaldischen Artikel sprechen sich in diesem Sinne aus: „so ist dies auch unrecht, daß insgemein alle Heirath, so heimlich und mit Betrug ohne der Eltern Vorwissen und Bewilligung geschehen, gelten und kräftig sein sollen". Es ist bekannt, daß das Tridentinische Concil diesen Rechtsgrundsatz anathematisirt hat [1]). Andere Kirchenordnungen begnügen sich, auf solche Erschleichung der Copulation Strafen zu setzen. Wir aber dürfen diese Frage hier übergehen, weil sie gar nicht practisch wird, wenn man thut, was recht ist, nämlich ohne elterliche Einwilligung nicht copulirt. Das Gute haben unsere büreaukratischen Zeiten, daß dergleichen Erschleichungen nicht vorkommen können, wenn man ernstlich will, daß sie nicht vorkommen sollen. Sehen wir hievon ab, so geben uns folgende Stellen an, was an diesem Punkte das gemeine lutherische Kirchenrecht setzte: „Dieweil Gott in seinem Worte den Eltern und demnach auch denen, so der Eltern Stelle vertreten, auferlegt, daß sie sollen ihre Kinder aussteuern und verehelichen, Jerem. 29, 1. Cor. 7, und überdies den Kindern im vierten Gebot befohlen

[1]) Sess. XXIV, cap. I.

hat, Vater und Mutter zu ehren; derwegen ſollen weder Töchter noch Söhne, wes die auch Alters ſeien, mit Niemandem ohne Wiſſen und Bewilligung ihrer Eltern, als Vaters und Mutter, und wo die verſtorben, des Großvaters und der Großmutter, ſich verloben, ungeachtet ob gleich viele Zeugen dabei mit an und über geweſen. Denn heimliche Verlöbniſſe ſein und heißen wir mit Luthero, welche da geſchehen hinter Wiſſen und Willen Derjenigen, welche die Ueberhand und daher die Ehe zu ſtiften Recht und Macht haben, als da ſein Vater, Mutter und was an ihrer Statt ſein mag. Und mit Dieſem ſtimmen alle natürliche und Kaiſerrechte, haben auch alle Väter und chriſtliche Concilia aus Gottes Wort gleichfalls geſchloſſen und gehalten, dabei wir auch bleiben." — „Und was wir allhie von der Kinder Gehorſam in Eheverpflichtungen geſagt, das wollen wir auch gleicher Geſtalt von elternloſen Kindern und Waiſen, auch den Wittwen gegen ihre ordentlichen Vormünder und nächſte blutsverwandte Freunde verſtanden und gemeint haben." — Darum, wenn Perſonen ſich zur Copulation melden, „ſoll ſich der Pfarrherr fleißig erkundigen, ob auch ſolche Eheberedung mit Wiſſen und Willen beiderſeits Eltern, oder da dieſelbigen mit Tode abgegangen wären, mit Wiſſen und Willen der nächſten Freundſchaft und Vormünder geſchehen ſei" [1]). Es wird alſo von den Beſtimmungen des römiſchen Rechts, welches nur dem Vater oder dem Vormund das Einwilligungsrecht einräumt, abgeſehen, und wie des Vaters ſo der Mutter, und falls dieſe geſtorben, ſelbſt der Großeltern Zuſtimmung begehrt, mithin an die Stelle des blos rechtlichen Geſichtspunktes der ſittliche geſetzt. „Denn", ſagt Luther [2]), „wer wollte das billigen, daß ich eine Tochter hätte auferzogen mit ſo viel Koſten und Mühe, Sorge und Gefahr, Fleiß und Arbeit, und hätte alle mein Leben mit Leib und Gut daran gewagt ſo viele Jahre, und ſie ſollte mir nicht beſſer verwahrt ſein,

[1]) Lauenb. KO. v. J. 1585, fol. 68, 69, 248.
[2]) A. a. O. S. 897.

denn als wäre ſie meine Kuh, im Walde verirrt, die ein jeglicher Wolf möchte freſſen. Alſo auch, ſollte mein Kind da frei ſtehen, daß ein jeglicher Bube, der mir nicht bekannt oder vielleicht auch mein Feind geweſen, Macht und einen freien Zutritt hätte, mir dieſelbe heimlich abzuſtehlen, und hinter meinem Wiſſen und Willen dahin nehmen? Iſt doch Niemand, der ſein Geld und Gut wollte ſo frei offen ſtehen laſſen, daß es nehme, wer am erſten dazu käme. Nun aber nimmt mir der Bube nicht allein mein Geld und Gut, ſondern mein Kind, das mir ſauer worden iſt zu erziehen, und kriegt dazu mein Gut und Geld mit der Tochter; muß ihm alſo lohnen, und für das Leid und Untugend, an mir begangen, meinen Erben laſſen ſein im Gut, das ich mit Mühe und Arbeit erworben habe. Das heißt freilich Bosheit mit Ehren belohnt; das heißt Thür und Thor aufgethan und Raum gegeben, Leid und Schaden zu thun. Und ob's zuweilen gerathen mag, daß ein frommer Geſelle ſei, da es wohl angelegt wird, ſo iſt aber damit einem Buben gleichwohl, als einem Frommen Raum und Recht gegeben, ſolche Bosheit wider mich zu üben, an dem es alle verloren iſt." Ferner wird die elterliche Einwilligung nicht bloß dann verlangt, wenn die Kinder noch minderjährig oder unter beſtimmten Jahren ſind, ſondern ſtets „wes Alters ſie auch ſeien", denn „es iſt männiglich chriſtliches und ſonſt ehrbares Verſtandes kund und offenbar, daß die Ehrerbietung und Gehorſam der Kinder gegen ihre Eltern von Anfang menſchlicher Natur als ein natürlich, ewig und unwandelbar Recht eingebildet iſt" [1]); Kinder bleiben in ſittlicher Beziehung Kinder, ſo lange die Eltern leben, und es kann der Kirche bei älteren Kindern nicht weniger als bei jungen daran liegen, daß ſie nicht durch die Ertheilung des Eheſegens unmittelbar den Unfrieden in die Familien trage. Endlich wird vom Vorhandenſein der elterlichen Einwilligung die Gewährung der kirchlichen Einſegnung abhängig gemacht. Anderer Seits

[1]) Calenb. KO. v. J. 1569. S. 274.

aber wird vorgesehen, daß, wenn Eltern oder Vormünder die Einwilligung aus verwerflichen Gründen versagen, der elterliche Consens gerichtlich supplirt werden kann: „Weil aber viele Eltern, Freunde, und fernerab die Vormünder oft ihrer Macht und Gewalt über ihre Kinder, Freunde und Mündlinge in Eheverpflichtungen zur Unbilligkeit schwerlich mißbrauchen und etwa sich nicht um ihre Kinder und Mündlinge zur gebührenden rechten Zeit, sie wie billig zu verheirathen, annehmen; oder, wenn die Kinder und Mündlinge um Erlaubniß mit ehrlichen und unverweislichen Leuten sich in Ehehandel einzulassen oder zu befodern, sie dazu freundlich ersuchen und bitten, nirgend finden noch zur Billigkeit bewegen lassen, sondern ohne alle erhebliche redliche Ursachen keinen richtigen Bescheid von sich geben wollen, sondern die Ihren wider ihre Pflicht wissentlich versäumen, sollen in solchen Fällen die Kinder und Mündlinge für sich selbst ihres Gefallens nicht wirklich verfahren, sondern gänzlich die Eheverpflichtung so lange anstehen lassen, bis sie bei ihrem Seelsorger um Beistand und Rath Ansuchung gethan, ihre Eltern, Freunde und Vormünder, eines Bessern zu berichten und die Ehe zu befördern und darin zu willigen, unterwiesen haben. Und wo auch dies unfruchtbar sein würde, soll die Sache an unser Consistorium gelangen, die Parten allerseits durch das klagende Theil dazu citirt, und mit Fleiß Erörterung darin nach Gebühr geschehen, und endlicher Bescheid erfolgen." [1])

So waren alle sittlichen Interessen gewahrt. Die neuere Gesetzgebung aber hat auch dies gelockert. Sie hat mindestens die elterliche Einwilligung nur für minderjährige und noch unter der väterlichen Gewalt stehende Kinder gefordert, für großjährige Söhne aber und für bereits verheirathet gewesene, aber verwittwete Töchter unnöthig erklärt. Es leuchtet ein, daß die Kirche weder in diese rein vermögensrechtliche Auffassung des Verhältnisses der Kinder zu den Eltern eingehen, noch sich darauf einlassen kann, durch Ertheilung des

[1]) Lauenb. KO. fol. 69.

Eheſegens möglicher Weiſe den Unfrieden zwiſchen Kinder und Eltern zu werfen, oder den Ungehorſam der Erſteren gegen die Letzteren zu unterſtützen. Die Kirche ihrer Seits wird alſo die elterliche Einwilligung nach alter Weiſe als eine Bedingung der Ertheilung der Copulation feſthalten müſſen, wenn ſie nicht wiederum in die Gefahr kommen will, ſich fremder Sünden theilhaftig zu machen.

Die Copulation ſetzt voraus, daß die zu copulirenden Perſonen einander zur Ehe begehren und die Ehe verſprochen haben. Es iſt dieſe gegenſeitige Willigkeit die nothwendige ſubjective Seite der Eheſchließung, deren Berechtigung von den lutheriſchen Kirchenordnungen ſo vollſtändig anerkannt wird, daß ſie häufig den Eltern und Vormündern verbieten, ihre Kinder oder Mündel wider ihren Willen und Neigung zu verheirathen, „denn weil die Ehe eine göttliche Zuſammenfügung eines Mannes und eines Weibes iſt, und aus bedenklichen vernünftigen Urſachen das Kind oder Mündling ſich zu der angedrungenen Perſon nicht begeben kann, ſo befindet ſich's damit, daß nicht in menſchlicher Macht ſtehe, die Herzen und Gemüther zu ändern. Derhalben, ſagt Lutherus, thut der Vater mit ſolchem gewaltſamen Zwingen Unrecht als ein Teufel und Tyrann, und nicht als ein Vater“ [1]). Somit geht der Copulation naturgemäß die Verlobung voraus. Verlobungen hat es daher auch immer gegeben, und giebt es noch. Aber ſehr weit weichen die jetzigen Vorſtellungen von den früheren darüber ab, was die Verlobung gelte, und wie ſie gültig geſchehe. Da in der Verlobung das ſubjective Moment der Ehe heraustritt, ſo iſt Richter [2]) allerdings zuzugeben, daß ſie ein Contract, oder richtiger eine Vereinbarung ſei, aber keineswegs iſt ihm zuzugeben, daß ſie nichts als ein Contract ſei und ganz auf gleicher Linie mit anderen Contracten ſtehe, welche lediglich Mein und Dein betreffen. Bei dieſer einſeitigen Beachtung des rechtlichen Moments

[1]) Lauenb. KO. v. J. 1585, fol. 70.
[2]) Kirchenrecht S. 562.

kommt das prävalirende, das ſittliche Moment dieſes Verhältniſſes nicht zu ſeinem Rechte. Da das Eheverſprechen immer darauf gerichtet iſt, daß die beiden Perſonen mit einander für ihr ganzes Leben in einen von Gott geordneten Stand und unter ein göttliches Segenswort treten wollen, greift die Bedeutung des Ehegelöbniſſes und der dadurch verpfändeten Treue immer weit über das Maaß der bei jedem anderen Contracte eintretenden Verpflichtung hinaus; das Ja, nicht allein der Copulation, ſondern ſchon des Verlöbniſſes, tritt in unläugbare Verwandtſchaft mit dem Eide, und wer es muthwillig bricht, hat es ſchwerere Sünde. Das fühlt ſich auch nicht allein jeder Unbefangene heraus, ſondern es zeigt ſich auch ſofort an den Strafen, welche dem willkürlich zerriſſenen Verlöbniſſe von ſelbſt folgen. Ehre bringt ſolche Zerreißung Keinem; Treu und Glauben wird man bei ſolchem Zerreißer ſchwerlich vorausſetzen; dem weiblichen Theile iſt ſolche Zerreißung meiſt der Ruin des zeitlichen Glücks und ein tiefer Seelenſchade zugleich, dem männlichen mindeſtens das Letzte, und darüber beiden ein Brandmal am Gewiſſen. Dazu kommt die Verlegenheit in welche die Kirche geräth, wenn ein ſolcher Zerreißer mit einer Anderen vor den Altar tritt, und die Kirche auf ein Ja von denſelben Lippen, die unlängſt Gott ein Ja gelogen haben, das Segenswort Gottes ertheilen ſoll.

Dieſe ſittliche Seite der Sache haben die lutheriſchen Kirchenordnungen in's Auge gefaßt. Die laſſen das Verlöbniß Etwas gelten, ſo Viel gelten, daß ſie es in Aehnlichkeit mit der Copulation, mit der Ehe ſelbſt ſetzen; ſie bringen es ſo ſehr in Analogie mit der Ehe, daß manche Kirchenordnungen [1]) einem Verlobtgeweſenen die Ehe mit den Verwandten des verſtorbenen Verlobten gerade in denſelben Graden verbieten, in welchen die Ehe mit den Verwandten der verſtorbenen Frau verboten iſt. Dieſe ihre ernſte ſittliche Anſchauung vom Verlöbniß, als von einer verſprochenen Ehe,

[1]) Kalenb. KO., S. 305.

bethätigt ſich dadurch, daß nach ihnen das Verlöbniß ein förmliches ſein muß; daß es, wenn es in gültiger Form geſchehen iſt, verbindet; daß es dann, weil es noch nicht Ehe iſt, zwar unter allen Umſtänden wieder gelöſt werden kann; aber nicht in Eigenmacht, ſondern gerichtlich, und nicht ohne Beahndung des Leichtſinnes. Die Form, welche ſie der Verlobung geben, beſteht darin, daß dieſelbe öffentlich, d. h. mit Wiſſen und Willen der Eltern und Vormünder, und außerdem im Beiſein etlicher Zeugen geſchehen ſoll. — „Daß ſich die Kinder nicht ehelich verſprechen noch verloben ſollen, ohne ihrer Eltern Willen, oder derjenigen, die an der Eltern Statt ſind." — Sondern „der Eheſtand ſoll mit öffentlicher Deſponſation im Beiſein chriſtlicher, ehrlicher Leute angefangen werden, und ſollen hiemit alle heimlichen Verlöbniſſe abgethan und aufgehoben ſein" [1]). Wo dieſe Form nicht erfüllt war, galt eine Eheverſprechung nicht für völlig. Dieſe Beſtimmung hatte den höchſt wichtigen Vortheil, daß das Verhältniß des Verlöbniſſes daran ein objectives Merkmal der Erkennbarkeit gewann, daß nun einer Seits die Kirche wußte, wann ſie ein Verhältniß von Mann und Weib als wirkliches Verlöbniß anzuſehen hatte, und daß anderer Seits die Verlobten, namentlich der leicht betrogene weibliche Theil, wußten, ob ihnen die Ehe wirklich und gültig verſprochen war, oder nicht. Wenn aber eine Eheberedung in jener Form vorgegangen war, ſo galt ſie dann auch nicht mehr als eine Privatſache, ſondern als ein unter öffentlichen Rechtsſchutz geſtelltes objectives Verhältniß, durfte dann nicht willführlich ſondern nur aus Gründen, und nicht in Eigenmacht, ſelbſt nicht aus Einwilligung beider Verlobten, getrennt, ſondern mußte ordentlich gerichtlich geſchieden werden. „Wenn aber rechtmäßige Eheverlöbniſſe und Sponſalia celebrirt ſind, ſo ſind die Perſonen wegen geſchehener Obligation nicht mehr frei, ſondern die Ehe zu vollziehen ſchuldig, ſo fern ſie nicht

[1]) Pomm. Agende v. J. 1568, S. 196. Pomm. KO. v. J. 1563, S. 43.

rechtmäßig durch Erkenntniß des geiſtlichen Gerichts davon entbunden werden“ [1]). Man wollte ſchon vom Verlöbniß nicht zugeben, daß es ein bloßer Contract und als ſolcher durch bloße Zuſtimmung der Betheiligten aufhebbar ſei, mit Recht den entſittlichenden Einfluß ſolcher Verſtattung fürchtend. Daher ward es ſehr hart beſtraft, wenn ein Verlobter, ehe ſein erſtes Verlöbniß gerichtlich getrennt war, ſich anderweit verlobte. „Auch wollen wir, daß nicht ungeſtraft bleibe die Leichtfertigkeit, da oft nach gehaltenem und geſchloſſenem, ordentlichen Verlöbniß ein Theil das andere ohne Urſach, nur aus Wankelmuth, unerkanntes Rechtes aufwirft und die Ehe wiederum abſagt, und wegen anderes größeres Ehegeldes, Nutzens oder Freundſchaft, und dergleichen zu erlangen, mit Anderen ſich einläßt. Ein Solcher ſoll ſeinem Verbrechen nach geſtraft, und wo es alſo damit gethan, auch des Landes verwieſen werden. Denn was Gott ordentlicher Weiſe zuſammengefügt hat, ſoll dermaaßen nicht aus menſchlicher Leichtfertigkeit zerſtört und zertrennt werden“, [2]) oder, wie es an einer anderen Stelle, die alle Momente zuſammenfaßt, heißt: „Nachdem wir erfahren wie man bisweilen unter unſeren Unterthanen in Eheſtiftung gar gefährlich und unordentlich gehandelt, alſo daß nach dem einmal beſchloſſenen Ehehandel der eine Theil dem anderen ſeines Gefallens wiederum abdanken laſſen, dadurch dann dieſem chriſtlichen Stande eine Schmach angehängt, und die Conſcientien an den Perſonen, ſo mit einander ehelich verſprochen ſein, verwundet und beſchwert werden, ſo wollen wir demnach ſolch' leichtfertiges und unbedachtes Vorhaben hiemit ernſtlich verboten und einen Jeden gewarnt haben, daß er ſammt den Seinen ſolche hochwichtige Händel mit wohlbedachtem Rath ſeiner Freunde, Paſtor und Seelſorger vornehme, und durch dieſelben die Perſonen, ſo ehelich werden ſollen, Gemüth, Willen und Zuneigung gegen einander fleißig erkunde und

[1]) Lauenb. KO. fol. 249.
[2]) Pomm. Agende S. 196.

erfrage, ob Eins zum Andern Luſt und Liebe habe, damit wir keine unverlobte und unverknüpfte Perſonen zum Eheſtand bringen wollen, nachdem ſolche gezwungene Ehe ſelten wohlgerathen, und was darnach durch Unterhandlung und Gezeugniß ſolcher frommer, ehrlicher Leute beſchloſſen und verabſchiedet wird, darauf ſich auch die Herzen des Bräutigams und Braut zuſammen thun, und vor Gott ehelich verbinden, das ſoll und muß für eine göttliche Ehe gehalten werden, darauf auch der chriſtliche Kirchgang und öffentliche Einſegnen und Gezeugniß des Predigtamts folgen ſoll. So ſich hierinnen Jemand vergreifen würde, derſelb ſoll, Anderen zum abſcheulichen Exempel, ernſtlich geſtraft werden, und nicht deſto weniger der Eheſache halber unſeres Conſiſtorii Erkenntniß erwarten. Es ſoll auch in den Matrimonialcontracten oder Eheſtiftungen keine Pön oder Bürgſchaft für den Widerruf oder Reukauf, als in Kaufhändeln gebräuchlich, ernannt oder aufgeſetzt werden, ſondern was einmal abgeredet, ſtät und feſt bleiben". [1]) Wird aber Scheidung eines Verlöbniſſes bei den Gerichten beantragt, oder von einem Verlobten wider den andern wegen verſagter Vollziehung der verſprochenen Ehe geklagt, ſo behandelten zwar die geiſtlichen Gerichte das Verlöbniß mit Recht nicht wie eine Ehe. Vielmehr trennten ſie das Verlöbniß nicht allein, wenn ein Theil dem anderen wirklich treulos geworden war, ſondern auch wenn beide Theile einſtimmig die Auflöſung beantragten, ja auch auf Inſtanz eines Theils, und zwar ſchon wegen Unluſt eines Theils, wegen Erkrankung oder Verarmung eines Theils u. ſ. w. Es konnte ja allerdings nicht nützen, die Ehe zu erzwingen; und es kam daher auch ſelten vor, daß die Gerichte zur Erfüllung der Ehe mit Zwang anhielten, was nur dann geſchah, wenn ein Theil vom anderen durch Trennung des Verlöbniſſes gröblich beleidigt und geſchädigt war. Wohl aber ſtrafte man die an der Zerreißung eines Verlöbniſſes Schuldigen ernſtlich, und zwar, wie die obige Stelle aus der Lauenburger KO.

[1]) Hoyaſche KO. v. J. 1581, S. 202.

zeigt, ſchon die Leichtfertigkeit, vollends aber den factiſchen Treubruch, der vielfältig dem Ehebruch gleich behandelt ward. „Dem Eheſcheiden von wegen des Ehebruchs wird gleich geachtet, wenn Einer recht und redlich mit Einer öffentlich verlobt iſt, und ehe er denn beigelegen, ſich mit einer anderen vertrauen läßt und die beſchläft, oder vermeintlich mit ihr ehelich beilegt, der Meinung, von der erſten dadurch ledig zu werden. Ein Solcher ſoll als ein Ehebrecher gegen der erſt Vertrauten gehalten, und durch das Conſiſtorium zur Pönitenz gedrungen — werden". [1]) Da waren alle ſittlichen Momente ſicher geſtellt; es war dem unſittlichen und entſittlichenden Unfug leichtfertiger, mehrmaliger Verlobungen geſteuert; es war auch im Fall der Zerreißung eines Verlöbniſſes dafür geſorgt, daß durch Strafe Sühne geſchah, ſo daß die Kirche einen geſchiedenen Verlobten mit freiem Gewiſſen zur anderweiten Copulation annehmen konnte.

Ja, manche Kirchenordnungen gehen in der Sorge, den ſittlichen Charakter des Verlöbniſſes hervorzuheben und zu wahren, ſo weit, daß ſie außer der elterlichen Einwilligung in die Verlobung und außer dem Beiſein etlicher Zeugen auch die Gegenwart des Geiſtlichen bei derſelben fordern, und aus ihr, wenn nicht einen gottesdienſtlichen und liturgiſch geordneten, ſo doch einen kirchlich amtlichen, einen paſtoralen und Gebetsact machen. „Der Eheſtand ſoll mit öffentlicher Deſponſation und Gebet im Beiſein etlicher ehrlicher Menſchen, als Zeugen angefangen werden. Wenn nun die Perſonen alſo ordentlich auf vorhergehendes Gebet mit der Eltern oder Vormünder und ihrer eigenen Bewilligung in den Kirchen, oder in den Häuſern, in Gegenwart ehrlicher Männer und Zeugen im Namen der heiligen Dreifaltigkeit verlobt ſein, ſo mögen ſolche Verlöbniß nicht wieder getrennt werden". [2]) In manchen Gemeinden Mecklen-

[1]) Goslarſche Conſiſt.-Ordn. R. II., 166.

[2]) Mecklenb. KO. v. J 1602, fol. 132. Ebenſo Lüneb. KO. v. J. 1598, fol. C., IV. Lüneb. KO. v. J. 1643, S. 138.

burgs hat ſich auch dieſer Gebrauch der Verlobung vor dem Prediger bis heute her erhalten. Man hat gegen die Vollziehung der Verlobung unter Aſſiſtenz des Geiſtlichen wohl die Befürchtung geltend gemacht, daß dann manche alſo Verlobte geneigt ſein möchten, die Verlobung für die Copulation zu nehmen. Und daß dieſe Befürchtung nicht ſo ganz grundlos iſt, wie Daniel[1]) meint, beweiſt doch nicht allein die Geſchichte der ſogenannten Sponsalia de praesenti im Mittelalter, die urſprünglich Verlobungen waren, aber ſich allgemach die Bedeutung der Copulation errangen, ſondern auch folgende Stelle[2]): Es „ſollen die Paſtoren Niemanden vertrauen, wie bisher geſchehen iſt, auf den Verlöbniſſen, daraus großer Uebelſtand und ärgerliches Weſen erfolgt iſt, daß die Perſonen ſich zuſammen gefunden, ehelich mit einander gelebt, die Braut gleichwohl in den Haaren umgegangen und oft Kindbette gehalten, ehe die Hochzeit geworden, und ſie dem Bräutigam ins Ehebette geworfen iſt worden.“ Dagegen iſt Daniel unbedingt ſo Viel zuzugeben, daß die Sache an ſich ihr Heilſames und Ehrwürdiges hat, und daß die Mißverſtändniſſe ſich durch vorſichtige Behandlung fern halten laſſen, nämlich wenn man in der Form nicht zu Viel thut, es beim Gebet bewenden läßt, und von dem Verloben „im Namen der heiligen Dreieinigkeit“ lieber abſieht.

Geſetzt aber, dieſe alten Kirchenordnungen hätten hierin Zuviel gethan, ſo haben dagegen die moderne Praxis und Geſetzgebung auch hier wieder nur ein entſchiedenes Zuwenig aufzuweiſen. Wer mag es ſich verhehlen, daß das Gebiet der Eheberedungen und Eheverſprechungen der Willkühr, dem Leichtſinn und der Schlechtigkeit des ſubjectiven Gelüſts und Beliebens zum ewigen und zeitlichen Schaden vieler Tauſende zum Raube geworden iſt? oder wer möchte läugnen, daß hieran Kirche und Staat mitſchuldig ſind, indem ſie von der alten ſittlichen Anſchauung abfielen, und die Verlobung aller-

[1]) Cod. Liturg. II, 325.
[2]) Lauenb. KO. fol. 249.

dings als einen bloßen Contract zwiſchen Privaten zu behandeln anfingen? Die Praxis iſt darin vorangegangen, und die Geſetzgebung iſt getreulich nachgefolgt. Seit die ſentimentale und laſcive Behandlung der Ehe aufgekommen, ward es Mode, ſich ohne die bisher geſetzlichen Formen zu verloben. Man wollte eben nicht förmlich verlobt ſein, um ohne Umſtände wieder auseinander laufen zu können; es war ſo nett, ſich einmal verloben, aber zum Zuſammenhalten im Leben und Sterben fehlten dem Verhältniß von vorn herein Ernſt und ſittliche Kraft; es war auch ſo intereſſant, im Verlieben und Verloben das variatio delectat zu probiren. Kurz, zunächſt in den höheren Ständen, kam die Verlobung vor Zeugen und vollends unter Aſſiſtenz des Predigers ab; die Verlobungskarten kamen dagegen auf; und das „Zurückgehen der Partieen" ward Mode. Als die Gerichte dieſe um ſich greifende Praxis ſahen, wurden ſie unſicher, ob ſie ſolche Verlöbniſſe, die allerdings öffentlich dafür gegolten hatten, aber denen die bisher geſetzliche Form der Schließung fehlte, für gültige Verlöbniſſe anzuſehen hätten oder nicht. Etliche Gerichte meinten, man müſſe die Sache anſehen und ſie in Betracht der gewandelten Lebensgewohnheiten gleichwohl als gültige Verlöbniſſe behandeln; andere Gerichte meinten, das Geſetz gelte und dieſe Verlöbniſſe ſeien für ungültig zu achten, weil ihnen die geſetzlich vorgeſchriebene Form fehle; die Geſetzgebung ſollte helfen. Die Geſetzgebung aber, ſtatt die vernachläſſigte Form wieder herzuſtellen und wenn dann in aller Form geſchloſſene Verlobungen ohne richterliche Concurrenz getrennt wurden, zu ſtrafen oder, wenn ſich wirklich die alte Form nicht wieder herſtellen ließ, eine neue Form zu ſetzen und auf dieſe zu halten, — machte ſich die Sache leicht, hob die Form ganz auf, und erklärte das Förmliche der Verlobung überhaupt für unnütz. „Zum Abſchluß von Eheverlöbniſſen iſt nichts weiter erforderlich, als die gegenſeitig beſtimmt und ausdrücklich, entweder mündlich oder ſchriftlich abgegebene Erklärung der beiden Betheiligten, eine Ehe ſchließen zu wollen. Es genügt ſonach eine jede ernſtliche und unbedingte Annahme eines

Heirathsantrags, ohne daß es eines förmlichen Actes der Verlobung und einer Zuziehung von Zeugen zu demſelben bedarf“ [1]). Durch dieſe negative Geſetzgebung ward aber das Verderben ſofort auch in das Volk hinein getragen. Das Volk hatte bisher, unbekümmert um die verlotterten Gewohnheiten der höheren Stände, an der alten Form des Verlöbniſſes feſtgehalten, ja es hatte außerdem noch andere nicht im Geſetz, ſondern in der Sitte begründete Formen der Beſiegelung des Verlöbniſſes gehabt, z. B. gegenſeitige Beſchenkung mit einem Geſangbuch und dergleichen. Kaum waren indeſſen nach Emanation jener Verordnung etliche Verlöbnißſachen bei den Gerichten anhängig geworden, als es dem Volke practiſch klar werden mußte, daß Förmlichkeit des Verlöbniſſes das Verlöbniß nicht mehr ſchütze, und die formlos und ohne Umſtände ſelbſtwillig zerriſſenen Verlöbniſſe unter dem Volke eben ſo überhand nahmen, als dies unter den höheren Ständen längſt der Fall geweſen war. Nun ſteht aber das geringe Volk zu der Sache merklich anders, als die höheren Stände. In den höheren Ständen bilden der Anſtand und die Familienrückſichten und dergleichen immer noch eine Art Schutz für das Verlöbniß, ſo daß die Leichtfertigkeit und Böswilligkeit ſich doch nicht ganz ungehindert ergehen können. In den niederen Ständen aber liegt es in der Natur der Sache, daß namentlich der weibliche Theil eine Garantie für den Beſtand des ihm gewordenen Eheverſprechens, und folglich irgend eine Beſiegelung des Verlöbniſſes ſucht. Wenn man aber im Widerſpruche mit dieſem Bedürfniſſe dem Verlöbniſſe die rechtsgültige Form der Beſiegelung nahm, und es dadurch zu einem rein privaten Verhältniſſe machte, das in keiner Weiſe mehr unter öffentlichen Schutz geſtellt erſchien, — kann man ſich wundern, wenn fortan die Mädchen geringen Standes ſich die Beſiegelung des Verlöbniſſes im privateſten Wege, nämlich dadurch zu verſchaffen ſuchen, daß ſie ſich dem Verlobten zur Schwächung

[1]) Mecklenb.-Schwerinſche Verordn. v. 18ten Febr. 1846.

oder Schwängerung hingeben, in der Hoffnung, ihn dadurch an ſich zu feſſeln? Furchtbar hat dieſer Eine Punkt auf die Entſittlichung des geringen Volks in Mecklenburg gewirkt, ſo furchtbar, daß in dieſen Volksſchichten Sichverloben und Sichhingeben ziemlich identiſch geworden ſind. Damit iſt aber die Sache weit noch nicht am Ende. Ausdrücklicher, als die citirte Verordnung in den angeführten Worten es thut, kann man es nicht ausſprechen, daß die Verlobung eine reine Privatſache, ein jedes höheren Schutzes objectiver Mächte entbehrendes Ding ſei. Auch hatte man ja, wenn man der Verlobung die Förmlichkeit nahm, keine Möglichkeit mehr, gültige und ungültige Verlöbniſſe zu unterſcheiden. Es iſt daher nur conſequent, wenn jene Verordnung nach den angeführten Worten mit folgenden Beſtimmungen fortfährt: einer richterlichen Scheidung der Verlöbniſſe bedarf es, wenn beide Theile damit einverſtanden ſind, nicht mehr, ſondern ſie können nach Belieben das Verhältniß „zurückgehen" laſſen; falls aber ein Theil auf Erfüllung des Eheverſprechens beſteht, ſo iſt das für den anderen Theil kein Hinderniß, nicht einmal ein aufſchiebendes Hinderniß anderweiter Verheirathung; er kann — denn Einſprachen ſind unzuläſſig — ſich anderweit proclamiren und copuliren laſſen, und der verlaſſene Theil kann dann hinterher klagen; ob aber ein alſo Beklagter in Strafe, das heißt, wohlgemerkt, „Entſchädigung" zu condemniren ſei, ſteht „zum richterlichen Ermeſſen", d. h. es kommt Nichts darnach, wenn nicht erſchwerende Nebenumſtände, als Schwängerung und dergleichen, hinzukommen. Die Sache ſteht demnach ſo: Ein Mecklenburger Don Juan kann ſich mit einem Dutzend Mädchen nach einander oder wenn's ihn gelüſtet, auch zu gleicher Zeit verloben, dann, ohne ſich auch nur die Mühe zu geben, jenen Zwölfen den Kauf wenigſtens aufzukündigen, mit der Dreizehnten zum Altar gehen, und demnächſt in Ruhe erwarten, daß, wenn eine jener Zwölf ſo thöricht ſein ſollte, ſich noch in Klagekoſten zu ſetzen, ihm auch Nichts geſchieht. Und das wird practiſch und wahrhaftig ausgeführt! Ja noch mehr, es kommt bereits in

wachsender Zahl von Fällen vor, daß Leute sich öffentlich proclamiren lassen, dann zwischen Proclamation und Copulation auseinander laufen, und nach wenigen Wochen mit anderweiten Verlobten proclamirt zu werden begehren. Freilich die Rechtschaffenen lernen es nimmer, daß dergleichen Recht sein sollte; aber die Bösen lernen's und wissen's zu nutzen — und das ist das Allerschlimmste, was je von einem Gesetz gesagt werden kann. Und kann man es übersehen, daß dergleichen die sittliche Substanz des Volkslebens zersetzt wie Scheidewasser, daß dergleichen alle Treue und allen Glauben im Herzen des Volks todt schlägt? und kann man begehren, daß die Kirche sich ruhig und wehrlos in die Mitschuld ergebe? Wer sich noch einige Vorstellung von Demjenigen, was die Kirche ist und treibt, bewahrt hat, der sage doch: Kann wohl die Kirche Leute proclamiren, die, erst vor wenigen Wochen proclamirt, noch nach der Proclamation, nach Anrufung des Zeugnisses der Gemeinde zu ihrem Bund, nach Erbittung des gemeinen Gebets für diesen Bund, denselben zerrissen haben ohne Weiteres? Kann wohl die Kirche das Gebet der Gemeinde um den Ehesegen für Leute erbitten, die dasselbe Gebet unlängst erbaten, um den erbetenen Ehesegen mit Füßen zu treten? Oder kann wohl die Kirche das Ehegelübde entgegennehmen von Leuten, und den Ehesegen legen auf Leute, die mit vielleicht mehr als einem muthwilligsten Treubruch beladen vor dem Altar stehen, ohne daß auch nur durch Strafe eine Sühne dazwischen getreten ist?

Und wenn vielleicht Mecklenburg an diesem Punkte den traurigen Vorzug eminent schlechter Gesetzgebung hat, factisch und hinsichtlich des Wesentlichen steht es doch anderswo nicht viel besser. Daß man die Verlöbnisse ohne Weiteres „zurückgehen", sich selbst auflösen läßt, wenn nur beide Theile einwilligen, so daß kein Kläger kommt; daß man den Leichtsinn und Muthwillen des Verlöbnißbrechens nicht mehr straft, sondern höchstens dem klagenden Theil „Entschädigung" gewährt; kurz daß man die sittlichen Factoren des Verlöbnisses fallen läßt, ist eben eine allgemeine Sünde, die durch alle Lande geht.

Alſo wird die Kirche ſich auf ihre Pflicht beſinnen, jene Geſetzgebung wird anders werden müſſen, oder die Kirche iſt ſich ſelbſt genug: Sie muß die alte Form des Verlöbniſſes wiederherſtellen, muß wieder verlangen, daß der Eheſtand mit ordentlicher Deſponſation begonnen werde, und muß, wo ſolche förmlich geſchloſſene Verlöbniſſe zurückgehen und auf Grund derſelben Einſprache geſchieht, von dem Brecher die Vollziehung des erſten Eheverſprechens oder, falls dieſe nicht zu erreichen, das fordern, daß er ſich kirchlicher Cenſur unterwerfe und Pönitenz leiſte, wenn er aber Solches weigert, die anderweite Copulation verſagen.

Deſto beſſer zu erkunden, ob der beabſichtigten Schließung aus den vorbeſprochenen oder irgend welchen anderen Urſachen Hinderniſſe entgegen ſtehen, iſt der Zweck der Proclamation. Auguſti belehrt uns [1]), daß wohl Fürgebete für den Eheſtand ſchon in der früheren Kirche, die eigentlichen Proclamationen aber erſt ſeit dem 12ten Jahrhundert vorkommen. Die Ordnungen der lutheriſchen Kirche gebieten ſie ohne Ausnahme. Die meiſten wollen, daß ſie drei Mal geſchehe. Selten begnügen ſie ſich mit zweimaliger [2]), noch ſeltener mit einmaliger [3]) Proclamation. Eine Beziehung der dreimaligen Proclamation auf die Trinität iſt übrigens nicht anzunehmen, vielmehr der Grund derſelben wohl einfach darin zu ſuchen, daß die Wiederholung mehr Sicherheit giebt. Uebrigens iſt bisher allgemeine Einrichtung geweſen, daß „die Aufbietung und Proclamation vor dem Vaterunſer nach geendigter Predigt und ordentlichem Gebet geſchehen ſoll“ [4]). Die alten KOO. ſtellen gewöhnlich auch eine Form für die Proclamation und nehmen dann regelmäßig die in Luther's Traubüchlein gegebene: „N. und N. wollen nach göttlicher Ordnung zum heiligen Stande der Ehe

[1]) A. a. O. Bd. IX. 292.

[2]) Lüneb. KO. v. J. 1598, fol. C. IV.

[3]) Hadeler KO. in Spangenberg Corpus Privill. et Constitt. Terrae Hadeleriae S. 19.

[4]) Oſtfrieſiſche KO. v. J. 1631, p. 178.

greifen, begehren deß ein gemein chriſtlich Gebet für ſich, daß ſie es in Gottes Namen anfahen und wohl gerathe, und hätte Jemand Etwas dareinzuſprechen, der thue es bei Zeiten, aber ſchweige hernach; Gott gebe ihnen ſeinen Segen." Erſt die KDD. ſeit der Mitte des 17ten Jahrhunderts fangen unnöthiger Weiſe an, dieſe Formel paraphraſirend zu erweitern. Uebrigens iſt zu bemerken, daß die alten KDD. den aufbietenden Prediger nicht an dieſe Weiſe als eine forma solemnis binden, ſondern ſtets ausdrücklich ſagen: „ungefährlich mit dieſen Worten". Dabei wird es denn auch bleiben können, wenn nur immer die in jenen Worten allerdings ſehr prägnant ausgeſprochenen Momente der Proclamation gehörig zum Ausdruck kommen.

Unſeres Wiſſens beſteht die Proclamation noch in allen deutſchen Kirchen. Allerdings iſt, ſeit die Ehehinderniſſe von allen Seiten her abgemindert ſind, namentlich ſeit durch die geſchilderte Behandlung des Verlöbniſſes die Einſprachen ziemlich ſeltene Dinge geworden ſind, mehrfach die Meinung laut geworden, daß man nun die Proclamation immerhin abſchaffen könne. Dieſe Anſchauung beruht aber auf einer mangelhaften Einſicht in das Weſen und den Zweck der Proclamation. Sehen wir die oben angeführte Proclamationsformel Luther's an, ſo hat die Proclamation zunächſt den Sinn, daß das Fürgebet der chriſtlichen Gemeinde für die beabſichtigte Ehe nachgeſucht wird; und dieſe Bedeutung der Proclamation hat denn doch, Gott ſei Dank, noch immer ihre Bedeutung. Sodann gehört die Proclamation weſentlich mit zu denjenigen Dingen, die darauf berechnet ſind, die Eheſchließung aus der Heimlichkeit an die Oeffentlichkeit zu ziehen, ſie aus einer bloßen Privatſache zu einer Sache der Gemeinde und Kirche zu machen. Die Gemeinde wird zum Zeugniß aufgerufen, daß hier eine rechte chriſtliche Ehe geſchloſſen werde, die nicht die Winkel zu ſuchen habe, wie unreine Verhältniſſe, ſondern ſich offen ſehen laſſen könne vor Gott und Seinem Volk. In dieſer Beziehung tritt die Proclamation der Copulation ſelbſt an die Seite, welche ja auch

das Moment hat, Bezeugung der Rechtmäßigkeit einer Ehe vor der Welt zu ſein, und daher auch nicht im Winkel, ſondern öffentlich geſchehen ſoll. Daher heißt es denn auch: „Es iſt wohl und chriſtlich bedacht, daß die neuen Eheleute in der Kirche vor der Gemeinde verkündigt, eingeſegnet und vertraut werden“ [1]). Und: es iſt „aus vielen chriſtlichen Urſachen nöthig, daß die Zuſammenfügung der Eheleute öffentlich und in der Gemeinde geſchehe, damit nicht allein der Eheſtand ſo viel deſto ehrlicher gehalten, ſondern auch verbotene Vermiſchungen deſto bas mögen verhütet werden; ſo ordnen wir, daß die Perſonen — aufgeboten werden“ [2]). Man achte auch nur darauf, welche Leute es meiſtens ſind, die Dispenſation vom Aufgebot nachſuchen, und aus welchen Motiven ſie Solches thun, ſo wird man wohl bemerken, daß in der Proclamation Etwas liegt, was dem das Licht ſcheuenden Weſen den Krieg macht; und ſolche Dinge muß ſich die Kirche nimmer nehmen laſſen. Endlich hat allerdings die Proclamation den Zweck, durch Aufruf der Gemeinde etwa vorhandene Hinderniſſe einer vorſeienden Ehe ans Licht zu bringen. Daher wird auch nicht bloß der, der etwa ſelbſt Einſprache zu thun hätte, durch die Proclamation aufgefordert, ſondern die ganze Gemeinde: „ſo Jemand Verhinderung weiß, der hat es anzuzeigen“ [3]). Auch iſt ja Hinderniß aus anderweitigem Verlöbniſſe nicht das einzige Ehehinderniß; und ſo überzeugt von ihrer Allwiſſenheit wird unſere bureaukratiſche Zeit doch auch nicht ſein, daß ſie nicht zugeben ſollte, es könnten im einzelnen Falle doch Ehehinderniſſe obwalten, von welchen alle die Atteſt ausſtellenden Behörden Nichts gewußt, und die erſt durch die öffentliche Proclamation an den Tag kommen. Wenn daher auch Einſprachen nicht mehr häufig vorkommen, vielleicht nicht einmal ein aufſchiebendes Ehehinderniß bilden, wenn auch ſonſt die Zahl der Ehehinderniſſe

[1]) Mecklenb. KO. v. J. 1602, fol. 249.

[2]) Lüneb. KO. v. J. 1598, fol. S., II.

[3]) Ebendaſ. fol. C., IV.

gegen sonst geringer ist, so giebt es eben doch immer noch Ehehindernisse von mancherlei Art, und mithin ist die Proclamation auch in dieser Beziehung immer noch gerechtfertigt und nothwendig. Vollends aber, wenn uns zu erweisen gelungen ist, daß die Kirche in der Gewissensnothwendigkeit ist, es mit den Ehehindernissen wieder ernster zu nehmen, wird sie der Proclamation gar nicht entbehren können, zumal wenn der Staat hiebei nicht ganz gleichen Schritt mit der Kirche halten, sondern diese auf sich selbst angewiesen werden sollte.

Demnach wird die Proclamation nicht nur nicht abzuschaffen, sondern es wird vielmehr dem vielen und oft ganz unnöthigen Dispensiren vom Aufgebot zu wehren sein, da hiemit immer der beregte Nutzen der Oeffentlichkeit darangegeben wird.

Den Verwitweten erlaubt die Schrift die zweite Ehe, falls sie derselben nicht entrathen können, widerräth sie ihnen aber Römer 7, 2. 3. 1 Cor. 7, 39. 40. Daran hat sich die Kirche immer gehalten, und es dem Gewissen der Verwittweten überlassen, ob sie wieder heirathen wollten, wenn sie es aber wollten, sie nicht daran gehindert. Denn daß die alte Kirche den Klerikern die zweite Ehe verbot, beruhte bekanntlich auf anderen Factoren; und wenn man seit dem neunten Jahrhundert den wiederverheiratheten Verwittweten von Kirchen wegen wohl die Copulation ertheilte, aber nicht die Benediction, so hängt das mit der Unklarheit zusammen, welche die Anwendung des Sacramentsbegriffs auf die Ehe über das Wesen der letzteren verbreitete, und welche die Veranlassung war, daß man die Benediction der Ehe als Initiationsact in Parallele mit der Taufe brachte, und sie so als etwas nicht Wiederholbares ansah. Aber nicht allein ist es schon ein Anderes mit der dritten Ehe, welche die alte Kirche als ein Zeichen von Unenthaltsamkeit ansah, so daß sie auch vollends eine noch weitere vierte Verheirathung als Hurerei geradezu verbot, sondern auch hinsichtlich der zweiten Ehe hat die Kirche, wenngleich sie dieselbe nach Gottes Wort stets zuließ, doch immer das Gefühl gehabt, das auch der

das Moment hat, Bezeugung der Rechtmäßigkeit einer Ehe vor der Welt zu ſein, und daher auch nicht im Winkel, ſondern öffentlich geſchehen ſoll. Daher heißt es denn auch: „Es iſt wohl und chriſtlich bedacht, daß die neuen Eheleute in der Kirche vor der Gemeinde verkündigt, eingeſegnet und vertraut werden“ [1]). Und: es iſt „aus vielen chriſtlichen Urſachen nöthig, daß die Zuſammenfügung der Eheleute öffentlich und in der Gemeinde geſchehe, damit nicht allein der Eheſtand ſo viel deſto ehrlicher gehalten, ſondern auch verbotene Vermiſchungen deſto bas mögen verhütet werden; ſo ordnen wir, daß die Perſonen — aufgeboten werden“ [2]). Man achte auch nur darauf, welche Leute es meiſtens ſind, die Dispenſation vom Aufgebot nachſuchen, und aus welchen Motiven ſie Solches thun, ſo wird man wohl bemerken, daß in der Proclamation Etwas liegt, was dem das Licht ſcheuenden Weſen den Krieg macht; und ſolche Dinge muß ſich die Kirche nimmer nehmen laſſen. Endlich hat allerdings die Proclamation den Zweck, durch Aufruf der Gemeinde etwa vorhandene Hinderniſſe einer vorſeienden Ehe ans Licht zu bringen. Daher wird auch nicht bloß der, der etwa ſelbſt Einſprache zu thun hätte, durch die Proclamation aufgefordert, ſondern die ganze Gemeinde: „ſo Jemand Verhinderung weiß, der hat es anzuzeigen“ [3]). Auch iſt ja Hinderniß aus anderweitigem Verlöbniſſe nicht das einzige Ehehinderniß; und ſo überzeugt von ihrer Allwiſſenheit wird unſere bureaukratiſche Zeit doch auch nicht ſein, daß ſie nicht zugeben ſollte, es könnten im einzelnen Falle doch Ehehinderniſſe obwalten, von welchen alle die Atteſt ausſtellenden Behörden Nichts gewußt, und die erſt durch die öffentliche Proclamation an den Tag kommen. Wenn daher auch Einſprachen nicht mehr häufig vorkommen, vielleicht nicht einmal ein aufſchiebendes Ehehinderniß bilden, wenn auch ſonſt die Zahl der Ehehinderniſſe

[1]) Mecklenb. KO. v. J. 1602, fol. 249.

[2]) Lüneb. KO. v. J. 1598, fol. S., II.

[3]) Ebendaſ. fol. C., IV.

Wittwer unnöthig gewesen, und für die Wittwe hätte es nicht eines Jahres bedurft. Es liegt ihr vielmehr auch das sittliche Interesse zu Grunde, verhüten und dem subjectiven Gelüst eine Schranke setzen zu wollen, daß nicht unmittelbar auf die Beerdigung die Hochzeit folge. Daher rührt auch die Benennung „Trauerjahr", welche dieser Zwischenzeit von der sittlichen Auffassung des Volkes gegeben ist. Auch die Verschiedenheit der vom Wittwer und von der Wittwe geforderten Zwischenzeit hängt mit dieser sittlichen Seite der Sache zusammen, denn es mag dem Manne leichter als dem Weibe sittlich möglich sein, zur zweiten Ehe zu schreiten. Und wenn je eine kirchliche Einrichtung in die sittliche Anschauung des Volkes übergegangen und Fleisch und Blut in ihr geworden ist, so ist es diese. Noch jetzt wird sich regelmäßig die öffentliche Stimme unwillig darüber äußern, wenn ein verwittweter Gatte mit ungebührlicher Hast und ohne Einhaltung des alten Trauerjahrs zur anderweiten Ehe schreitet; noch jetzt ist selbst in denen, die es nicht lassen können, so viel Schaam, daß sie solche ihre Hochzeit wenigstens in aller Stille abmachen. Gleichwohl hat auch das Trauerjahr einer Gesetzgebung nicht zu widerstehen vermocht, welche nur die fleischliche oder die mercantile Auffassung der Ehe kannte. Die moderne Gesetzgebung hat entweder das Trauerjahr ganz abgeschafft, so daß nur die Wittwe warten muß, bis ihre Nichtschwangerschaft constatirt ist; oder wenigstens dieselbe auf ein Minimum reducirt, das dann durch freigebige Dispensationen noch weiter abgemindert wird. Letzteres aber ist fast noch schlimmer als das Erste. Hebt man das Trauerjahr ganz und unbedingt auf, so ist wieder res integra: man überläßt es dann dem Gewissen des Einzelnen, sich über diesen Punkt mit sich selbst abzufinden. Setzt man aber eine Trauerzeit von unanständiger Kürze fest, so erklärt man von Gesetzes wegen, daß diese Zeit hinreichend sei, um den verstorbenen Gatten zu vergessen, und verderbt so die subjectiven Gewissen durch falsche Aussprüche des objectiven Gesetzes. Die Kirche aber ihrer Seits sollte das Seufzen des gemißhandelten sittlichen Geistes verstehen,

Apoſtel Paulus hatte, daß ſie in manchem Betracht beſſer unterbliebe, und daß ſie mithin, wenn ſie dennoch nicht unterbliebe, wenigſtens mit einem gewiſſen Reſpect gegen die erſte auftreten und nicht thun müſſe, als ſei ſie die erſte und berechtigt, das Andenken der erſten ganz in den Hintergrund zu ſchieben. Es liegt eben etwas Unſittliches darin, wenn der hinterbleibende Gatte ohne Anſtand über das friſche Grab des Gatten in die neue Hochzeit eilt. Manche Sitten der alten Kirche erklären ſich daraus, z. B. daß ſie wohl dem zum zweiten Male Heirathenden erſt eine Pönitenz auflegte. Wir erkennen die Anſchauung der alten Kirche über dieſen Punkt aus folgender Stelle: [1]) *τριγαμία ἀκρασίας σημεῖον· τὸ δ' ὑπὲρ τὴν τριγαμίαν προφανὴς πορνεία καὶ ἀσέλγεια ἀναμφίβολος. Ὁ γὰρ θεὸς μίαν γυναῖκα ἑνὶ ἀνδρὶ δέδωκεν ἐν τῇ δημιουργίᾳ. Ἔσονται γὰρ οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. Νεωτέραις δὲ μετὰ τὴν τοῦ πρώτου τελευτὴν συγχεχωρήσθω καὶ ὁ δεύτερος, ἵνα μὴ εἰς κρίμα τοῦ διαβόλου ἐμπέσωσιν καὶ παγίδας πολλὰς καὶ ἐπιθυμίας ἀνοήτους καὶ ἐπιζημίους ψυχαῖς, αἵτινες κόλασιν προξενοῦσι μᾶλλον ἢ ἄνεσιν. Αἱ δὲ ἀληθιναὶ χῆραί εἰσιν αἱ μόνανδροι ὑπάρξασαι.*

Die lutheriſche Kirche ließ die zweite Heirath zu, und hat auch gegen noch weitere, dritte, vierte Verheirathungen kein Verbot. Dagegen blieb das Gefühl, daß der vorigen durch den Tod gelöſten Ehe ihre Rückſicht gebühre, auch in ihr zurück, ja kam erſt bei ihr recht zur Klarheit, und hatte die Folge, daß ihre Kirchenordnungen regelmäßig die weitere Heirath nur nach einem ſogenannten Trauerjahr, nur ſo erlauben, daß zwiſchen dem Tode des Gatten und der Wiederverheirathung des überlebenden Theils eine Zwiſchenzeit verſtrichen ſein muß. Gewöhnlich wird für den Wittwer eine Trauerzeit von einem halben, für die Wittwe eine Trauerzeit von einem Jahr gefordert. Man darf als den Grund ſolcher Beſtimmung nicht lediglich die etwaige Schwangerſchaft der Wittwe anſehen; dann wäre eine ſolche Beſtimmung für den

[1]) Const. Apostol. VI, 2.

auch da gelten müſſen, wo das fleiſchliche Vergehen nicht in einem bloßen Anticipat beſteht. Allerdings iſt's erträglicher, wenn zwei ernſtlich Verlobte zu Falle kommen, auch nach dem Falle ſich die Treue bewahren, und zuletzt ihre Schande mit der ordentlichen Ehe bedecken. Und es iſt unerträglicher, wenn zwei Leute ſich ohne alle Abſicht und Ausſicht auf ſpätere Ehe mit einander zu ſchaffen machen, und dann auch hinterher auseinander laufen und Andere heirathen. Auch ſteht die copulirende Kirche dem letzteren Falle in ſchwererer Verlegenheit gegenüber als dem erſten, denn im erſteren Falle liegt darin ſelbſt, daß die Gefallenen die Ehe ſuchen, ein Moment der Schulderkenntniß und der Buße, während im letzteren Falle die Schuldigen ſelbſt ihre Sünden hinter ſich geworfen haben und thun, als ob Nichts geweſen wäre. Gleichwohl, wie es im erſteren Falle doch ohne Buße und Beſſerung nicht abgeht, ſo muß auch im letzteren Falle Buße und Beſſerung für möglich und gültig angenommen, und darf nicht behauptet werden, daß in ſolchen Fällen, wo eine verlobte Perſon mit einer anderen, als die ſie jetzt heirathen will, zu thun gehabt, die Copulation verſagt werden müſſe oder dürfe. Wohl aber darf nun auch begehrt werden, und zwar in allen Fällen, wo erweislich unkeuſches Leben der Verheirathung vorangegangen, daß vor der Copulation und Eingehung einer Ehe das Sündliche jener Vergehungen erkannt ſei. Außereheliche Unſittlichkeit iſt unter allen Umſtänden eine Verhöhnung der Ehe und ihres Segens; und wer, nachdem er durch unſittliches Leben Ehe und Eheſegen mit Füßen getreten hat, nicht auf beſſere Gedanken gekommen iſt, der giebt nicht allein gar keine Garantie, daß er in der Ehe die Ehe beſſer achten und heilig halten werde, ſondern er iſt auch ohne Frage des Eheſegens ſo unwürdig, daß der Kirche nicht zugemuthet werden kann, denſelben über ihn zu ſprechen. Demnach iſt die Kirche gewiß in ihrem Rechte, wenn ſie, ehe ſie Leute copulirt, die notoriſch unter einander oder mit Anderen ſündlich gelebt haben, zuvor, ſoweit Menſchenaugen möglich, ſehen will, daß dieſelben ihr voriges Leben ernſtlich bereuen.

welches ſich in jenem Unwillen der öffentlichen Meinung und in jener Schaam der Wiederheirathenden zu Tage legt, und ſollte nicht ſo raſch mit der Wiedercopulation Verwittweter bei der Hand ſein, ſondern die alten Trauerzeiten inne halten.

Wenn wir die Ehe heiliger gehalten, wenn wir nicht in den vorbeſprochenen Beziehungen die ſittlichen Momente derſelben ſelbſt von Geſetzes wegen verleugnet hätten, ſo würden wir jetzt nicht in der erſchreckenden Lage ſein, daß die meiſten Bräute Geſchwächte ſind, von Dem, was die an den Altar tretenden Männer ſind, ganz zu ſchweigen. Denn Gott hat die Ehe auch dazu gemacht, daß ſie ein Bewahrungsmittel gegen die Hurerei ſei; und darum, je leichter man es mit der Ehe nimmt, deſto mehr wird das unkeuſche Leben außer der Ehe überhand nehmen. Wir haben hier auf die allgemeine Frage: was kirchenſeits gegen die immer mehr um ſich greifende Unzucht zu thun ſei? nicht einzugehen. Es iſt dies eine der dringendſten Fragen der Gegenwart, denn es liegt ja mittlerweile ſo, daß in den einzelnen Ländern die ſiebente, ſechste, fünfte Geburt eine uneheliche iſt, und daß alſo der ſiebente, ſechste, fünfte Theil unſerer Bevölkerungen aus unehelich gebornen, das heißt aus elterloſen, unerzogenen, pietätloſen, jeder tieferen ſittlichen und gemüthlichen Bande und Beziehungen baaren Menſchen beſteht, und ſelbſt das blödeſte Auge muß erkennen, daß hier dem Volksleben eine Gefahr von unberechenbarer Größe und Tragweite nicht etwa erſt droht, ſondern vorhanden iſt. Dieſe Frage iſt aber zugleich ſo ſchwer und verwickelt, daß wir ſie hier nebenbei nicht aufnehmen können, ſondern uns begnügen müſſen, nur die Punkte zu berückſichtigen, an welchen dieſe Sache zu der Copulation in Beziehung tritt.

Da iſt denn zuvörderſt anzuerkennen, daß vorgängige fleiſchliche Vergehung an ſich und abſolut nicht ein Hinderniß der Eheſchließung und folglich auch kein Grund zur Verſagung der Copulation ſein kann, da ja durch Taufe und Wort zum Herrn berufene Menſchen ſich bekehren, bereuen und ſich beſſern können. Dieſe Möglichkeit der Buße und Beſſerung wird

nicht, zu thun als hätten ſie es nie gethan. Auch iſt durch ſolches Thun die Gemeinde Gottes geärgert worden; und wenn gleich dieſelbe dem reuigen Sünder vergeben ſoll, ſo ſoll doch der Sünder ſich nie frech geberden, als hätte er nie der Vergebung bedurft. Daher hat die Kirche es immer anſtändig und natürlich gefunden, daß es bei den Copulationen und Hochzeiten Gefallener etwas anders zugehe, als bei denen, wo Alles in der Ordnung iſt. Dreierlei iſt in dieſer Richtung geſchehen. Für's erſte hat man für die Copulation Gefallener andere Formulare gebraucht als bei gewöhnlichen Copulationen.[1]) Dies möchten wir nicht zur Nachahmung empfehlen. Solche Formulare ſind natürlich nur in den Fällen des Anticipats, aber nicht da anwendlich, wo ein Theil unſchuldig iſt. Ferner kann in dieſen Formularen aber auch nichts weiter geſchehen, als daß das oben von uns Geforderte, die Vermahnung zur Buße und die Frage nach der Reue in das Copulationsformular hineingezogen wird; aber dieſe Zuſammenziehung iſt offenbar vom Uebel: die Vermahnung und Buße müſſen erſt abgemacht werden, und dann muß der Segen den Abſolvirten unverkümmert und unvergällt gegeben werden. Auch kommen ſolche Formulare erſt in Agenden ſeit dem 17. Jahrhundert vor; die älteren Agenden kennen dergleichen mit Recht nicht. Zweitens befehlen viele alte Kirchen- und Sittenordnungen, daß die Hochzeiten Gefallener in der Stille zugehen ſollen; „Was zuletzt des Volks iſt, das vor der Zeit in Unehren ſich zuſammenfindet, Schande und Aergerniß anrichtet, ſoll ohne hochzeitliche pompa und öffentliches Gepränge, ohne Saitenſpiel und ohne Jungfrauen, mit verdecktem Haupt ſeinen Kirchgang und Hochzeit halten, allen ehrlichen, frommen, züchtigen Kindern zur ewigen Abſcheu und augenſcheinlichen getreuen Verwarnung.“[2]) Daß ſolche Hochzeiten mit Recht die Stille ſuchen, daß das Gegentheil von Frechheit zeugt, und darum das ſittliche Gefühl der Gemeinde

[1]) Es iſt ein ſolches abgedruckt bei Daniel a. a. O. II, 340.
[2]) Lüneb. KO. v. J. 1643, S. 144.

Dieſer Forderung genügte die alte Ordnung unſerer Kirche dadurch, daß ſie jeden Uebertreter des ſechsten Gebots wie jeden öffentlichen Sünder zur Kirchenbuße zog. Hatte er dieſe geleiſtet und war er wieder abſolvirt und mit der Gemeinde reconciliirt, ſo war ihm dann der Zutritt zur Copulation ohne Weiteres frei, denn die Kirche, die keine Herzenskündigerin iſt, mußte jenes als Frucht rechtſchaffener Buße und Beſſerung gelten laſſen. Nun iſt freilich die Kirchenbuße abhanden gekommen, und ſo ſehr nothwendig ihre Wiederherſtellung iſt, ſo wird ſie ſich doch nicht ſo ohne Weiteres wieder aufnehmen laſſen. Auch würde es unſeres Erachtens nicht heilſam ſein, wenn man die Kirchenbuße an dem vereinzelten Punkte der Sünden gegen das ſechste Gebot wieder aufnähme. Aber das iſt auch nicht vonnöthen, daß, wie jetzt geſchieht, Hurer und Hure ohne alle Umſtände copulirt werden. So Viel könnte wenigſtens alle Tage von Kirchen wegen angeordnet werden, daß die Paſtoren, wenn ſich zur Copulation Leute melden, die notoriſch und beweislich mit einander oder anderweit in fleiſchliche Vergehen gerathen ſind, ſolche Leute vor ſich kommen ließen, ſie vermahnten, um das Bekenntniß ihrer Sünde befragten, und, wenn ſie erklärten, daß es ihnen Leid thue, ſie in Gottes Namen abſolvirten, und copulirten, wenn ſie aber zu ſolchem ſeelſorgerlichen Geſpräche ſich zu ſtellen verweigerten oder das Leidthun verneinten, denſelben bis zur erklärten Reue die Copulation verſagten. Und das würde ſchon ſehr Großes thun. Allerdings müßte dann nicht allein mit den ſchuldigen Weibern, ſondern auch mit den ſchuldigen Männern, ohne Anſehen der Perſon, ſo verfahren werden, denn es iſt nur die Liederlichkeit unſerer ganzen Zeitrichtung, wenn wir nur noch den armen Weibern ſolche Vergehungen übel nehmen: die Schrift macht keinen Unterſchied zwiſchen πόρνοις und πόρναις.

Wenn aber auch Reue, an die rechte Thür klopfend, Vergebung findet, ſo macht ſie doch das Vergangene nicht ungeſchehen oder vergeſſen. Es ziemt Denen, die einmal durch unſittliches Thun die Ehe mit Füßen getreten haben,

nicht, zu thun als hätten ſie es nie gethan. Auch iſt durch ſolches Thun die Gemeinde Gottes geärgert worden; und wenn gleich dieſelbe dem reuigen Sünder vergeben ſoll, ſo ſoll doch der Sünder ſich nie frech geberden, als hätte er nie der Vergebung bedurft. Daher hat die Kirche es immer ſtändig und natürlich gefunden, daß es bei den Copulationen und Hochzeiten Gefallener etwas anders zugehe, als bei denen, wo Alles in der Ordnung iſt. Dreierlei iſt in dieſer Richtung geſchehen. Für's erſte hat man für die Copulation Gefallener andere Formulare gebraucht als bei gewöhnlichen Copulationen.[1]) Dies möchten wir nicht zur Nachahmung empfehlen. Solche Formulare ſind natürlich nur in den Fällen des Anticipats, aber nicht da anwendlich, wo ein Theil unſchuldig iſt. Ferner kann in dieſen Formularen aber auch nichts weiter geſchehen, als daß das oben von uns Geforderte, die Vermahnung zur Buße und die Frage nach der Reue in das Copulationsformular hineingezogen wird; aber dieſe Zuſammenziehung iſt offenbar vom Uebel: die Vermahnung und Buße müſſen erſt abgemacht werden, und dann muß der Segen den Abſolvirten unverkümmert und unvergällt gegeben werden. Auch kommen ſolche Formulare erſt in Agenden ſeit dem 17. Jahrhundert vor; die älteren Agenden kennen dergleichen mit Recht nicht. Zweitens befehlen viele alte Kirchen- und Sittenordnungen, daß die Hochzeiten Gefallener in der Stille zugehen ſollen; „Was zuletzt des Volks iſt, das vor der Zeit in Unehren ſich zuſammenfindet, Schande und Aergerniß anrichtet, ſoll ohne hochzeitliche pompa und öffentliches Gepränge, ohne Saitenſpiel und ohne Jungfrauen, mit verdecktem Haupt ſeinen Kirchgang und Hochzeit halten, allen ehrlichen, frommen, züchtigen Kindern zur ewigen Abſcheu und augenſcheinlichen getreuen Verwarnung.“[2]) Daß ſolche Hochzeiten mit Recht die Stille ſuchen, daß das Gegentheil von Frechheit zeugt, und darum das ſittliche Gefühl der Gemeinde

[1]) Es iſt ein ſolches abgedruckt bei Daniel a. a. O. II, 340.
[2]) Lüneb. KO. v. J. 1643, S. 144.

empören muß, liegt auf der Hand, und es wäre allerdings zu wünschen, daß die alte ernste Gesetzgebung an diesem Punkte wiederhergestellt würde. Endlich hat die Sitte manches Derartige ausgebildet, so namentlich, daß die gefallene Braut keinen Kranz tragen darf. Gesetzlich ist dergleichen selten fixirt worden; nur Eine Kirchenordnung ist uns bekannt, die den Geschwächten den Kranz verbietet; [1]) es ist eben Sitte geblieben und gehört auch in dieses Gebiet. Diese Sitten werden nun in jetziger Zeit vielfach durchbrochen, seitdem der Gemeindesinn seinen sittlichen Ernst verloren hat und sie nicht mehr überwacht. Es kommt jetzt vor, daß Geschwächte dreist mit dem Kranze erscheinen, wie es auch vorkommt, daß sie sich als Jungfrauen proclamiren lassen und wenig später in ihrer Lüge offenbar werden. Wenn man nun aber vielfach Reginalverordnungen zum Schutze solcher Sitten verlangt hat, so ist das vom Uebel. Es ist immer ein entsetzliches Paupertätszeugniß, das sich eine Kirche oder ein Volk oder ein Staat stellen, wenn sie anfangen, ihre Sitten in Gesetze zu fassen; und es hilft Solches niemals. Derselbe Fall ist's mit jenem Lügen. Allerdings ist's eine öffentliche Lüge, eine Belügung der christlichen Gemeinde, wenn eine Geschwächte sich Jungfrau proclamiren läßt und den Kranz trägt, aber es ist eben darum ein sittliches und nicht ein gesetzliches Vergehen, nicht ein Verbrechen, das mit anderen als ethischen Strafen geahndet werden könnte. Dagegen giebt es eine andere Weise, gute Sitten zu pflanzen und zu hüten, nämlich die pastorale, das Vermahnen, Belehren, Bitten, Strafen der Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder; und es thut allerdings in diesem und an vielen Punkten Noth, daß die Prediger sich auf die höchst nöthige Kunst des Pflanzens guter Sitten legen und nicht Alles von Verordnungen erwarten.

Daß man in gewissen Zeiten des Kirchenjahres, den sogenannten geschlossenen Zeiten, nicht Hochzeit machen solle, ordnet schon die alte Kirche. Der erste Theil des

[1]) Calenb. KO. v. J. 1569, S. 279.

Kirchenjahres, der im Anſchluß an das Oſterfeſt eine feſte disciplinariſche Ausbildung erlangt, iſt die Quadrageſima; und ſchon die Synode von Laodicea v. J. 363 (?) verbietet in ihrem 51ſten Canon [1]) die Hochzeiten in dieſer Zeit. Als etwas ſpäter der Advent der Quadrageſima nachgebildet wurde, wurde dies Verbot auch auf dieſe Zeit übertragen [2]). Dabei iſt die Kirche immer geblieben; und die Ordnungen der lutheriſchen Kirche haben dies Verbot nicht allein aufrecht erhalten, ſondern mehrfach erweitert. Zunächſt erſtrecken ſie das Verbot der Hochzeiten nicht allein auf die Quadrageſima und den Advent, ſondern auch auf die hohen Feſte, Oſtern, Pfingſten und Weihnacht. „Es ſollen auch nach altem chriſtlichen Gebrauch und aus erheblichen Urſachen keine Hochzeiten in den Faſten zwiſchen Invocavit und Oſtern, alſo auch zwiſchen dem anderen Sonntage nach dem Advent und Weihnacht, auch nicht in der Woche, darin die hohen Feſte, als Weihnachten, Oſtern und Pfingſten einfallen, gehalten werden [3])." Dieſe Beſtimmung im Allgemeinen iſt allen lutheriſchen Kirchenordnungen gemeinſam, doch weichen die näheren Beſtimmungen hinſichtlich der geſchloſſenen Tage zuweilen ab. So z. B. vergleiche man mit der obigen folgende Beſtimmung: „In den dreien letzten Wochen des Advents, und in den ſechs letzten Wochen in den Faſten, wie denn auch in den erſten dreien Tagen der drei hohen Jahrfeſte ſoll forthin Niemand Hochzeit zu halten geſtattet werden [4])." Oder noch anders: „ſoll demnach männiglich verboten ſein, alle ſolche Brautlachte — zu halten von dem erſten Sonntage des Advents einſchließlich bis den nächſten Montag nach der heiligen drei Könige exclusive, imgleichen von dem Sonntag Invocavit inclusive bis auf Montag nach Quasimodogeniti [5])."

---

[1]) Fuchs, Bibliothek der Kirchenverſammlungen, II, 334.

[2]) Vgl. Richter, Kirchenrecht §. 264, not. 20.

[3]) Meckl. KO. v. J. 1602, fol. 256.

[4]) Lüneb. KO. v. J. 1643, S. 143.

[5]) Eheordnung der Stadt Osnabrück v. J. 1648, S. 29.

— Viele Kirchenordnungen aber verbieten die Hochzeiten auch auf alle Sonn- und ganztägigen Feiertage: „Nachdem mal Gott ernstlich gebeut, daß man den Feiertag heiligen, und alle Werke, die die Heiligung des Feiertags verhindern und das Volk von Gottes Wort aus den Kirchen halten, soll ansehen lassen, die Hochzeiten aber, Gastereien, Kindtaufen auf den Sonntag vielen Menschen Ursache geben, Gottes Wort zu versäumen, so sollen die Pastores und Prediger des Sonntags keine Eheleute vertrauen noch segnen — und die Leute dahin lehren und vermahnen, daß sie an heiligen Feiertagen ihre Gastereien unterlassen, und ihnen anzeigen, daß sie ihre Hochzeiten auf Werkeltage zurichten [1]." Ebenso: „Damit auch vermöge göttlichen Befehls und Ordnung der Sabbath geheiligt, und die Leute von dem Gehöre göttlichen Wortes nicht abgezogen werden, sollen die Hochzeiten nicht auf den Sonntagen oder anderen Feiertagen, sondern auf den Werktagen in der Wochen, oder da einig Bedenken oder Ursach, darum es schädlich, vorfallen sollte, ungeachtet desselben eher nicht auf den Sonntagen oder anderen heiligen Tagen, denn nach der Vesper und gehaltenem Katechismo angefangen und vollbracht werden. Weil auch zu Zeiten mit etlichen Personen dispensirt worden, daß sie im Advent oder in der Fasten Hochzeit gehalten, und aber dasselbige an solchen Orten fast für einen gemeinen Gebrauch und Gewohnheit angezogen werden will, obwohl vermöge christlicher Freiheit bei den Christen ein Tag wie der andere Gal. 4. jedoch, weil vermeldete Zeit besonders auf die Buß- und Passionspredigt gerichtet, und also Alles seine Zeit hat, soll es nochmals durchaus bei dem gemeinen Brauch bleiben, die Hochzeiten und Wirthschaften auf eine andere Zeit gelegt, wie hievor geschehen, und unnothwendige Neuerung wider die alte löbliche Ordnung und Gewohnheit nicht eingeführt werden [2]."
— Wenige Kirchenordnungen endlich erstrecken das Verbot

[1]) Pomm. Kirchenagende v. J. 1568, S. 195.
[2]) Sächs. General-Artikel Tit. XIII.

auch auf jeden Freitag und Sonnabend, auf letzteren, weil ein an ihm gehaltenes Hochzeitfest störend in den Sonntag hineinbricht, auf ersteren mit Rücksicht auf die Anschauung und Praxis der alten Kirche, die jeden Freitag als Gedächtnißtag des Todes unseres Herrn behandelte: „gebieten wir, daß man keine Hochzeit auf die Sonntage und ganze heilige Tage anrichten, sondern die Fest- und Sonntage mit der Lehre göttliches Wortes und Uebung des heiligen Katechismi zubringen soll. — Dieweil man von Alters her im Advent des Herrn und in der Fasten zu Betrachtung der Menschwerdung und des bitteren Leidens und Sterbens, auch fröhlicher Auferstehung Christi, bei den Christen alle Hochzeit und sonst alle Gesellschaft, darin man das Fleisch mit Essen und Trinken beschwert, niedergelegt und sich zu herzlicher Andacht berührter hohen Wohlthaten Gottes durch ein nüchtern mäßiges Leben geschickt, ordnen wir, daß hinfort bei unseren Unterthanen, weß Standes die auch sein, berührte Hochzeit und andere Gesellschaft, so jetzo leider zum Ueberfluß angerichtet werden, in berührten Tagen des Advents und der Fasten nachbleiben sollen; davon denn die Pastoren, damit kein Mißverstand einfallen möge, ferner Lehre führen und Bericht thun sollen. Dieweil man auch deßgleichen von Alters in der Kirche Gottes den Freitag und Samstag mit den Gastereien und Fröhlichkeiten stille gehalten, und sich mit aller Mäßigkeit zur Heiligung des Sabbaths geschickt, ordnen wir, daß unsere Unterthanen sich auch an gemeldetem Freitage und Samstag ihrer Hochzeit und anderer Gesellschaft enthalten und mit Nüchternheit und Mäßigkeit des Sabbaths und ihrer Seelen-Speise göttlicher Predigt sollen erwarten [1]." Und wenn auch ein solches ausdrückliches Verbot nur in wenigen Kirchenordnungen vorkommt, so hat doch die Sitte, daß am Sonnabend keine Hochzeiten Statt finden, vielfach auch in Landen Platz gegriffen, deren Gesetze keine bezügliche Bestimmung enthalten. Da aber Ausnahmsfälle vorkommen können, in denen die

[1] Hoyasche KO. v. J. 1581, S. 207—209.

Schließung einer Ehe auch während der geſchloſſenen Zeiten wünſchenswerth oder nothwendig wird, und da es ſich hier in der That nur um eine adiaphore Ordnung handelt, ſo laſſen ſchon die alten Kirchenordnungen, und hier mit Recht, d[illegible]g der Dispenſation offen: „Es wäre denn nach eines Orts Gelegenheit bei wenigen Berg- und Hüttenleuten, die ſonſt zu anderer Zeit wegen ihrer Arbeit und Gelegenheit dazu nicht kommen könnten. Doch ſoll in ſolchen Nothfällen, welche die chriſtliche Kirche nicht hintenanſetzt, die Erlaubniß beim Superintendenten oder unſerem Conſiſtorium geſucht und erlangt werden [1])."

Wir haben die betreffenden Stellen der alten Kirchenordnungen darum in ihren eigenen Worten mitgetheilt, weil ſie die Anſchauungen erkennen laſſen, von welchen unſere Kirche bei dem Inſtitut der geſchloſſenen Zeiten ausging. Sie iſt weder von der der römiſchen Kirche eigenen Vorſtellung ausgegangen, als ob es heilige Zeiten in dem Sinne gäbe, daß der Chriſt in dieſen anders und heiliger leben müſſe als in anderen, noch von der anderen Vorſtellung, welche allerdings die alte Kirche vielfach durchzieht, als ob der Ehe und Eheſchließung an ſich etwas Unreines anhafte, deſſen der Chriſt ſich eigentlich ſchämen und das ſich daher in die minder heiligen Zeiten zurückziehen müſſe. Wohl aber iſt ſie von der Anſchauung ausgegangen einer Seits, daß nach dem Laufe der Natur von den Hochzeiten die „Fröhlichkeiten" nicht zu trennen ſeien, anderer Seits, daß die Firirung gottesdienſtlicher Tage, die Hineinbildung der heilsgeſchichtlichen Thatſachen in das menſchliche Leben in der Zeit, die Ausbildung des Kirchenjahres mit ſeinen Zeiten chriſtlicher Freude und Trauer ſeine ethiſche und geſchichtliche Nothwendigkeit habe, und daß dieſes kirchliche Inſtitut mit dem chriſtlichen Leben und ſeinen anderweitigen Sitten zuſammengreifen müſſe. Darum hat ſie die Hochzeiten mit ihren Fröhlichkeiten weder an den gottesdienſtlichen Tagen, noch an deren

[1]) Lüneb. KO. v. J. 1643, S. 143.

Vortagen haben wollen, damit der Zweck dieſer Tage ungehindert bliebe. Darum hat ſie von ihren Gliedern für die großen Zeiten kirchlicher Trauer und chriſtlichen Ernſtes, Advent und Quadrageſima, wie andere Enthaltungen, ſo auch die Enthaltung von fröhlicher Hochzeit gefordert. Und ſie hat [illegible] eine kirchliche Ordnung gemacht, weil ſie ihre Glieder zur Heilighaltung der gottesdienſtlichen Tage und zur Verſenkung in die großen Contemplationszeiten wider ihres Fleiſches Gelüſt und Belieben erziehen wollte, und weil ſie wußte, daß ohne Zucht keine Erziehung iſt, und daß Sitten, die Zucht üben ſollen, nicht in der Luft ſchweben können, ſondern realen Boden haben müſſen. Freilich, jenem Antinomismus unſerer Tage, der ſofort, ganz im Widerſpruch mit der Reformation, das Wort von der chriſtlichen Freiheit gegen jede kirchliche Ordnung zu wenden bereit iſt, jenem Spiritualismus, der Uebung in der Gottſeligkeit ohne alle und jede Askeſe, und kirchliche Gottesdienſte ohne ein Kirchenjahr meint fertig bringen zu können, jener Ungeſchichtlichkeit, welche vor alten Kirchenſitten ſchon ihres Alters halber erſchrickt und den Fortſchritt vorzugsweiſe oder allein in der Entäußerung von allem Geweſenen zu haben hofft — ſind jene Anſchauungen und Verfahrungsweiſen unſerer alten Kirche auch nicht einmal zum Verſtändniß zu bringen. Und unter dem Drucke dieſer modernen Geiſter haben denn auch die Fugen jener alten Ordnungen vielfach nachlaſſen müſſen. In den meiſten Landeskirchen iſt durch neuere Geſetzgebung der Umfang des tempus clausum wenigſtens eingeſchränkt worden: in etlichen gilt nur noch die Charwoche als geſchloſſene Zeit; in anderen nur die Woche vor Weihnacht und die Charwoche; in anderen die acht Tage vor Weihnacht und die vierzehn Tage vor Oſtern; natürlich Alles im Aufgeben und Beibehalten gleich principlos, denn wodurch unterſcheidet ſich z. B. die letzte Advents- oder Faſtenwoche von den anderen? Und wo dem Buchſtaben nach noch die alten Verordnungen gelten, da wird wenigſtens durch Uebermaaß und rückſichtsloſe Ertheilung der Dispenſationen das Geſetz illuſoriſch gemacht.

Wir unſerer Seits müſſen nun freilich auch hier auf die Seite der alten Kirchenordnungen treten, und uns zu ihren Anſchauungen bekennen. Da der Menſch nicht blos Geiſt iſt, ſondern in Zeit und Raum lebt, ſo giebt es nun einmal keine Uebung in der Gottſeligkeit ohne Askeſe, keine kirchliche Gottesdienſte ohne Kirchenjahr, kein Kirchenjahr ohne Zuſammenhang mit dem Leben und ohne Ausprägung ſeiner Gedanken in den Sitten, und wieder auch keine kirchliche Sitte ohne geſchützte und ſchützende kirchliche Ordnung. Dazu kommt der höchſt drohende Umſtand, daß, wie Jeder bemerken kann, die an das Arbeiten und Erwerben verlorene Menſchheit die Wochentage nicht mehr an die in ſeinem Leben vorkommenden kirchlichen Handlungen verwenden mag, und daß daher ſchon jetzt für dieſelben meiſtens der Sonn- und Feſttag gewählt wird. Laſſen wir dies ſo gehen, ſo wird die Zeit nicht mehr fern ſein, wo alle Taufen, Copulationen u. ſ. w. nur noch auf die Sonntage werden angeſtellt werden. Das wird denn aber nächſt den Empörenden, was in dieſem Abmachen liegt, nicht allein den Nachtheil haben, daß das Predigtamt an dieſen Tagen überlaſtet und an gehöriger Ausrichtung des eigentlich dieſen Tagen Zukommenden verhindert wird, ſondern wir werden dann unmittelbar an dem Punkte angekommen ſein, den der Spiritualismus mit ſeinen Proteſtationen gegen die tempora clausa eben vermeiden zu wollen vorgiebt: daß wir nämlich dann wirklich und in der That Einen Tag haben, wo wir Gott dienen, und ſechs Tage, wo wir ohne Gott und ohne alles Zwiſchenhineintreten göttlicher Worte und Dinge der Welt gehören. Dieſe Auffaſſung wird ſich bald machen, wenn die Sache nur erſt realiter ſo ſteht, daß Gottesdienſtliches nur noch am Sonntag geſchieht. Oder iſt vielleicht dieſe Auffaſſung nicht ſchon weit genug verbreitet und vorbereitet? Wir können daher nur rathen, die älteren Beſtimmungen wegen der geſchloſſenen Zeiten wieder aufzunehmen.

Die Ertheilung des kirchlichen Eheſegens ſetzt voraus, daß die Copulanden Chriſten ſind, denn die Copulation iſt

nicht ein Sacrament, ein Heilsmittel, das auch dem Nichtchriſten das Heil vermitteln könnte, ſondern eine Segensertheilung, die die Fähigkeit zur Segnung d. h. den Chriſtenſtand vorausſetzt; und mit Recht haben daher die alten Kirchenordnungen gefordert, daß ſich dieſelben über ihren Chriſtenſtand ausweiſen. Sie ſind dabei nicht methodiſtiſch und pietiſtiſch auf eine Herzenskündigung ausgegangen; ſie haben ſich aber auch nicht auf gut römiſch damit begnügt, daß die Copulanden durch beigebrachten Tauf- oder Confirmationsſchein nachwieſen, ſie ſeien irgendwo dem status ecclesiae angehörig; ſondern ſie haben ſich einfach an die dem Menſchen erkennbaren notae der Kirche gehalten, und befohlen ſich zu erkundigen, ob die Copulanden auch in der Theilnahme an den Gnadenmitteln ſtehen. Aus dieſem Grunde wird zuerſt gefordert: „Die zur Ehe greifen wollen, ſollen — nach hergebrachter chriſtlicher Weiſe acht Tage zuvor ihre Beicht thun und zum Sacrament gehen; und von dieſer Ordnung ſollen die Paſtoren nicht abweichen“ [1]). Hiedurch ſollen die Copulanden nicht allein erweiſen, daß ſie als in der Sacraments-Gemeinſchaft ſtehend zur chriſtlichen Gemeinde gehören, ſondern allerdings auch ſich für den wichtigen Schritt, den ſie zu thun im Begriff ſind, recht bereiten und ſtärken: „Fürnehmlich iſt's auch chriſtlich und recht, daß Braut und Bräutigam dieſen heiligen Stand mit wahrer Furcht und Anrufung Gottes und feſtem Vertrauen auf Gott und gutem Fürſatz, Gott in dieſem Stande nach ſeinem Wort zu dienen anfahen, und dieſen Glauben und feſten Fürſatz in ihrem Herzen zu erwecken und zu ſtärken, die heilige Abſolution und Sacrament des Leibes und Blutes Chriſti vor der Hochzeit empfahen“ [2]). Auch gab dann die der Communion vorauf-gehende Privatbeichte Gelegenheit, die zweite Forderung zu erfüllen. Es fordern nemlich die alten Kirchenordnungen weiter, daß der Paſtor durch eine anzuſtellende Prüfung,

[1]) Pomm. Agende v. J. 1568, S. 175.
[2]) Oeſterr. KO. v. J. 1571, bei Daniel a. a. O. II, 328.

wenn er nicht ſonſt Kenntniß davon hat, ſich auch darüber vergewiſſere, ob die Copulanden die gehörige Kenntniß des göttlichen Wortes beſitzen: „Wenn neue Eheleute ſich bei dem Pfarrer jedes Ortes anmelden, ſoll der Pfarrer ſie befragen: ob ſie auch öffentlich in der Kirche mit der Gemeinde Gottes das hochwürdige Sacrament des Leibes und Blutes Chriſti empfangen haben, und da es junge Leute, ob ſie auch ihren Katechismus gelernt, ohne deſſen Erkenntniß ſie nicht aufgeboten werden ſollen“ [1]). Und zwar aus folgenden Gründen: „Zum dritten ſoll der Pfarrherr ſich erkundigen, weil beide Perſonen, der Bräutigam und die Braut, des gemeinen chriſtlichen Gebets begehren, ob ſie denn ſelbſt auch Chriſten ſind, die Hauptſtücke chriſtlicher Lehre und des Katechismi können. Denn weil wir Prediger Diener Chriſti und der Kirchen ſind, und aber ſolche Leute, ſo das Predigtamt verachten und von der chriſtlichen Lehre Nichts wiſſen, viel weniger glauben und beten können, und darum keine rechte Glieder ſind der rechten wahren Kirchen, wir dazu nicht ſegnen können, die Gott verdammt und verflucht, nemlich die Ungläubigen, ſo können wir auch ſolchen Leuten nicht dienen und ſie vertrauen, wenn ſie vom Katechismo Nichts wiſſen, den auch nicht lernen noch ſich unterrichten laſſen wollen“ [2]). Dieſes ſogenannte Brauteramen iſt übrigens eine der lutheriſchen Kirche eigenthümliche Einrichtung, und erſt von dieſer her in die Diöceſanſtatuten der katholiſchen Diöceſen Deutſchlands aufgenommen. Alles Geſagte faßt folgende Stelle zuſammen: „Es ſollen alle Die ſo ehelich werden wollen, ihres Glaubens Bekenntniß ihren Paſtoren thun, ihren Katechismum erzählen, beichten und die Abſolution empfangen, eine Zuſage thun eines chriſtlichen und ehrlichen Lebens und Wandels, und ſich zum Nachtmal des Herrn bereiten, ferner auch Beſcheid geben, warum der Eheſtand von Gott eingeſetzt ſei, und ſich darnach aufkündigen und zuſammengeben laſſen. Und

[1]) Sächſ. General-Artikel S. 47.
[2]) Lauenb. KO. v. J. 1585, fol. 248.

ſo unſere Paſtoren Solches nicht befördern ſondern verachten würden, ſollen ſie unſere Ungnade gewärtig ſein“ [1]). Dieſe Stelle zeigt außerdem, wie viel hieran der Kirche auch in der Richtung lag, daß dadurch der Heiligkeit und Sittlichkeit der Ehen Garantien geſchafft würden; was nicht überraſchen kann, wenn man bedenkt, wie Vieles die lutheriſche Kirche ſelbſt hinſichtlich der Kirchenverfaſſung auf den status oeconomicus gebaut hat.

Wenn übrigens die Copulation ſchon Dem verſagt werden ſoll, der nicht durch Theilnahme am Abendmahl und durch Kenntniß des göttlichen Wortes documentiren kann, daß er ein Chriſt iſt, ſo darf natürlich noch viel weniger Der vor abgemachter Sache zur Copulation zugelaſſen werden, der entweder für den Augenblick unter Kirchenſtrafe ſteht, oder der, in öffentlichen Sünden lebend, mit Kirchenſtrafe belegt und vom Abendmahle zurückgewieſen werden müßte. Wer nicht abſolvirt und communicirt werden kann, kann auch nicht copulirt werden, denn die Ertheilung des chriſtlichen Eheſegens ſetzt den Chriſtenſtand voraus und die notoriſche Abweſenheit dieſes macht jene unmöglich. Das ſetzen denn auch alle alten Kirchenordnungen voraus, denn „es iſt auch an ſich wider das andere Gebot Gottes, daß man über ſolche unbußfertige Menſchen, die weder mit Gott, noch mit der chriſtlichen Kirche verſöhnt ſind, Gottes Wort und Gebet handeln ſoll“ [2]).

Gegenwärtig beſteht etwas dem ſogenannten Brauteramen Aehnliches wohl nur noch in der Würtembergiſchen Kirche. [3]) Anderswo erſtreckt ſich die Erkundung des Chriſtenſtandes ſchwerlich weiter, als auf die Erforderung eines Tauf-, höchſtens auch noch eines Confirmationsſcheines; eine bureaukratiſche Procedur, die Nichts erweiſt, weil leider die Zulaſſung zur Confirmation Nichts erweiſt, und die doch dem geringen Mann mehr Plackerei ſchafft, als ihm ein ſeelſorger-

[1]) Hoyaſche KO. v. J. 1581, S. 201.

[2]) Pomm. Agende v. J. 1568, S. 177.

[3]) Conſiſt.-Erlaß vom 3. Juni 1828.

liches und zur Sache nützliches Brauteramen ſchaffen würde. Das Beichten und Communiciren vor der Copulation beſteht unter dem Volke als Sitte fort, kommt aber immer mehr ab, während es unter den höheren mehr von den neueren kirchlichen Strömungen ergriffenen Ständen wieder anfängt, ſich als Sitte Bahn zu brechen; als kirchliche Forderung aber iſt es längſt allgemein außer Uebung gekommen. Daß man endlich Leuten, weil ſie in notoriſchen ſündlichen Verhältniſſen leben, die Copulation verſagen ſollte, wird gerade ſo ſelten vorkommen, als daß man ihnen das Abendmahl verſagt, oder vielmehr noch ſeltener, weil ſolche Leute zum Abendmahl nicht kommen, zur Copulation aber unter Umſtänden kommen müſſen. Daß es aber Unrecht und gar nicht zu entſchuldigen iſt, auch nur die heilloſeſten Folgen für die Ehe und ſomit für kirchliches und ſtaatliches Wohl haben kann, wenn die Kirche die Perle des Eheſegens und Ehegebets wider ihres Herrn Wort vor die Säue wirft, wenn ſie gar nicht haushälteriſch mehr mit ihren Gaben verfährt, ſondern dieſelben an notoriſch Unwürdige ohne Bedenken hingiebt, wenn ſie auch gar keine Garantieen für den Chriſtenſtand Derer mehr fordert, welche ſie doch um ihr Thun anſprechen, wenn ſie es nicht einmal mehr wagt, eine Frage an ihre Glieder über die Beſchaffenheit ihrer Mitgliedſchaft zu thun, das iſt ohne Worte klar, und darum iſt auch ohne Worte gewiß, daß die Kirche umlenken und wieder anfangen ſollte, die beſagten Forderungen an ihre Mitglieder zu machen.

Wenn dagegen in neuerer Zeit mehrfach das Verlangen ausgeſprochen iſt,[1]) daß die Abendmahlsfeier mit der Copulation verbunden werden möchte, ſo müſſen wir uns dagegen erklären. Einmal iſt das Abendmahl Communio, gehört in die Gemeinde und in den Gemeindegottesdienſt, und kann nicht ſo in die immer nur Einzelnen geltenden Acte hineingezogen werden, ohne jenen ſeinen Charakter zu alteriren. Sodann iſt die Copulation weſentlich ein Predigtact, Zu-

[1]) z. B. von Daniel a. a. O. II, 328.

wendung des im Worte Gottes für die Ehe Gegebenen an dieſe Leute, und ſomit auch eine Handlung der Kirche; darum würde aber auch Verwirrung nie ausbleiben können, wenn dieſe Handlung der Kirche mit dem Sacrament zuſammengeworfen würde. Damit nicht der Character der Copulation, ſo wie der des Sacraments des Altars, alterirt werde, bleibt es beſſer bei den Beſtimmungen der alten Kirchenordnungen, daß die Copulanden erſt „öffentlich in der Kirche mit der Gemeinde Gottes das hochwürdige Sacrament des Leibes und Blutes Chriſti empfangen", und dann für ſich die Copulation erhalten. Daß für jenen Vorſchlag Tertullian keinen Vorgang abgiebt, werden wir unten ſehen.

Wir können dieſen, die Vorbedingungen der Copulation und die Maßnahmen zum Schutz derſelben und der Ehe betreffenden Abſchnitt nur mit den Worten ſchließen, die eine alte treffliche Kirchenordnung [1]) an ähnlicher Stelle hat: „Wem ſolche chriſtliche Beſtimmungen nicht gefallen, ſondern nur Luſt und Willen hat an Dem, wenn es wunderlich und wüſte durch einander geht, und ein Jeder thut ſeines Gefallens, der bekennet mit der That, daß er nach Gott, auch äußerlicher Ehrbarkeit nichts fragt." Freilich, noch ſchlimmer wäre es, wenn wir von Herzen gerne ſtatt des wüſten Weſens Gottes Ordnung und Ehrbarkeit hätten, aber, was zur Ordnung dient, zu thun oder zu erkämpfen nicht mehr wagten.

2. Die liturgiſche Form der Trauung.

Schon oben haben wir bemerkt, daß es nicht zuläſſig ſei, der Trauung geſchwächter oder Verwittweter eine beſondere rituelle Form zu geben. Noch weniger können wir es billigen, wenn man die ſogenannten Jubelhochzeiten in die Kirche hineintreten läßt und ſie durch feierliche liturgiſche Conſtruirung zu kirchlichen Handlungen macht. Die alte Kirche und die alten Agenden kennen dergleichen nicht; und wenn

[1]) Lauenb. KO. v. J. 1585, fol. 249.

gleich die Neigung der neueren Zeit, allerlei ſubjective und rührende Momente in den Cultus hineinzuziehen, vielfach die Praxis verleitet hat, von Jubelhochzeiten Seitens des kirchlichen Amtes Notiz zu nehmen, ſo ſind doch unſeres Wiſſens das ſächſiſche Kirchenbuch und das Kirchenbuch für die evangeliſche Kirche in Württemberg die einzigen in geſetzlicher Geltung ſtehenden Agenden, welche die Jubelhochzeit wirklich zu einer kirchlichen Handlung machen, und ein förmliches Ritual und Formular für dieſelbe aufſtellen.[1]) Wir können jedoch nicht zur Nachahmung rathen. Daß Eheleute, die ihr Gott fünfzig Jahre mit einander leben läßt, den Tag der Trauung nicht bloß feiern, ſondern auch durch Dank gegen Gott heiligen, auch an dieſem Tage, oder dem nächſten gottesdienſtlichen Tage in die Kirche gehen, iſt in der Ordnung. Es iſt auch in der Ordnung, daß ihr Pfarrer und Seelſorger an ſolchem Tage ſich ſeelſorgerlich zu ihnen thut, ſie zum Dank vermahnt und mit ihnen dankt und preiſt. Auch iſt ja völlig zuzugeben, daß die Gemeinde an dieſem ihren Gliedern von Gott widerfahrenen Segen Antheil nehmen, alſo mit ihnen danken und preiſen ſoll; und wenn daher ein Jubelpaar begehren wollte, daß ſeiner am nächſtgelegenen Sonntag unter den ſpeciellen Fürbitten und Dankſagungen gedacht, und die Gemeinde zum Mit-ihnen-danken aufgefordert werde, ganz ſo wie wir auch für Wöchnerinnen, Geneſene, und andere ſubjective Erlebniſſe der Gemeindeglieder Gemeindegebet und Gemeindedank darbringen, ſo würde auch das völlig in der Ordnung ſein. Aber für ein Mehreres als für das Mitdanken, dafür, daß vom Mitbeten der Gemeinde zu einem amtlichen Handeln der Kirche fortgegangen werde, iſt gar kein Anlaß oder Anknüpfungspunkt gegeben. Das Beten und Danken an ſich giebt keinen Stoff für eine kirchliche Handlung her, welche vielmehr vorausſetzt, daß an Denen, an welchen die Handlung geſchieht, Seitens der Kirche Etwas zu thun, daß denſelben von der

[1]) Th. II., S. 502 ff. und S. 328 ff.

Kirche auf des Herrn Befehl Etwas zu geben ſei. Solche That und Gabe hat die Kirche an dem zu ertheilenden göttlichen Eheſegen für die Schließung der Ehe, aber nicht für den bloßen Gedenktag der Jubelhochzeit. Es giebt da durchaus nichts zu thun oder zu handeln, denn es giebt da nichts Neues anzufangen, weil die Ehe ſchon vor fünfzig Jahren angefangen und nach fünfzig Jahren nichts Anderes als vorher iſt, noch Etwas zu beſtätigen, weil der Eheſegen im fünfzigſten Jahre noch ſo kräftig als im vierzigſten iſt, noch Etwas zu ſegnen, weil aller nöthige Segen ſchon in dem vor fünfzig Jahren ertheilten beſchloſſen iſt. Es giebt da eben nur etwas zu danken. Wenn man nun aber hiebei nicht ſtehen bleibt, ſondern ein amtliches Thun daraus macht, das Jubelpaar vor den Altar und dem Diener der Kirche gegenübertreten läßt, ſo zwingt man ſich durch ſolche Form zum Handeln, bringt ſich in die Nothwendigkeit zum Einſegnen und Weihen und dergleichen zu greifen, und macht ſo unwillkürlich eine Wiedercopulation, eine Erneuerung der erſten Einſegnung daraus. So läßt denn auch in der That das vorgedachte Formular des Württembergiſchen Kirchenbuchs das Jubelpaar ſich die Hände reichen, den Geiſtlichen über ihre Hände ſeine Hand legen und „im Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes den göttlichen Segen über ſie ausſprechen.“ (Das ſächſiſche Kirchenbuch, ſo wie das Württembergiſche Kirchenbuch v. J. 1765, und noch die Württemberger Liturgie v. J. 1809 bleiben wenigſtens bei einer mit einem Dankgebet ſchließenden Anrede ſtehen; erſt das Württemberger Kirchenbuch vom J. 1843 macht in beſchriebener Weiſe eine Handlung daraus). Gott hat aber der Kirche keinen beſonderen Segen für Jubelpaare auszutheilen gegeben, ſondern nur Ein für alle Mal den Eheſegen, der nicht nach fünfzig Jahren ſchwach und einer Erneuerung oder Beſtätigung bedürftig wird; und die Kirche thut wohl, ſich eines Handelns zu enthalten, für welches weder Anlaß noch Befehl vorliegt, welches ſich den Schein eines Handelns giebt und doch kein ſolches iſt, und welches als ein über-

flüſſiges Thun immer die Ausſicht auf das Schrankenloſe eröffnet. Denn wenn man die fünfzigjährigen Ehen wieder ſegnet, warum nicht die vierzigjährigen, und die fünfundzwanzigjährigen? und geht es nicht jetzt ſchon mit den Jubelhochzeiten wie mit den päpſtlichen Jubiläen, daß die ſilbernen Hochzeiten ſchon eben ſo prätenſiös auftreten, als die goldenen? Es kann nie ohne Verwirrung und ohne Prätenſionen in's Unendliche abgehen, wenn man ſubjective Lebensmomente in objective kirchliche Handlungen umſetzt. Wir bleiben daher mit den alten Kirchenordnungen dabei, daß es nur für die eigentliche Eheſchließung einer Form der Trauung bedürfe, und zwar nur Einer für alle ſolche Fälle gültigen Form.

Bei dem Trauungsact kommen noch einige Nebenmomente in Betracht, die wir vorweg beſprechen wollen. Das erſte betrifft Ort und Zeit der Trauung.

Wegen des Ortes der Trauung ſind alle alten Kirchenordnungen darüber einverſtanden, daß dieſelbe ordnungsmäßig nirgend anders als in der Kirche geſchehen dürfe. Viele Kirchenordnungen [1]) laſſen es auch bei dieſer Anordnung einfach bewenden, und ſtatuiren gar keine Ausnahme. Andere Kirchenordnungen laſſen allerdings zu, daß die Trauung ausnahmsweiſe in den Häuſern der Brautleute geſchehen dürfe, aber dann niemals ohne beſchränkende Zuſätze: Entweder ſie fügen hinzu, daß die Trauung niemals „außerhalb der Noth" aus der Kirche in die Häuſer verlegt werden dürfe; [2]) oder ſie verlangen, daß dafür „ſonderliche und erhebliche Urſachen" vorhanden ſein ſollen; [3]) oder es beruht bei ihnen auf einer eigenthümlichen Conſtruction des Trauungsacts. Etliche Kirchenordnungen nemlich trennen, wie wir ſpäter ſehen

[1]) z. B. die Lauenb. v. J. 1585, fol. 249. Die Oſtfrieſiſche v. J. 1631, S. 178. Die Hadeler v. J. 1526, S. 19. Die Osnabrücker v. J. 1588, S. 149. Die große Würtembergiſche KO., S. 122.

[2]) So die Churſächſ. Gener. Artikel, S. 48. Die Coburgiſche KO. v. J. 1626 bei Daniel a. a. O. II, 326.

[3]) So die Meckl. KO. v. J. 1602, fol. 250. Die Stader S. 43. Die Magdeburger v. J. 1740 bei Daniel a. a. O., S. 326.

werden, in dem Trauungsact die eigentliche Copulation von der Benediction auch der Zeit nach. Dieſe Kirchenordnungen erlauben dann wohl, daß die Trauung in den Häuſern der Brautleute geſchehe, verlangen dann aber nicht allein um ſo ernſtlicher, daß aber jedenfalls dann die Benediction in der Kirche öffentlich am Altare geſchehe, ſondern auch, daß dann von den Haustrauungen jeder Mißbrauch fern bleibe: „Wenn aber die Vertrauung im Hauſe geſchieht, ſoll es bei Tage geſchehen, und ein Jeder ſich dabei chriſtlich und ehrbar verhalten. Hiemit ſollen die ärgerlichen und gefährlichen Nachtvertrauungen, da ſie bisher gewöhnlich geweſen, gänzlich aufgehoben und verboten ſein.“ [1]) Ja, manche Kirchenordnungen verfolgen dies Princip noch weiter, und fordern, daß die Trauungen nicht bloß in der Kirche, ſondern auch vor der Gemeinde, im Gottesdienſte, nach der Predigt geſchehen ſollen; und zwar diejenigen, welche (ſiehe oben) die Trauungen an den Sonntagen verbieten, ſo daß dieſelben in einem Wochengottesdienſte nach gehaltener Predigt geſchehen ſollen [2]); andere, welche die Trauungen am Sonntage nicht verbieten, ſo daß dieſelben auch am Sonntage, jedoch nur nach der Nachmittagspredigt geſchehen können. [3]) Trauungen aber im Hauſe des Predigers ſind den alten Kirchenordnungen gänzlich unbekannt. Der Grund dieſer Beſtimmungen iſt die der Sache nach nothwendige, und in vieler Hinſicht nützliche und heilſame kirchliche Oeffentlichkeit der Eheſchließung: „Es iſt wohl und chriſtlich bedacht, daß die neuen Eheleute in der Kirche vor der Gemeinde verkündigt und eingeſegnet werden. Denn wiewohl der eheliche Contract, gleich wie ſonſt andere weltliche Contracte, möchte auch wohl an anderen öffentlichen, ehrlichen und bürgerlichen Orten verrichtet werden, jedoch dieweil in der erſten Ausbreitung des heiligen Evangeliums

[1]) So z. B. die Pomm. KO. v. J. 1563, S. 44.

[2]) So die Calenb. KO. v. J. 1569, S. 97. Die Verdenſche v. J. 1606, S. 74. Die Lüneb. v. J. 1643, S. 195.

[3]) So die Lüneb. KO. v. J. 1598, fol. S. II.

Christi nach der Apostel Zeit sich Viele funden haben, so den ehelichen Stand für einen unheiligen Stand, mit dem die Kirche Christi nicht zu thun haben sollte, gehalten, auch sich durch Anrathung des Satans, der aller göttlichen Ordnung feind ist, den Eheleuten in ihrem Stand allerlei Unrichtigkeit begegnet, darin die Vergewissung ihrer göttlichen Zusammenfügung ihnen in ihrem Gewissen nöthig, so ist zur Besserung der Kirchen fast nützlich, daß die neuen Eheleute in öffentlicher Versammlung der Kirchen eingesegnet werden, damit männiglich daraus ermahnt werde, daß der Ehestand an ihm selbst ein ehrlicher und gottgefälliger Stand sei, daß auch die Eheleute, so ihnen was Unglücks begegnet, dadurch zur Anrufung Gottes bewegt werden mögen."[1])

Dem Zwecke der kirchlichen Oeffentlichkeit dienen auch die Trauzeugen, Brautführer, Brautjungfern. Dieselben kommen bekanntlich schon bei den Hebräern, Griechen, Römern vor, und durch die ganze ältere Kirche.[2]) Die lutherischen Kirchenordnungen aber fordern ihre Gegenwart: Braut und Bräutigam sollen mit ihren Freunden und Verwandten in die Kirche kommen und die Trauung soll so, gleich der Verlobung, (siehe oben) von Zeugen umgeben sein. Daß übrigens diese Brautführer nicht bloß im juristischen Sinne Zeugen der Trauung sein sollen, sondern gleich den Taufzeugen, Mitbeter, gleichsam die Repräsentation der den göttlichen Ehesegen auf das Brautpaar mit herabflehenden christlichen Gemeinde, ergiebt sich schon daraus, daß sie geradezu den Taufzeugen verglichen werden, daß ihr Dienst als ein Ehrenamt in der christlichen Gemeinde gefaßt wird, und daß für sie ähnliche disciplinarische Vorschriften wie für die Taufzeugen gelten: Wer mit notorischen, ärgerlichen Sünden behaftet ist und auf geschehene seelsorgerliche Vermahnung von denselben nicht läßt, soll so wenig als Brautführer, wie als Taufzeuge zugelassen werden. „— ordnen wir, daß kein unbußfertiger Sünder,

[1]) Württemb. Große KO. S. 122.
[2]) Vgl. Augusti a. a. O. IX, 315, 316.

ſo mit öffentlichen Laſtern beſchmutzt iſt und darin unbußfertig verharrt, oder ſonſt ein Verächter Gottes und ſeines heiligen Nachtmahls iſt, es ſei des Bräutigams oder der Braut Vater, Bruder, Vetter oder Freund, oder auch ein Fremder, den Bräutigam oder die Braut zur Kirche führen ſoll [1])."

Von dem Allen iſt nun die neuere Praxis ſo weit abgekommen, daß die Vornahme der Trauung in der Kirche faſt als die Ausnahme von der Regel zu bezeichnen iſt. Zuerſt hat man gewiſſen bevorrechteten Klaſſen und Ständen als Privilegium zugeſtanden, daß ſie ſich in ihren Häuſern trauen laſſen dürfen. Weiter hat die Bequemlichkeit der Paſtoren ſich geltend gemacht, und die Trauungen aus der Kirche in die Pfarrhäuſer verlegt. Endlich haben in dem Maaße, als in den unteren Ständen die Bräute ohne Kranz immer häufiger wurden, die Leute ſelbſt aus der Oeffentlichkeit der Kirche und des Tages in die Heimlichkeit gedrängt, ſo daß z. B. in Mecklenburg, namentlich in den Städten, der größte Theil der Trauungen ſpät Abends nach Sonnenuntergang in den Pfarrhäuſern geſchieht. Die Leute mögen auch um ihrer Hochzeit willen den Tag und Tageslohn nicht mehr aufopfern, und laſſen ſich daher lieber ſpät Abends nach vollbrachter Arbeit zuſammengeben. Natürlich erſcheinen dann in ſolchen Fällen auch ſelten Trauzeugen, Brautführer oder Verwandte; die Copulanden kommen allein. Daß dies Alles unrichtig iſt, liegt auf der Hand. Bevorrechtete Stände von ihren wohlbedachten und wohlbegründeten Ordnungen entbinden, ſollte die Kirche ja niemals. Das Elternhaus erſetzt niemals die Kirche, denn nicht dadurch wird eine chriſtliche Ehe, daß die Eltern ihre Kinder einander geben, ſondern dadurch, daß die Kirche ſie zuſammengiebt. Noch weniger kann das Pfarrhaus die Kirche erſetzen; wie viel Patriarchaliſches man auch über die Bedeutung des Pfarrhauſes für die Gemeinde ſagen mag, das Pfarrhaus bleibt immer der Wohnort des Paſtors, der

[1]) Hoyaſche KO. v. J. 1581. S. 205. Vgl. auch Lauenb. KO. v. J. 1585, fol. 93. 197.

Schauplatz ſeines privaten Lebens, aber nicht ſeiner amtlichen Thätigkeit und kann in letzter Beziehung höchſtens nur der Ort für ſeelſorgerlichen Verkehr, aber nicht derjenige Ort werden, wo der Paſtor die Werke der Kirche thut. Und wenn den Geſchwächten geſtattet wird, die Oeffentlichkeit der Trauung zu vermeiden und dieſelbe in Nacht und Nebel zu ſuchen, ſo fällt wiederum ein Zuchtelement hinweg. Das hat unſere alte Kirche nicht gewollt, wenn ſie (ſiehe oben) allerdings gefordert hat, daß ſolche Trauungen „in der Stille" vor ſich gehen ſollten. Nicht minder offen liegen die mancherlei Nachtheile dieſer eingeriſſenen Mißbräuche zu Tage: daß bei den Trauungen in den eignen oder in den Pfarrhäuſern die Gemüther nicht gehörig erhoben, nicht ordentlich aus dem Kreiſe der alltäglichen Gedanken und Anſchauung hinausverſetzt werden; daß der Paſtor bei Haustrauungen die angemeſſene Anordnung der kirchlichen Handlung nicht genugſam in der Hand hat, daß er manches Störende paſſiren laſſen muß, daß Trautiſch und Eßtiſch in widerliche Berührung kommen, daß bei der Gottentfremdung vieler jetzigen Häuſer der Paſtor durch die Haustrauungen auf einen Boden verſetzt wird, deſſen unheilige und entheiligende Elemente oft alle ſeine paſtorale Klugheit nicht auf wenige Minuten zurückzudrängen vermag; daß bei ſolcher Heimlichkeit der Trauungen, zumal wenn auch die Proclamation durch Dispenſation beſeitigt iſt, die Gemeinde häufig gar nicht weiß, ob jenes Zuſammenleben den kirchlichen Eheſegen empfangen hat oder nicht — das Alles iſt, wie jetzt die Sache behandelt wird, ſo unvermeidlich, als der Sache nachtheilig. Die Kirche ſollte nicht länger anſtehen, die Trauungen in der Kirche wieder als die „außerhalb der Noth" nicht zu verlaſſende Regel hinzuſtellen, in Nothfällen nur die Haustrauung zuzulaſſen, die Trauungen im Pfarrhauſe aber ganz zu unterſagen, und daneben auch die Anweſenheit von Trauzeugen zu fordern, um ſo weniger, da die Anerkennung der Nothwendigkeit und Heilſamkeit der Trauung in der Kirche ſich bereits in den Gemeinden immer mehr Bahn bricht.

Hinſichtlich der Zeit der Trauung iſt bereits bemerkt worden, daß unſere alten Kirchenordnungen die geſchloſſenen Zeiten vermieden wiſſen wollen. Und auch das iſt bemerkt worden, daß ſie die heimlichen Nachttrauungen bei ſpätem Abend unterſagen. Und hierin wird nach dem Geſagten ihnen zu folgen oder zu ihnen zurückzukehren ſein. Dagegen gehen etliche Kirchenordnungen noch weiter, und ſetzen für die Trauungen eine beſtimmte Tagesſtunde, und zwar immer eine Vormittagsſtunde an, etliche zu zehn, andere zu neun, andere zu eilf, noch andere „vor zwölf" Uhr. Der Grund dafür iſt einer Seits die Verhinderung der „Nachttrauungen", dann aber auch die Rückſicht darauf, daß das Predigtamt nicht unnöthig überlaſtet, ſondern ſeiner Zeit Herr bleibe. Letzteres kann indeſſen nur in größeren ſtädtiſchen Gemeinden ein Beweggrund werden, und bleibt daher dies beſſer localen Anordnungen überlaſſen. Wenn nur das Verbot der geſchloſſenen Zeiten und der Nachttrauungen aufrecht erhalten wird, kann man im Uebrigen die Wahl der Tagesſtunde ohne Schaden dem Belieben der Leute anheimgeben.

Ein zweiter Nebenpunkt betrifft die Anrede und die Titulaturen der Copulanden bei der Copulation und Proclamation. Als Anrede kennen die alten Kirchenordnungen nur, wenn beide Copulanden zugleich angeredet werden, das „Ihr", wenn aber nur Einer angeredet wird, entweder das „Du" oder auch, jedoch ſeltener, das „Ihr". Das „Ihr" als Anrede des Einzelnen iſt ganz ungebräuchlich geworden und nicht darauf zurückzukommen, weil es das Verſtändniß beirren würde. Dagegen hat die moderne Höflichkeit, namentlich gebildeten und vornehmen Copulanden gegenüber, zu dem „Sie" gegriffen. Es iſt dies aber ganz unzuläſſig, denn es verſchiebt die Verhältniſſe. Der Gleichſtehende redet den Gleichſtehenden, der Niedrigſtehende redet den Höherſtehenden, der Fremde redet den Fremden nach beſtehender Sitte mit „Sie" an. Wenn daher der Paſtor perſönlich und aus ſeiner Perſon heraus ſpricht, ſo iſt es in der Ordnung, daß er auch ſein Beichtkind mit „Sie" anrede; und ſo mag

es auch allenfalls hingehen, wenn der Paſtor in der freien Rede, die er etwa vor der Copulation hält, die Copulanden mit „Sie" anredet, weil ſich da auch ſonſt mehr ſubjective Elemente und Beziehungen geltend machen werden, obgleich es auch da ſtörend klingt. Aber in dem eigentlichen Copulationsact, in dem agendariſch fixirten Theil der Handlung, innerhalb der ſolennen Formeln der Zuſammengebung und Segnung, wo der Paſtor im Namen der Kirche ſpricht, iſt das „Sie" gerade ſo unmöglich, wie in der Abſolutionsformel, denn die Mutter ſagt nicht „Sie" zu ihren Kindern, und man macht die Copulation aus einer Handlung der mütterlichen Kirche an ihren Kindern und Gliedern zu einer perſönlichen Handlung des Paſtors, wenn man hier das „Sie" anwendet. Man kann hier nicht ſagen, in ſolchen Dingen könne man ohne Bedenken den Sitten der Zeit folgen, denn gerade die Sitte bezeichnet durch die Anrede mit „Sie" ein Verhältniß, das zwiſchen dem einſegnenden Amte und den Einzuſegnenden nicht Statt findet. Man verſtößt gerade gegen die Sitte ſelbſt, wenn man hier die Anrede mit „Sie" anwendet. Es bleibt vielmehr keine paſſende Anrede im Rituale, als die mit „Du", wenn nur Ein Theil und mit „Ihr", wenn beide Theile angeredet werden ſollen; wobei ſich denn von ſelbſt verſteht, daß dann Vornehmeren gegenüber von dieſer Anrede nicht abgewichen und dieſelbe nicht nach Stand und Würden modificirt werden darf. Und wer ſich das etwa nicht zurechtlegen könnte, dem iſt mit der Oeſterreichiſchen KO. v. J. 1571 [1]) zu ſagen: „Allhie ſoll ſich Niemand ärgern und ſtoßen, daß der Prieſter die Leute in den Kirchen ohne alles Gepränge ſo anſpricht. In göttlichen, Seelen- und Gewiſſens-Sachen, und Summa, was man in der Kirchen handelt und thut, iſt weit vom Weltlichen zu unterſcheiden, und leidet kein Anſehen der Perſon, wie der Apoſtel Jacobus Cap. 2 befiehlt. Aber außerhalb des Kirchenamts wird billig einem Jeden ſeine gebührliche Ehre gegeben, und

[1]) Bei Daniel a. a. O. II, 319.

taugt hinwiederum nicht, ſo mit den Leuten zu reden als im Amte."

Hinſichtlich der Titulaturen hat ſich nach der Zeit der Kirchenordnungen, die Nichts davon wiſſen, zunächſt an vielen Orten die Sitte gebildet, daß der Nennung des Namens der Braut bei der Proclamation und bei der Copulation das Prädicat „Jungfrau" vorangeſtellt wird, wenn ſie daſſelbe noch verdient. Hiegegen iſt Nichts zu ſagen: es iſt eine löbliche beizubehaltende Sitte, die auch ein Zuchtelement in ſich trägt. Aber es hat ſich auch die Sitte gebildet, daß der Nennung der Namen des Bräutigams und der Braut bei der Proclamation und Copulation nicht bloß ihre Standesbezeichnungen, ſondern ſelbſt alle erdenklichen Titulaturen, Herr, Wohlgeboren, Hochwohlgeboren, Fräulein u. ſ. w. u. ſ. w. vorangeſchickt werden, und ortweiſe hat ſich dies Titelweſen zu einem ſo feinen Claſſificationsſyſtem ausgebildet, daß gar nicht durch die feinen Unterſchiede von „Ehrſam" und „Löblich" und „Wohllöblich" hindurchzufinden iſt. Daß dies ein Unweſen iſt, dem Schranken geſetzt werden muß, wird Niemand läugnen. Man wird aber zwiſchen der Proclamation und der Copulation unterſcheiden müſſen. Bei der Copulation bedarf es, da die Perſonen zur Stelle ſind, nichts weiter, als nur der Nennung des vollen Namens, mit Hinweglaſſung nicht nur aller Titulatur, die zu dem „Du" nichts paßt, ſondern auch ſelbſt der Standesbezeichnung. Dagegen bei der Proclamation, wo es darauf ankommt, der Gemeinde die Perſon deutlich zu bezeichnen, wird dem vollen Namen Alles, was zur Bezeichnung der Perſon dient, alſo auch die Standesbezeichnung, aber einfach ohne weitere Titulatur hinzuzufügen ſein.

Von jeher haben ſich der Trauung mancherlei Sitten und Gebräuche angeſchloſſen, und ſind theilweiſe als Riten in den Act derſelben hineingetreten. Manches dergleichen, was die vorreformatoriſche Kirche mehr hatte, z. B. die velatio sponsae, hat die Reformation, als nicht zur Sache gehörig, abgethan. Bleiben wir bei demjenigen ſtehen, was unſere

Kirchen beibehalten haben, ſo fällt Etliches in das Gebiet der Sitte, z. B. der Brautſchleier, und kann uns hier nicht weiter beſchäftigen. Von dem Brautkranze, der ſchon mehr eine kirchenrechtliche Stellung behauptet, iſt das Nöthige ſchon oben geſagt. Anderes endlich, z. B. die Trauringe, das Zuſammenlegen der Hände u. ſ. w. iſt integrirender Theil der Trauhandlung ſelbſt geworden, und wird bei dieſer zu betrachten ſein, zu deren Beſprechung wir jetzt übergehen.

Die Trauform im Traubüchlein Luther's, auf welche die lutheriſchen Agenden zurückgehen, ſchließt ſich ihrer Seits der Trauform an, welche in der vorreformatoriſchen Kirche üblich war, und dieſe finden wir wieder mindeſtens im neunten Jahrhundert im Weſentlichen fertig vor. Wir werden daher dieſe Entwickelungsgeſchichte kurz überblicken müſſen, um die liturgiſche Anordnung unſeres Trauactes richtig zu verſtehen.

Daß die chriſtliche Kirche ſeit ihrem Anfang von der Eheſchließung Notiz nahm, haben wir ſchon aus einer Stelle des Briefes des Ignatius an den Polycarp erkannt. Aber geſchah dies bloß in der Weiſe, daß die zur Ehe Gewilligten vor dem Biſchofe erſchienen und deſſen Einwilligung (γνωμή) einholten, ſo daß der Act, welcher einer Ehe kirchliche Gültigkeit gab, mehr bloß kirchenrechtlicher Natur war? oder geſchah eine wirkliche Einſegnung der Ehe in gottesdienſtlicher Form unter Wort Gottes und Gebet? Viele haben das Letzte verneint und das Erſte bejaht [1]), und behauptet, daß die prieſterliche Einſegnung der Ehe erſt ſeit dem neunten Jahrhundert in allgemeine Uebung gekommen ſei, weil die apoſtoliſchen Conſtitutionen zwar häufig [2]) die Vorſchrift haben, daß die Ehen (γάμοι) ſollen νόμμοι ſein, aber nirgends ein Trauformular oder Ritual geben. Indeſſen ſchon eine Stelle Tertullian's zeigt uns Beides, daß es allerdings eine kirchliche Einſegnung der Ehe gab, und wie es kommt, daß

[1]) Z. B. Selden, Calvör und zuletzt Gaupp Practiſche Theol. I, 387.

[2]) Z. B. Lib. VI, 29.

die apoſtoliſchen Conſtitutionen kein beſonderes Trauritual enthalten. Tertullian preiſt hier [1]) das Glück der chriſtlichen Ehe, und zwar deshalb, weil ſie ein matrimonium iſt, quod ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignatum angeli renunciant, pater rato habet. So nemlich wird mit Semler nach den Handſchriften zu leſen ſein, und nicht mit Rigaltius: et obsignat benedictio, angeli renunciant etc., was ſpätere, dem ſpäteren Trauritual angepaßte Correctur iſt. Unterſuchen wir aber den Inhalt jener Worte näher, ſo weiſen uns das Wort oblatio, welches nur den zweiten Haupttheil des alten Gemeindegottesdienſtes, nemlich die Darbringung der Gebete und Gaben bedeuten kann, und die Worte angeli renunciant, die nur als eine Anſpielung auf das Sanctus nach der Präfation verſtanden werden können, und alſo auf den dritten Haupttheil des alten Gemeindegottesdienſtes, nämlich auf die Abendmahlsfeier hinführen, uns in den öffentlichen Gemeindegottesdienſt hinein. Und iſt dies richtig, ſo legt ſich Alles ganz einfach aus einander: Zuerſt gingen die Verlobten, wie wir aus Ignatius wiſſen, zum Biſchofe und holten deſſen Einwilligung ein; ſo vollführte ſich das conciliat ecclesia. Dann aber gingen die Zuſammengegebenen mit einander in den öffentlichen Gemeindegottesdienſt, und ſchloſſen ſich als Eheleute, als Prieſter des Hauſes mitthätig demjenigen Acte des Gemeindegottesdienſtes, in welchem die Gemeinde ſich in ihrem Prieſterthum darſtellte, nämlich der Oblation der Gebete und Liebesgaben an; hierdurch aber, daß ſie als Eheleute mit der Gemeinde opferten, erhielt ihre Verbindung die confirmatio, die benedictio, denn mit den Gebeten und Gaben der ganzen Gemeinde wurden auch die von ihnen gemeinſam als Eheleuten dargebrachten Gebete und Gaben Gotte durch Chriſtum mittelſt des Fürgebetes des Geiſtlichen zur Annahme und zum Segen empfohlen. War aber die Ehe alſo confirmirt (obsignatum = confirmatum), ſo feierten ſie dann, wie damals immer die ganze Gemeinde, das Abendmahl mit, und

[1]) Ad uxor. II, 9.

das Heilig aller himmliſchen Heerſchaaren gab auch die Beſtätigung ihrer Ehe zurück, und der barmherzige Gott, der ſie an ſeinem Tiſche ſpeiſte, erkannte eben damit auch ihre Ehe an. So verſteht im Weſentlichen auch Höfling[1]) unſere Stelle. Demnach werden wir uns die Praxis der alten Kirche hinſichtlich der Trauungen einfach ſo zu denken haben: Man unterſchied die Eheſchließung, die conciliatio der Ehe, von der obsignatio, der confirmatio, der Einſegnung derſelben; jene vollzog ſich durch die Erklärung der Verlobten vor dem Biſchofe; dieſe aber geſchah dadurch, daß die vom Biſchofe Zuſammengegebenen als Eheleute im öffentlichen Gemeindegottesdienſte prieſterlich fungirten und das Sacrament empfingen. Und ſo bedurfte man, ſo lange die Sache ſo ſtand, allerdings eines beſonderen Trauritуals nicht. Nur muß man ſich das Verfahren nicht ſo denken, als ob man beſonders zum Zweck der Copulation eine Meſſe geleſen hätte, ſondern die Zuſammengegebenen beſuchten den ordentlichen, der ganzen Gemeinde geltenden Gottesdienſt. Jene Behandlung der Meſſe als eines von dem Thun der Gemeinde ganz abgelöſten prieſterlichen Werkes, das man denn auch beliebig bei anderen Gelegenheiten, z. B. bei Trauungen, Krönungen, Leichenbeſtattungen vornehmen kann, iſt durchaus ein Späteres und dem kirchlichen Alterthum ganz fremd, welches allerdings die Meſſe, aber nur als in und mit der ganzen Gemeinde an den gemeindegottesdienſtlichen Tagen und Stunden zu haltenden öffentlichen Gemeindegottesdienſt kennt.

Daß ſich's, wie geſagt, verhalten, bezeugt nun auch die weitere Geſchichte der Trauung. Wenn auch die dem römiſchen Biſchofe Euariſtus, der am Ende des erſten Jahrhunderts lebte, zugeſchriebene Epiſtel an die afrikaniſchen Biſchöfe nicht dem Euariſtus gehört, ſo iſt ſie doch jedenfalls beträchtlichen Alters, und ihre Worte: aliter legitimum — non fit conjugium, nisi — suo tempore sacerdotaliter, ut mos est, cum precibus et oblationibus a sacerdote

[1]) Die Lehre der älteſten Kirche vom Opfer, S. 217.

benedicatur[1]), beſtätigen das Geſagte durchaus. Ferner erzählt Poſidonius in ſeinem Leben des Auguſtinus[2]), Auguſtinus habe ſich ſehr gehütet, Leute zur Ehe zu bereden, um der damit verknüpften Verantwortlichkeit willen, wenn dagegen Solche zu ihm gekommen ſeien, die in den Stand der Ehe zu treten bereits entſchloſſen geweſen, ſo habe er es als Biſchof und Prieſter für ſeine Aufgabe gehalten, ſich darum zu kümmern, ut vel eorum jam pacta et placita firmarentur, vel benedicerentur. Poſidonius will hier ausdrücklich angeben, was der sacerdos bei einer Eheſchließung amtlich zu thun habe, und er theilt dies ganz dem Obigen entſprechend in die mehr kirchenrechtliche Erklärung der Brautleute vor dem sacerdos, die confirmatio der Ehe einer Seits, und die ſacerdotale, gottesdienſtliche benedictio anderer Seits.

Indeſſen konnte die Sache auf dieſem Punkte unmöglich für immer verbleiben. Die Erklärung vor dem Episcopus oder Parochus zwar erhielt ſich unverändert, und ward zunächſt noch als die eigentliche confirmatio der Ehe, als das was ſie gültig machte, angeſehen. Dagegen lag es in der Natur der Sache, daß die Benediction durch die bloße mitthätige Anweſenheit der jungen Eheleute beim Gemeindegottesdienſte nicht zu ihrem Rechte zu kommen ſchien, ſondern volleren Formen und ſelbſtändiger Geſtaltung zuſtrebte. Schon aus einzelnen Aeußerungen des Ambroſius[3]) erhellt, daß ſich manche dem Volksleben entſtammende Sitten in Weiſe von Riten der Benediction angeſchloſſen, z. B. die velatio der Braut mit dem Brautſchleier. Sodann mußte ſich das Bedürfniß aufdrängen, auf die jungen Brautleute, die im Gemeindegottesdienſte erſchienen, um durch Theilnahme an den Oblationen ſich vor dem Herrn als Prieſter ihres jungen Hauſes darzuſtellen, auch ausdrücklich Bezug zu nehmen. Nun war man ja ſchon ſeit lange gewohnt, in den Gebeten,

[1]) Im Gratiani Decr. P. II. c. XXX. qu. V.

[2]) Cap. 27. Opp. August. ed. Basil. Tom. I, p. 878.

[3]) Siehe die Stellen bei Auguſti a. a. O. IX, 297.

mit welchem man die Darbringung der Liebesgaben begleitete, auf Geſtorbene und auf Lebende auch namentlich Bezug zu nehmen, und die Sache ſo anzuſehen, als ob man die Gebete und Gaben für dieſe Perſonen, deren man gedachte, darbrächte. So lag es denn nahe, daß man auch der in den Oblationen erſcheinenden jungen Eheleute in den Gebeten des Offertorium namentlich in ähnlicher Weiſe wie der Todten Erwähnung that; und wir werden wohl nicht irren, wenn wir uns die nächſte weitere Entwickelung der Benediction ſo denken, daß der im Gemeindegottesdienſt zum Mitopfern erſchienenen jungen Eheleute in den Gebeten des Offertorium namentlich Erwähnung (commemoratio) geſchah, und daß die Benediction eben in dieſer Darbringung von Gebeten und Gaben für ſie durch den Prieſter beſtand. Dahin ſcheint es zu verſtehen, wenn Baſilius der Große[1]) ſagt, daß das Band der Ehe διὰ τῆς εὐλογίας geſchloſſen werde, und wenn Chryſoſtomus ſagt[2]), daß es δι' εὐχῶν καὶ εὐλογιῶν geſegnet werde. Auf dieſer Stufe brauchte man denn auch noch kein ſelbſtändiges Trauritual, wohl aber Gebetsformeln, welche im Gemeindegottesdienſte im Offertorium dann einzuſchalten waren, wenn einzuſegnende junge Eheleute vorhanden waren. Und in der That finden wir ſolche Gebetsformeln. Die alten Sacramentarien der galliſchen Kirche, welche Muratori, Mone und Andere aus alten Palimpſeſten veröffentlicht haben, repräſentiren uns eine Form des Gemeindegottesdienſtes, welche jünger iſt als die in den apoſtoliſchen Conſtitutionen, aber weſentlich älter als jene römiſche Form in den Sacramentarien des Gelaſius, Leo und Gregor, die ſpäter jene gallicaniſche Form ſeit dem neunten Jahrhundert verdrängte. Dieſe gallicaniſchen Sacramentarien nun kennen die ſpätere römiſche Brautmeſſe noch nicht, aber ſie übergehen auch nicht gleich den apoſtoliſchen Conſtitutionen die Einſegnung der Ehe, ſondern das Sacramentarium Gallicanum bei Muratori[3])

[1]) Homil. VII. in Jerem., Opp. I, 81.
[2]) Hom. XLVIII. in Genes.
[3]) Opp. Vol. XIII. P. III. p. 905.

enthält allerdings unter der Ueberſchrift Benedictio thalami super nubentes drei ſolche in das Offertorium des Gemeindegottesdienſtes einzuſchaltende Gebete für erſchienene junge Eheleute. Eines gilt dem Falle, wenn Verwittwete wieder heirathen. Die beiden anderen ſind promiscue zu gebrauchen. Wir ſetzen eines derſelben hierher: Te deprecamur, Domine Sancte, pater omnipotens, aeterne Deus, super hos famulos tuos ill. et ill., quos ad gratiam conjugii venire jussisti, qui per nostram licet precem aut vocem benedictionem tuam desiderant. Tribue iis, Domine, fidele consortium caritatis: induant caritatem Sarae, poenitentiam Rebeccae, amorem Rachel, gratiam et caritatem Susannae; descendant super hos famulos tuos ill. et ill. sicut descendit ros pluviae super faciem terrae; manus tuae sentiant actum, et Spiritus sancti tui percipiant gaudium sempiternum.

Wir nähern uns nun aber immer mehr der Zeit, wo der Gemeindegottesdienſt anfing, nicht ſowohl mehr als Gemeindegottesdienſt, ſondern als ein vom Prieſter für Andere gethanes Opferwerk angeſehen zu werden. Man las die Meſſe, brachte Gebete und Gaben dar und opferte den Leib des Herrn für beliebige Perſonen und Zwecke, löſte demnach die rituellen Begehungen des Gemeindegottesdienſtes als Meſſe aus den gemeindegottesdienſtlichen Tagen, Stunden und Verſammlungen heraus, und wandte ſie bei einzelnen Vorkommenheiten an. Und als ſo die Meſſen für Verſtorbene, für Kirchweihen, Prieſterweihen, Palmenweihen u. ſ. w. u. ſ. w. entſtanden, lag es natürlich nahe, daſſelbe auch zum Zweck der Benediction der Ehe zu thun, und dieſe Benediction nicht mehr dadurch zu beſchaffen, daß die jungen Eheleute im Gemeindegottesdienſt erſchienen, um durch des Prieſters Mund und Hand für ſich beten und ihre Gaben darbringen zu laſſen, ſondern ſo daß beſonders zum Zwecke ihrer Benediction eine eigends darauf eingerichtete Meſſe gehalten ward. Kurz, die Benediction der Ehe geſtaltete ſich zur Brautmeſſe. Die Einrichtung derſelben machte ſich dann, wie bei den anderen Gelegenheitsmeſſen, ſo daß die Form der Meſſe im Allgemeinen

die gewöhnliche blieb, aber die variabeln Theile derſelben, die Gebete des Offertorium, die Commemorationen, der Schlußſegen u. ſ. w. namentlich auf die jungen Eheleute und den Eheſtand überhaupt gerichtet wurden. Hier konnten denn die aus dem Volksleben andrängenden Sitten einen Anknüpfungspunkt finden, und ſich rituell geſtalten. Hier fand auch das natürliche Streben der Benediction der Ehe nach ſelbſtändiger Geſtaltung ſeine Befriedigung. Den Zuſammenhang des Alten mit dieſem Neuen zeigen uns ſehr deutlich die Worte des in der Mitte des neunten Jahrhunderts lebenden römiſchen Biſchofs Nicolaus I. [1]): Sponsus et sponsa primum in ecclesiam Domini cum oblationibus, quas offerre debent Deo per sacerdotis manum, statuuntur, sicque demum benedictionem et velamen coeleste suscipiunt. Das ſich Darſtellen und Opfern der Brautleute im Gemeindegottesdienſte genügte nicht mehr, ſondern ſank zur bloßen Vorausſetzung herab für die Benediction, die ſich als weiterer Act daran ſchloß.

Für die zur Brautmeſſe geſtaltete Benediction bedurfte es nun aber allerdings des Formulars und Rituals in ſo fern, als die variablen Theile der Meſſe für dieſen Zweck liturgiſch und agendariſch zugerichtet werden mußten; und wirklich finden wir nun auch Traurituale oder richtiger Gebetsformulare für Brautmeſſen, welche ganz dem Obigen entſprechen, in jenen alten Sacramentarien, dem Leoninum, Gelaſianum und Gregorianum, welche, wie unſicher auch ſonſt ihr Urſprung und Alter ſein mögen, uns immerhin die dem neunten Jahrhundert nächſtvoraufgehende römiſche Zeit und diejenige Form des Cultus repräſentiren, welche ſeit dem neunten Jahrhundert im ganzen Abendlande die älteren Formen verdrängte. Das Sacramentarium Gelaſianum nemlich [2]) conſtruirt die Brautmeſſe folgender Maaßen: Es läßt dieſelbe ganz wie jede andere Meſſe in bekannter Weiſe und Abfolge [3])

[1]) Consult. ad Bulgar. cap. 3.

[2]) Bei Muratori Opp. Vol. XIII. P. II, p. 371.

[3]) Wer die Ordnung der Meſſe ſucht, findet ſie bei Daniel a. a. O. I, 12. ff.

verlaufen, aber giebt erſtens eine auf den Eheſtand bezügliche Collecte für die Stelle vor der Epiſtel, dann ein Schlußgebet für das Offertorium, in welchem die von den namentlich zu nennenden jungen Eheleuten dargebrachten Gaben Gotte offerirt werden, ferner eine auf den Eheſtand bezügliche Präfation, ſo wie eine auf die jungen Eheleute namentlich und ihren Eheſtand Bezug nehmende umgeſtaltende Redaction des bekannten vor der Conſecration zu ſprechenden Gebets Hanc igitur oblationem. Dann ſoll der Prieſter in der Meſſe wie gewöhnlich fortfahren bis zum Vater unſer, welches bekanntlich nach römiſchem Ritus erſt hinter den Einſetzungsworten geſprochen wird. Nach dem Vater unſer aber fällt das gewöhnliche Gebet Libera nos quaesumus aus, und ſtatt deſſen ſegnet der Prieſter die vor den Altar getretenen Eheleute ſo ein, daß er erſt eine vorgeſchriebene Collecte und dann ein ebenfalls vorgeſchriebenes Benedictionsgebet über ihnen betet. Darnach folgt wie gewöhnlich die Pax, und die auch den Eheleuten zu reichende Communion, und die Meſſe geht in gewöhnlicher Weiſe zu Ende, ſo jedoch, daß ſtatt der gewöhnlichen benedictio super populum wieder eine auf die Eheleute bezügliche Benedictionsformel vorgeſchrieben iſt, und daß auch die Schlußcollecte auf die vorgeweſene Eheſegnung Bezug nimmt. Hieraus wird erſichtlich ſein, durch welche Anordnungen, Auslaſſungen und Einſchaltungen die Meſſe zur Brautmeſſe gemacht wird. Ganz ähnlich aber haben es das Sacramentarium Leoninum und das Gregorianum [1]; auch die einzelnen Gebete ſind meiſt dieſelben. Dieſe Form aber verdrängte, wie bemerkt, ſeit dem neunten Jahrhundert im ganzen Abendlande die ältere Form, und blieb im Weſentlichen unverändert die Form der Benediction der Ehe bis zur Reformation. Nur das müſſen wir noch nachträglich erwähnen, daß dieſe Brautmeſſe auch wiederholt zu werden pflegte. Bekanntlich wurden die Todtenmeſſen ſo wiederholt,

[1] Muratori a. a. O. P. I, p. 722. P. II, p. 883. Vgl. auch Daniel a. a. O. I, 257 ff.

daß für einen Geſtorbenen mindeſtens drei Mal, zur Beſtattung, am 30ſten Tage nach dem Todestage, und am Jahrestage deſſelben Meſſe gehalten ward. Dies ward auf die Brautmeſſen übertragen, und ſie wurden ebenfalls am 30ſten Tage und am Jahrestage wiederholt. Schon das Gelaſianum hat für dieſe wiederholten Brautmeſſen eine eigene Form des Oblationsgebets.

Daneben blieb nun die Erklärung vor dem Parochus fortwährend bei Beſtande als die confirmatio des mutuellen Conſenſes der Verlobten. Wenn aber vordem die Bedeutung des eigentlichen Eheabſchluſſes auf dieſe Erklärung vor dem Biſchof gefallen war, wozu denn die Benediction nur ein geiſtliches Complementum bildete, ſo ſtellte ſich nun, nachdem die Benediction zur Brautmeſſe herangewachſen war, die Sache natürlich anders: die Erklärung vor dem Biſchofe war ein formloſer, die Benediction war zu einem feierlich formirten, gottesdienſtlichen, mit dem Sacrament verbundenen Act geworden. Es kam nothwendig zu der Frage: Welcher von beiden Acten begründet eigentlich die Ehe und macht ſie gültig, die Erklärung vor dem Parochus? oder die Benediction in der Brautmeſſe? und die Frage ward practiſch, weil die Fälle nicht ſelten vorkamen, daß die Leute ſich mit der erſteren begnügten, und der alten Anſchauung folgend, ein ehelich Leben anfingen, ohne die letztere nachzuſuchen. Im Orient, wo die Sache im Allgemeinen denſelben Entwickelungsgang genommen hatte, ward die Frage durch kaiſerliche Verordnungen [1]) dahin entſchieden, daß nur die Benediction die Ehe gültig mache: die Erklärung vor dem Parochus ſank zur Verlobung herab, und die Benediction ward die eigentliche Trauung. Im Abendlande machte die Carolingiſche Geſetzgebung den Verſuch, der Sache dieſelbe Wendung zu geben, drang aber, wie an ſo vielen Punkten, gegen die bisherige Praxis nicht durch, ſondern die Frage blieb unentſchieden bis

[1]) Die Stellen aus den Novellen ſind abgedruckt bei J. Gerhard Loci theoll. XV, 394.

zur Reformation. Ja, ſie ward von einer anderen Seite her noch mehr verwirrt: die Verbindung der Benediction mit dem Sacrament des Altars trug bekanntlich ihre Frucht darin, daß die Ehe als Sacrament angeſehen ward; ſo erſchien denn die Benediction als die Mittheilung der ſacramentlichen Gnade, und, verglichen mit den anderen einſegnenden Sacramenten, z. B. der Prieſterweihe, eben ſo unwiederholbar wie dieſe; weßhalb man denn auch ſolche, die zum zweiten Male heiratheten, nicht wieder benedicirte. Da man nun doch nicht umhin konnte, ſolche Ehen zu geſtatten, ſo blieb nichts Anderes übrig, als das Moment der rechtlichen Begründung der Ehe in die Erklärung vor dem Parochus zu legen, freilich im Widerſpruch damit, daß man doch wieder die Mittheilung der ſacramentlichen Gnade von der Benediction erwartete. Demnach blieb die Frage in der Schwebe: Die Erklärung vor dem Parochus und die Brautmeſſe blieben beide bei Beſtande, wurden auch wohl in den weithin meiſten Fällen beide nachgeſucht und innegehalten; wenn aber Fälle vorkamen, in denen nur die erſte beobachtet, die letzte aber unterlaſſen war, ſo galt in den übrigen Kirchenprovinzen als gemeines Recht, daß die Erklärung vor dem Parochus die Ehe gültig mache, während in den deutſchen Diöceſen auch die Benediction für nöthig erachtet ward. So ſtand die Sache, als die Reformation auch dieſen Punkt ergriff. Viele Vorwürfe, welche Luther in ſeiner Schrift von Eheſachen [1]) dem Eheweſen in der vorreformatoriſchen Kirche macht, beziehen ſich auf dieſe Unſicherheit über die Geltung der Erklärung vor dem Parochus und der Brautmeſſe und auf die dadurch herbeigeführten Verwirrungen.

Luther legte ſeine ordnende Hand an die Formen der Eheſchließung in ſeinem bekannten Traubüchlein [2]). Er ſchließt ſich dabei durchaus Demjenigen an, was er geſchichtlich vorfand, aber er veränderte es auch nicht bloß darin, daß er

[1]) Werke, X, 896.

[2]) Zu finden z. B. bei Daniel a. a. O. II, 318.

ſtatt der lateiniſchen Brautmeſſe die deutſche Sprache einführte, ſondern auch in ſehr weſentlichen Punkten. Zuerſt nahm er die Benediction aus der Verbindung mit der Meſſe heraus, denn die Meſſe iſt Gemeindegottesdienſt und nicht Eheſchließung, und die Eheſchließung wiederum iſt kein Sacrament. Er machte alſo aus der Einſegnung der Ehe einen wirklich ſelbſtändigen Act, und vollendete ſomit den Gang der geſchichtlichen Entwickelung nach dieſer Seite. Dieſen ſelbſtändigen Act der Trauung aber formirt er dann ſo, daß er zwar die beiden bisherigen Theile der Eheſchließung, ſowohl die Erklärung vor dem Parochus, als auch die Benediction, beibehält, auch in derſelben Aufeinanderfolge beibehält, ſo daß jene vorangeht und dieſe nachfolgt, aber zugleich dieſelben folgender Maaßen modificirt: Der Erklärung vor dem Parochus läßt er ihre natürlichen Theile, Erklärung des Conſenſes der Brautleute und Confirmation dieſer Erklärung Seitens des Parochus, aber er formirt dieſelbe einfach in Frage an die Copulanden und Antwort derſelben, Ringewechſel und Händezuſammenfügen, und Zuſammenſprechung mit Matth. 19, 6 im Namen der Trinität. In der Benediction, mit welcher er ſchließt, wirft er, da er ſie von der Meſſe ſcheidet, alle die mit der Meſſe zuſammenhängenden Gebete, Collecten, Präfationen, Oblationen natürlich weg, und behält nur das unter Handauflegung über den Copulanden zu ſprechende eigentliche Benedictionsgebet bei. Das Benedictionsgebet im Traubüchlein iſt demjenigen im Sacramentarium Gregorianum frei und abkürzend nachgebildet. Sodann fügt er ein Element hinzu, welches bei der bisherigen Form der Eheſchließung gar nicht zu ſeinem unabweislichen Rechte kam, noch kommen konnte, nemlich das Lautwerden der Worte Gottes von der Ehe. Zu dieſem Zwecke läßt er nach der Zuſammenſprechung und vor der Benediction über den jungen Eheleuten die für die Ehe grundleglichen Schriftworte 1. Moſ. 2. Epheſ. 5. 1. Moſ. 3. 1. Moſ. 1. und Sprüchw. 18, 22. verleſen. Endlich hebt er die Trennung der Confirmation und der Benediction auch der Zeit und dem Ort nach auf, und

verbindet Alles zu Einem fortlaufenden Act, und verlegt denſelben ganz in die Kirche. Dadurch ward die Erklärung vor dem Parochus aus einem mehr kirchenrechtlichen, im Hauſe des Parochus vorgehenden Act ein wirklich gottesdienſtlicher durch Gottes Wort (Matth. 19, 6) ſich vollziehender Act der kirchlichen Zuſammengebung. Die Benediction hinwiederum hatte an dieſer Zuſammengebung auf Gottes Wort und Namen, worauf ſie ſich ſtützte. Und zwiſchen beide trat das Schriftwort, für die eine wie für die andere den ewigen und verläßlichen Grund, Befehl und Zuverſicht darbietend. Es iſt ſo eine Handlung aus Einem Guß, ſo daß es denn auch müßig iſt zu fragen, ob nach proteſtantiſcher Anſchauung die Confirmation (Zuſammenſprechung) oder die Benediction die Ehe mache. Beide bilden eben integrirende Theile der Einen Sache: die Zuſammenſprechung iſt eben nichts Anderes, als die Legung des im Worte Gottes verheißenen Eheſegens auf dieſe beſtimmten Perſonen; und die Benediction iſt eben Nichts, als das Gebet, daß Gott durch ſeinen in ſeinem Wort verheißenen Eheſegen zuſammenfüge; es ſind eben nur die beiden Seiten Einer Sache, die wohl liturgiſch ſich aus einander legen, aber nicht von einander geriſſen werden können. Wenigſtens ſoll man ſich hüten, zu ſagen, daß nach lutheriſcher Anſchauung die Benediction die Ehe mache und nicht die Zuſammenſprechung, denn es erweckt dies den Schein, als ob wir mit unſerem Beten die Ehe machten. Aber nicht wir mit unſerem Gebet machen die Ehe, ſondern Gott durch ſein Wort nach unſerem Gebet.

Luther's Form der Trauung hat mithin drei Theile. Der erſte iſt die Zuſammenſprechung: Fragen an die Copulanden und Ja derſelben nebſt Ringewechſel, und Zuſammenfügen der Hände nebſt Zuſammenſprechung. Der zweite iſt die Verleſung der Schriftworte, welche von göttlicher Stiftung, Pflicht, Kreuz und Segen der Ehe handeln. Und der dritte iſt die Benediction: Einſegnungsgebet unter Handauflegung.

Dieſe von Luther geſtellte Form der Trauung iſt für alle lutheriſchen Agenden maaßgebend geworden, und bis auf

den heutigen Tag geblieben. Denn wenn auch nur sehr wenige der ältesten Agenden, als z. B. die KO. der Stadt Hildesheim v. J. 1544, die Hadelnsche KO. v. J. 1526, sich begnügen, einfach auf das Traubüchlein Lutheri zu verweisen, oder dasselbe unverändert aufzunehmen, so gehen sie doch bei ihrer Gestaltung des Trauacts sämmtlich von dem Traubüchlein Luthers aus. Namentlich stimmen sie darin alle zusammen, daß sie jene drei Theile der lutherischen Form, Zusammensprechung, Lectionen und Benediction ohne Ausnahme festhalten. Erst neuere Agenden lassen einen oder den anderen Theil, die Lectionen nemlich oder die Benediction, weg, oder gestalten sie doch in einer Weise, daß sie ihren ursprünglichen Charakter verlieren. In allen früheren Agenden heben sich diese drei Theile immer klar heraus. Dagegen differiren die lutherischen Kirchenordnungen von Anfang her, erstens in der Reihefolge, in welcher sie jene drei Theile auf einander folgen lassen; und zweitens suchen sie die große Kürze des Traubüchlein dadurch zu ergänzen, daß sie den Formeln, z. B. der Copulationsfragen, eine vollere Fassung geben, hie und da ein Mehreres, z. B. Anreden, Gebete, Gesang u. s. w., hinzufügen, und dabei zu verschiedenen Fassungen der Gebete, Formeln u. s. w. gelangen. Wir werden demnach zunächst eine vergleichende, geschichtliche Uebersicht dieser verschiedenen Formen der **Anordnung** geben müssen.

Wir haben erwähnt, daß das Traubüchlein Luthers die frühere Einrichtung, nach welcher erst die Confirmation der Ehe vor dem Priester in dessen Hause, und dann an einem anderen Tage in der Kirche in einer Brautmesse die Benediction Statt fand, aufhob und Alles in Einen, in der Kirche zu vollziehenden Act zusammenlegte. Indessen ganz rein und vollständig vollzieht das Traubüchlein diese Vereinigung aller Theile zu Einem Act nicht. Es soll nemlich zwar Alles, von der Zusammensprechung an bis zur Benediction, an Einem Tage und in Einer Stunde in der Kirche geschehen, aber so daß der Geistliche die Brautleute an der Kirchthür empfängt, und da am Eingange der Kirche („für der Kirchen") durch

Befragung derſelben, Ringewechſel, Händereichen und Zuſammenſprechung die Zuſammengebung vornimmt, dann aber die Zuſammengegebenen vor den Altar führt, und daſelbſt („für dem Altar") die Lectionen über ſie verlieſt und ihnen die Benediction ertheilt. Es iſt dies der alten Taufform nachgebildet, wo auch der erſte Theil bis zur Handauflegung einſchließlich am Eingange der Kirche, das Folgende aber von der Abrenunciation an am Taufſtein vorgehen ſoll.[1]) Es iſt dies aber unläugbar eine aus Accommodation gegen den früheren Beſtand hervorgegangene Halbheit: es ſoll Ein Act werden, und der Eine Act bleibt doch noch in zwei Hälften geſchieden. In dieſe Halbheit ſind daher auch nur die wenigen Agenden nachgefolgt, welche das Traubüchlein Luther's (ſ. oben) unverändert aufnehmen. Alle anderen ſind an dieſem Punkte abgewichen, entweder ſo, daß ſie ſich von der Accommodation noch weiter ziehen laſſen und wirklich wieder zur Trennung der Zuſammengebung von der Benediction zurückgehen, oder ſo daß ſie die Accommodation ganz überwinden und die Einheit der Handlung vollſtändig herſtellen.

Wir haben nemlich unter unſeren alten Kirchenordnungen einige, von denen wir geſchichtlich wiſſen, und die auch in ihrem ſonſtigen Inhalt vielfach verrathen, daß ſie bei ſtrengem Feſthalten der lutheriſchen Lehre doch auf dem Gebiete des Cultus nach der Weiſe des Interim ein Abkommen mit der römiſchen Kirche zu treffen ſuchen, z. B. die KO. der Mark Brandenburg v. J. 1540 und die KO. der Herzogin Eliſabeth von Braunſchweig-Lüneburg v. J. 1542. Mit dieſen Kirchenordnungen treffen an dieſem Punkte andere Kirchenordnungen zuſammen, welchen zwar jene Tendenz durchaus fern liegt, welche aber in den Bevölkerungen, denen ſie gelten, Sitten und Gebräuche an die früheren Formen der Hochzeit angeſchloſſen vorfinden, welche ſie nicht durch gänzliche Beſeitigung dieſer früheren Formen zerſtören, ſondern erhalten wollen.

[1]) Man vergl. z. B. die Taufform in der Meckl. KO. v. J. 1602, fol. 205 ff.

Herzogin Eliſabeth[1]), wo ſich der Verlauf folgender Maaßen geſtaltet: Wenn am erſten Tage die Brautleute mit ihrem Gefolge zur Kirche gekommen ſind, hebt der Geiſtliche mit den Fragen an die Copulanden: ob ſie einander wollen? an und verlieſt ihnen darauf die Lectionen, zu einem vermahnenden Formular verwebt; nachdem er weiter hat die Ringe wechſeln und die Hände reichen laſſen, nimmt er ihnen das Eheverſprechen in der Weiſe ab, daß er ihnen die nicht interrogatoriſch, ſondern aſſertoriſch gefaßten Copulationsfragen vorſpricht und ſie ſatzweiſe von ihnen als Gelübde nachſprechen läßt, und ſpricht ſie dann mit der gewöhnlichen Formel zuſammen, worauf er ſofort das in dem Traubüchlein enthaltene Benedictionsgebet und den Pſalm 128 über ihnen verlieſt. Damit ſchließt die Trauung. Am nächſten Tage aber, wenn die jungen Eheleute wiederum in die Kirche zur Brautmeſſe kommen, empfängt ſie der Geiſtliche an der Kirchthür mit demſelben Benedictionsgebet, mit welchem er am Tage zuvor die Trauung ſchloß, und führt ſie dann mit dem Spruch: „der Herr behüte deinen Eingang und Ausgang" an den Altar, wo er erſt über den Knieenden zwei im Sacramentarium Gregorianum enthaltene Benedictionsgebete deutſch ſpricht; dann nimmt er die Braut bei der Hand, giebt ſie dem Bräutigam und ſpricht: „Im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes ſei hinfort dieſe deine Ehefrau", dann zum Manne beſonders: „Sohn, liebe ſie, wie Chriſtus geliebt hat ſeine Kirche", und zum Weibe beſonders: „hinfort ſei dieſer dein Ehemann, liebe ihn, als die chriſtliche Kirche Chriſtum geliebt hat und noch liebt"; worauf er zum Schluſſe über Beide den moſaiſchen Segen Num. 6 ſpricht. Aehnlich hat es die Brandenburgiſche Kirchenordnung[2]), nur, daß ſie vor der Benediction ſogar noch „das Amt halten", alſo noch völlig eine Meſſe leſen läßt. Dieſe Form iſt der vorreformatoriſchen Form auf's Engſte nach-

[1]) Fol. G. IV. ff.
[2]) Bei Daniel a. a. O. II, 320 ff.

den Altar, knieen vor demſelben nieder, und der Geiſtliche verlieſt erſt über ihnen die Lectionen, wie im Traubüchlein, und ertheilt ihnen dann unter Handauflegung die Benediction, indem er das im Traubüchlein enthaltene Gebet über ihnen ſpricht; es wird ein Te Deum geſungen, und mit dem Segen Num. 6 geſchloſſen. Wenn einmal die Copulation in zwei Acte getrennt werden ſoll, ſo iſt dies die correcteſte Form, denn es wird dabei die beirrende Verbindung der Copulation mit den Formen des Gemeindegottesdienſtes vermieden, und es kommt auch nicht zu Wiederholungen. Die zweite Klaſſe dagegen, wohin die Lauenburgiſche KO. [1]) gehört, zieht die Lectionen zu der Trauung, und der Verlauf geſtaltet ſich folgender Maaßen: Nachdem am erſten Tage die Brautleute mit ihrem Gefolge zur Kirche gekommen, hält der Geiſtliche eine kurze Anrede, die mit der Aufforderung zum Fürgebet und dem Vater unſer ſchließt; dann treten die Brautleute an den Altar, und der Geiſtliche giebt ſie zuſammen, wie im Traubüchlein; worauf die Brautleute niederknieen, und der Geiſtliche die Lectionen, wie im Traubüchlein, über ihnen lieſt; wiederum fordert dann der Geiſtliche zum Fürgebet auf, ſpricht das Vater unſer vor, und zum Schluß ſingt man den 128. Pſalm. Am anderen Tage kommen die jungen Eheleute mit ihrem Gefolge wiederum in die Kirche; man ſingt das Vater unſer und den Glauben; es folgt eine Predigt vom Eheſtande; nach derſelben knieen die jungen Eheleute vor den Altar und empfangen die Benediction, indem der Geiſtliche unter Handauflegung das im Traubüchlein enthaltene Benedictionsgebet und den moſaiſchen Segen über ſie ſpricht; worauf man mit dem Geſange „Es wolle Gott uns gnädig ſein“ ſchließt. Dieſe Form iſt ſchon weniger correct, da die Verleſung der Lectionen in der Trauung über den Zuſammengegebenen ſchon als Benediction, und mithin als Vorwegnahme deſſen erſcheint, was dann die „Brautmeſſe“ nur wiederholt. Die dritte Form finden wir in der KO. der

[1]) Fol. 250 ff.

Herzogin Eliſabeth[1]), wo ſich der Verlauf folgender Maaßen geſtaltet: Wenn am erſten Tage die Brautleute mit ihrem Gefolge zur Kirche gekommen ſind, hebt der Geiſtliche mit den Fragen an die Copulanden: ob ſie einander wollen? an und verlieſt ihnen darauf die Lectionen, zu einem vermahnenden Formular verwebt; nachdem er weiter hat die Ringe wechſeln und die Hände reichen laſſen, nimmt er ihnen das Eheverſprechen in der Weiſe ab, daß er ihnen die nicht interrogatoriſch, ſondern aſſertoriſch gefaßten Copulationsfragen vorſpricht und ſie ſatzweiſe von ihnen als Gelübde nachſprechen läßt, und ſpricht ſie dann mit der gewöhnlichen Formel zuſammen, worauf er ſofort das in dem Traubüchlein enthaltene Benedictionsgebet und den Pſalm 128 über ihnen verlieſt. Damit ſchließt die Trauung. Am nächſten Tage aber, wenn die jungen Eheleute wiederum in die Kirche zur Brautmeſſe kommen, empfängt ſie der Geiſtliche an der Kirchthür mit demſelben Benedictionsgebet, mit welchem er am Tage zuvor die Trauung ſchloß, und führt ſie dann mit dem Spruch: „der Herr behüte deinen Eingang und Ausgang" an den Altar, wo er erſt über den Knieenden zwei im Sacramentarium Gregorianum enthaltene Benedictionsgebete deutſch ſpricht; dann nimmt er die Braut bei der Hand, giebt ſie dem Bräutigam und ſpricht: „Im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes ſei hinfort dieſe deine Ehefrau", dann zum Manne beſonders: „Sohn, liebe ſie, wie Chriſtus geliebt hat ſeine Kirche", und zum Weibe beſonders: „hinfort ſei dieſer dein Ehemann, liebe ihn, als die chriſtliche Kirche Chriſtum geliebt hat und noch liebt"; worauf er zum Schluſſe über Beide den moſaiſchen Segen Num. 6 ſpricht. Aehnlich hat es die Brandenburgiſche Kirchenordnung[2]), nur, daß ſie vor der Benediction ſogar noch „das Amt halten", alſo noch völlig eine Meſſe leſen läßt. Dieſe Form iſt der vorreformatoriſchen Form auf's Engſte nach-

[1]) Fol. G. IV. ff.

[2]) Bei Daniel a. a. O. II, 320 ff.

gebildet, aber ſie iſt auch völlig incorrect. Offenſichtlich nimmt die Trauung die Benediction vorweg, denn ſie enthält ſchon Alles, was zur Vollſtändigkeit der Copulation gehört, die Zuſammengebungen, die Lectionen und das Benedictionsgebet. Nothwendig muß daher die Brautmeſſe wieder ihrer Seits repetiren, was in der Trauung ſchon geſchehen iſt, ſie führt die Braut dem Manne erſt zu, traut alſo gewiſſer Maaßen noch einmal, als wäre die Trauung am vorigen Tage noch kein Ernſt geweſen. Der Conflict, der vor der Reformation zwiſchen der Confirmation der Ehe vor dem Parochus und der Benediction in der Brautmeſſe beſtand, iſt bei dieſer Form nicht beſeitigt; es kann bei dieſer Form allerdings wieder die Frage ſein, was die Ehe gültig mache, ob die Trauung oder die Brautmeſſe? Dabei fehlt es auch im Einzelnen nicht an Formloſigkeiten: die Copulationsfragen kommen in dem Act der Trauung ſelbſt zwei Mal vor; die Lectionen werden zu einem vermahnenden Formular verwebt und hören ſomit auf, Lectionen, Verleſung der göttlichen Worte zu ſein; das Benedictionsgebet kommt zwei Mal, am Schluß der Trauung und am Anfang der Brautmeſſe u. ſ. w.

Dieſe Weiſe, Trauung und Einſegnung in zwei Acte und Tage zu trennen, aus Accommodation hervorgegangen und in Halbheit befangen, hat ſich denn auch nirgend lange zu halten vermocht. Schon ſehr frühe iſt man in den Gebieten der gedachten Kirchenordnungen zu der anderen Form übergegangen, welche Trauung und Einſegnung zu Einem ungetrennten Acte verbindet. Von der „Brautmeſſe“ iſt nichts übrig geblieben, als der „Kirchgang“, die allgemeine Sitte, daß die jungen Eheleute mit ihrem Hochzeitsgefolge am nächſten Sonntage in die Kirche gehen, wo dann aber an und mit ihnen weiter nicht beſonders gehandelt wird, als daß etwa auf ihr Begehr unter den ſpeciellen Fürbitten und Dankſagungen auch für ſie Gemeindegebet dargebracht wird. Es wird auch in keinem Falle auf die „Brautmeſſe“ zurückzukommen ſein, da ſie, wie gezeigt, nicht rein aus dem Princip folgt, noch das Princip rein darzuſtellen vermag.

Die meiſten alten Kirchenordnungen aber gehen auch von vorn herein gar nicht auf die Trennung der Benediction von der Trauung ein, ja folgen nicht einmal dem Traubüchlein Luthers ſo weit, daß ſie die Zuſammengebung an den Eingang der Kirche und das Weitere an den Altar legten, ſondern vereinigen Alles zu Einer fortlaufenden und die einzelnen Theile nur ſachlich, nicht aber zeitlich und örtlich trennenden Handlung. Darin ſteht die ganze weitere Menge der Kirchenordnungen zuſammen, unterſcheidet ſich dann aber weiter an ſich zunächſt durch die Reihenfolge, welche ſie den drei Theilen, der Zuſammengebung, den Lectionen und der Benediction, giebt. Freilich, daß die Benediction immer den Schluß bilden muß, iſt ſelbſtverſtändlich, und daher auch allen Kirchenordnungen gemeinſam. Dagegen läßt ein Theil derſelben die Zuſammengebung den Lectionen vorangehen, während umgekehrt ein anderer die Lectionen der Zuſammenſprechung voraufgehen läßt.

Luther's Traubüchlein ſtellt, wie wir ſehen, die Zuſammengebung voran, läßt darnach die Lectionen folgen, und ſchließt mit der Benediction. Es folgen ihm hierin die meiſten Kirchenordnungen, z. B. die Calenberger v. J. 1569, die Churſächſiſche v. J. 1580, die Verdenſche v. J. 1606, die Oſtfrieſiſche v. J. 1631, die Gothaiſche v. J. 1682, die KO. der Stadt Osnabrück v. J. 1588 und die Lüneburger v. J. 1643 für einen Theil der unter ihr begriffenen Lande. Dieſer Anordnung liegen offenbar ſehr gute Gründe unter: Die beiden Haupttheile der Copulation ſind die Zuſammenſprechung und die Einſegnung, und zwiſchen beide ſoll die Verleſung der von der Eheeinſetzung, Pflicht, Kreuz und Segen handelnden Stellen des göttlichen Wortes darum treten, damit beide als aus Vollmacht dieſer göttlichen Worte geſchehen und in denſelben begründet erſcheinen; das Wort von der Ehe Einſetzung ſoll der Zuſammenſprechung beſtätigend nachfolgen, und die anderen Schriftſtellen ſollen der Einſegnung grundlegend vorangehen. Wenn die Lectionen der Zuſammengebung vorangeſtellt werden, tritt zwar dieſe

unmittelbar an das grundlegliche Schriftwort, aber die Benediction muß dann ſich unmittelbar an die Zuſammenſprechung anſchließen, wird alſo von den Schriftworten getrennt, und tritt unabwendlich durch die Trennung von dieſen und durch den Anſchluß an die Zuſammenſprechung in den falſchen Schein, als ob der Eheſegen auf der kirchlichen Zuſammengebung und nicht vielmehr auf den Worten Gottes beruhe, und als ob die Einſegnung der Ehe in unſerem Beten und nicht vielmehr in einem Herabbeten des in den Worten Gottes Verheißenen und Gegebenen über die Eheleute beſtehe.

Indeſſen läßt ſich nicht läugnen, daß das Anheben der Trauung mit der Zuſammengebung und folgeweiſe mit den Fragen an die Copulanden etwas Unvermitteltes hat, daß unwillkührlich die Forderung entſteht, es müſſe da noch etwas Einleitendes vorangehen. Auch liegt die Reflexion nahe, daß die in den Lectionen zuſammengeordneten Schriftſtellen grundleglich, und zwar nicht bloß für die Benediction, ſondern auch für die Zuſammengebung, für die ganze Handlung grundleglich ſeien, und daß ſie deshalb auch dem Ganzen, nicht bloß der Benediction, ſondern auch der Zuſammengebung, vorangehen müßten. Dieſe Erwägungen ſind es ohne Zweifel geweſen, welche eine Reihe anderer Kirchenordnungen bewogen haben, von der Anordnung des Traubüchleins abzugehen, die Lectionen voranzuſtellen, dann die Zuſammengebung und darauf ſchließlich die Benediction folgen zu laſſen. Es zählen hierher z. B. die Lüneburger KO. v. J. 1598, die Lüneburger v. J. 1643, für einige unter ihr begriffene Landestheile, die Pommerſche Agende v. J. 1568, und die große Württemberger Kirchenordnung. Da aber, wie geſagt, bei dieſer Anordnung die Lectionen zugleich die Stelle einer in die ganze Handlung einleitenden Anrede vertreten ſollen, ſo erſcheinen ſie hier ſelten (wie in der Württemberger KO.) in der einfachen, nur durch kurze Uebergangsworte verknüpften Zuſammenreihung, wie das Traubüchlein ſie zeigt, vielmehr in ein Formular verwoben und manchmal (wie in der

Pommerſchen Agende) ſo verarbeitet und in das auslegende Formular aufgelöſt, daß ſie den Charakter von Lectionen nicht oder wenigſtens nicht rein behalten.

Zu dieſen Abweichungen hinſichtlich der Anordnung kommen nun noch andere, zuvörderſt ſolche, die in **Zuſätzen** zu demjenigen beſtehen, was das Traubüchlein giebt.

Da alle alten KOO. (ſiehe oben) fordern, daß die Copulation in der Kirche in Anweſenheit wenigſtens von Zeugen und Brautführern geſchehe, ſo iſt von vorn herein wahrſcheinlich, daß man lutheriſchen Principien gemäß auch dieſe Hochzeitsgeſellſchaft in gottesdienſtliche Activität geſetzt, und daher zum Anfang und zum Schluß Gemeindegeſang gehabt haben werde, ſelbſt da, wo die Kirchenordnungen ihn nicht beſonders vorſchreiben. Indeſſen viele Kirchenordnungen geben auch ausdrücklich Anweiſung dazu. Stellen wir zuſammen, was uns in allen Kirchenordnungen hierauf Bezügliches begegnet iſt, ſo iſt es Folgendes: Zum Anfang wird, da man noch Pſalmengeſang hatte, gern Pſ. 127 oder 128 geſungen, wenn ſie nemlich nicht in den Lectionen mit verleſen werden, wovon unten. Kann man keine Pſalmen ſingen, ſo wird ein Kirchenlied geſungen; und werden unter den an dieſer Stelle üblichen Liedern genannt: „Gott, der Vater, wohn' uns bei", „Menſch, willſt du leben ſeliglich", „Wir glauben all' an Einen Gott", „Vater unſer im Himmelreich", „Wohl dem, der in Gottes Furchten ſteht", „Allein Gott in der Höh' ſei Ehr", „Es wolle Gott uns gnädig ſein", „Nun bitten wir den heiligen Geiſt", „Komm', heiliger Geiſt". Nur ſehr ſelten wird zum Anfange das Te Deum geſungen. Zum Schluſſe wird ebenfalls Pſ. 127 oder 128 geordnet, wenn ſie nicht zu Anfang geſungen ſind. Sonſt ein Kirchenlied, als: „Wohl dem, der in Gottes Furchten ſteht", „Allein Gott in der Höh' ſei Ehr", „Sei Lob und Ehr mit hohem Preis", „Es wolle Gott uns gnädig ſein". Am häufigſten aber wird geordnet, zum Schluſſe das Te Deum zu ſingen. Später, als man das Te Deum zu ſingen verlernt hat, tritt an die Stelle deſſelben das Lied: „In allen meinen Thaten".

Einige Kirchenordnungen lassen den Geistlichen, ehe er zusammengiebt, noch einmal proclamiren, so die Lüneburger v. J. 1598, die Calenberger v. J. 1569, die Lüneburger v. J. 1643, und die Verdensche v. J. 1606. Es sind dies aber nur wenige, und dies Superfluum ist in allgemeinere Uebung nicht gekommen.

Wir haben bereits erwähnt, daß der Anfang der Handlung mit den Copulationsfragen u. s. w. etwas Unvermitteltes habe. Diesem Mißstande abzuhelfen, läßt eine Reihe derjenigen Kirchenordnungen, welche die Zusammengebung voranstellen, die ganze Handlung durch eine Anrede eröffnen, jedoch nicht in ganz gleicher Weise. Die Mecklenburgische KO. v. J. 1602 giebt diese Anrede der freien Rede des Pastors anheim: „Kann anfänglich der Prediger eine kurze Erinnerung thun zu Denen, so getrauet werden sollen, und zum Volk, von der Einsetzung, Würdigkeit und Nutzen des heiligen Ehestandes, und wie die jungen Eheleute darin leben sollen. Doch soll man dabei nicht zu lange Predigt machen[1])". Die anderen hieher gehörigen Kirchenordnungen haben für diese Anrede ein Formular; und zwar treten uns zwei Formen dieses Formulars entgegen. Die erste finden wir in der Lauenburgischen KO. v. J. 1585[2]), der ostfriesischen v. J. 1631[3]), und der Lüneburger v. J. 1643[4]). Sie wendet sich nicht an die Copulanden, sondern nur an das Hochzeitgefolge, und nimmt folgenden Gang: „Lieben Freunde, diese gegenwärtigen Personen wollen in den Stand der Ehe treten, haben sich deshalb proclamiren lassen, und wollen, da kein Einspruch geschehen ist, ihre Ehe bestätigen lassen. Da wir nun aber wissen, wie feind der Satan dem Ehestand ist, so ist nöthig, daß wir Gott bitten, ihrer Ehe einen guten Eingang, für den Fortgang Seinen Segen, und Seinen Schutz wider alles Uebel auf ein langes Leben zu gewähren, und

[1]) Fol. 250 b.
[2]) Fol. 250.
[3]) S. 179.
[4]) S. 202.

wollen wir deshalb im Namen Jesu für sie beten: Vater unser u. s. w.“ Dann folgen die Copulationsfragen u. s. w. Die Lauenburgische KO. hat eine ganz kurze Fassung; die Fassung in der Lüneburger und in der ostfriesischen ist ausführlicher und wortreicher, und stimmt unter einander fast wörtlich überein. Die zweite Form finden wir in der KO. der Stadt Osnabrück [1] v. J. 1588, und in der Hoyaschen v. J. 1581 [2]. Sie ist ausführlicher als die vorgedachte, wendet sich zwar mit der Anrede auch nur an das Hochzeitgefolge und nicht an die Copulanden selber, fordert am Schlusse auch zum Fürgebet auf, aber bleibt nicht bei dieser Aufforderung zum Fürgebet stehen, sondern verbreitet sich ausführlicher über die göttliche Ordnung des Ehestandes und über das gottselige Verhalten und Leben der Menschen in diesem Stande, so daß sie dem Inhalte nach nicht bloß für das Hochzeitgefolge, sondern auch für die Copulanden spricht. Im Uebrigen ist das Formular der Hoyaschen von dem der Osnabrücker verschieden: die Osnabrücker geht denjenigen Schriftstellen, welche nachher in den Lectionen verlesen werden sollen, ganz aus dem Wege, stützt ihre Belehrungen und Vermahnungen für den Ehestand theils auf allgemeine Schriftworte, wie 1. Tim. 4, 8, theils auf Beispiele biblischer Personen, als des Isaak, Tobias, theils auf Ebr. 13, 4, und schließt nach der Aufforderung zum Fürgebet mit dem Vaterunser. Das Hoyasche Formular ist ausführlicher, inhaltreicher, durchgearbeiteter, handelt ordentlich, nur vielleicht etwas zu wortreich, von der göttlichen Ordnung des Ehestandes, der gegenseitigen Liebe der Gatten, der ehrbarlichen Führung des Hausstandes, der lebenslänglichen und unzertrennlichen Treue der Gatten in Glück und Unglück, nimmt dabei allerdings auch auf 1. Mos. 2, 18 und Ephes. 5 Bezug, jedoch so daß dadurch der nachfolgenden Lection dieser Stellen Nichts abgebrochen wird, verwendet vielmehr außerdem das sechste Gebot und die Stellen 1. Petr. 3, 7. 1. Petr. 3, 3. Matth. 5,

[1] S. 150.
[2] S. 134.

27. 28. 31. 32. und ſchließt nicht mit dem Vater unſer, ſondern mit dem Votum: „Der allmächtige Gott gebe hiezu ſeine Gnade, und verleihe, daß alſo Alles aus dem Wort Gottes angenommen und vollbracht werde.“ Dieſes Hoyaſche Formular iſt eines der beſten Formularien, die wir überhaupt in alten Agenden finden.

Außerdem fügen ſchon viele alte Kirchenordnungen am Schluſſe nach der Benediction noch das Vater unſer und den Segen Num. 6 hinzu. Zuweilen geſchieht dies in der Weiſe, daß Vater unſer und Segen über den Copulirten geſprochen werden und alſo zu der Benediction gehören ſollen; in welcher Beziehung weiterhin hievon zu reden ſein wird. Aber manche Kirchenordnungen fügen dieſe Stücke auch ſo an, daß ſie den Schluß der ganzen Handlung bilden ſollen, und daß namentlich der Segen Num. 6 nicht zur Benediction gehören und allein den Copulirten, ſondern allen Anweſenden überhaupt gelten ſoll.

So viel von den Zuſätzen, welche die Kirchenordnungen dem Traubüchlein geben. Aber außerdem verändern die alten Agenden nun auch die innere Structur der einzelnen Theile der Handlung, der Zuſammengebung, der Lectionen, der Benediction, erweitern ihre Formeln, modificiren ihre Faſſung u. ſ. w. Wir werden alſo weiter den liturgiſchen Bau dieſer einzelnen Theile näher betrachten müſſen.

Die **Zuſammengebung** verläuft nach dem Traubüchlein Luthers ſo, daß der Paſtor nach einander dem Bräutigam und der Braut die Copulationsfragen vorlegt, nach erhaltenem Ja ſie ihre Ringe wechſeln, dann die Hände reichen läßt, und ſie zuſammenſpricht. Die Untertheile der Zuſammengebung ſind alſo Copulationsfragen, Ringewechſel, Händereichen und Zuſammenſprechung, und zwar in dieſer Abfolge.

Sehen wir nun zuerſt auf die Reihefolge dieſer Untertheile, ſo behalten alle Kirchenordnungen dieſe in der Natur der Sache ſelbſt gegebene Reihenfolge des Traubüchleins bei. Eine Ausnahme macht nur die Gr. Württem-

berger KO., welche offenbar gegen den Sinn des Symbols den Ringewechſel erſt nach geſchehener Zuſammenſprechung vornehmen läßt. Wenn die durch das Interim beſtimmten, romaniſirenden KOO., die der Herzogin Eliſabeth v. J. 1542 und die der Mark Brandenburg v. J. 1540, erſt die Fragen thun, dann Ringe wechſeln und Hände reichen, dann aber vor der Zuſammenſprechung noch die in Form des Gelübdes umgeſetzten Fragen den Copulanden vorſprechen und von dieſen nachſprechen laſſen, ſo iſt das wegen des Charakters dieſer KOO. unbeachtlich.

Die weithin meiſten KOO. machen auch zu jenen Untertheilen keine Zuſätze. Nur einige wenige Kirchenordnungen finden es nöthig, den Paſtor, ehe er die Fragen ſtellt, einige einleitende und auffordernde Worte ſagen zu laſſen. Die Große Württembergiſche KO., welche die ganze Handlung mit der Verleſung der Lectionen beginnt, läßt am Schluſſe derſelben zum Uebergang auf die Copulationsfragen den Paſtor ſagen: „Ihr neuen Eheleute, wollt ihr auf ſolche vorgeleſene Stücke eure eheliche Pflicht beſtätigen laſſen, ſo kommt herzu.“ Dann folgen die Copulationsfragen. Eben ſo läßt die Lauenburger v. J. 1585,[1]) welche den ganzen Act mit einem Anredeformular (ſiehe oben) eröffnet, den Paſtor nach dieſer Anrede vor den Copulationsfragen ſagen: „Wollt ihr euch nun darauf in Gottes Namen laſſen in den Eheſtand zuſammen vertrauen, ſo tretet herzu.“ Die KO. der Stadt Osnabrück,[2]) welche ebenfalls die Handlung mit einem Redeformular eröffnet, läßt nach demſelben den Paſtor auf die Copulationsfragen mit den Worten übergehen: „Nun iſt vonnöthen, daß gegenwärtige Geſponſen ihr Gemüth und Meinung allhier jetzunder vor Gott und dieſer chriſtlichen Verſammlung gegen einander öffentlich bekennen; demnach frage ich euch u. ſ. w. Die Gothaiſche Agende v. J. 1645[3]),

[1]) Fol. 250.
[2]) S. 153.
[3]) S. 25.

welche die ganze Handlung wie das Traubüchlein mit der Zusammengebung anfängt, läßt den Pastor einleitungsweise sagen: „Dieweil ihr, lieben Freunde in Christo, nach göttlicher Ordnung begehret anzunehmen den heiligen Stand der Ehe, welcher stehet in eurer beider herzlicher und ungezwungener Verwilligung, als will vonnöthen sein, daß ihr die herzliche Meinung, so ihr zusammen habt, allhier durch äußerliche Worte und Zeichen vor der christlichen Gemeinde, als Zeugen eures ehelichen Standes öffentlich zu erkennen gebet. Derhalben frage ich euch u. s. w.“ Die beiden letzteren Einleitungsformeln haben den Vorzug, daß sie die Bedeutung der Copulationsfragen, des Ringewechselns und Händereichens vor der Zusammensprechung darlegen. Die Pommersche Agende v. J. 1568 endlich,[1]) welche die ganze Handlung mit einem die Lectionen verarbeitenden Formular beginnt, läßt nach demselben die Zusammengebung wiederum mit einem ausführlichen Anredeformular eröffnen, welches vom Ehestand handelt, die Brautleute ermahnt, die Anwesenden zur Fürbitte auffordert, und dann auf die Copulationsfragen übergeht. Das Formular ist, ungeachtet die Lectionen voraufgehen, fast ebenso vollständig, als das oben erwähnte Hoyasche, und könnte füglich als ein die ganze Handlung einleitendes Formular gebraucht werden.

Größer sind die Abweichungen in der Fassung und Gestaltung der einzelnen Untertheile, die wir nun besonders betrachten müssen.

Die Copulationsfragen sind im Traubüchlein ganz kurz so gefaßt: „Hans, willst du Greten zum ehelichen Gemahl haben? Dicat: Ja! — Greta, willst du Hansen zum ehelichen Gemahl haben? Dicat: Ja!“ Viele Kirchenordnungen lassen sich auch an dieser Form genügen, z. B. die Hadeler, die Hildesheimer, die Lauenburger, die Churſächsische, die Württemberger; und es ist gewiß, daß sie völlig ausreicht. In den Copulationsfragen soll

[1]) S. 190.

Dasjenige zum Ausdruck kommen, was auf der ſubjectiven Seite für die Ehe grundleglich und die Vorausſetzung für die Ertheilung des nach der objectiven Seite die Ehe machenden göttlichen Segens iſt, nemlich erſtens die gegenſeitige Willigkeit, der mutuelle Conſens der beiden Brautleute, und zweitens das gegenſeitige Verſprechen alles in dieſem Willen Beſchloſſenen, die gelobende Erklärung dieſes Conſenſes. Jenes nun iſt durch das „Willſt Du?“ dieſes iſt durch den Zuſatz „zum ehelichen Gemahl“ vollſtändig ausgedrückt, um ſo mehr, da durch die Lectionen vollſtändig auseinander gelegt wird, was „zum ehelichen Gemahl haben“ ſagen will. Diejenige Seite der Ehe, nach welcher hin ſie mit Recht ein Contract, oder eine Vereinbarung heißen mag, findet alſo in den ſo gefaßten Fragen ihren vollſtändigen Ausdruck, und damit iſt ihre Aufgabe erfüllt. Indeſſen liegt es doch nahe, den Gefragten den tiefen und folgenſchweren Inhalt des von ihnen zu erklärenden Willens und abzulegenden Gelübdes im Fragen ſelbſt noch recht an das Herz zu legen, dadurch daß man der Frage eine etwas weitere Faſſung giebt, und Inhalt und Tragweite des Ehegelübdes in der Frage ſelbſt mit einigen kräftigen Worten auseinander legt. So finden wir denn in einer Reihe von Kirchenordnungen die Copulationsfragen erweitert. Da aber der Kreis der Beziehungen, welche hier aufgefaßt werden können, ſehr weit iſt, ſo darf es nicht überraſchen, daß dieſe Erweiterungen ſehr mannigfaltig ausgefallen ſind, und daß ſich nicht eine beſtimmte erweiterte Form der Fragen zu allgemeiner Anerkennung durchgebildet hat. Wir theilen die vornehmſten, uns bekannten Formen der Copulationsfragen mit, und zwar immer nur die an den Bräutigam gerichtete, da mit Recht die an die Braut gerichtete ſtets jener conform gebildet iſt. Die Pommerſche Agende v. J. 1568 [1]: „N. du ſteheſt hier vor Gottes Angeſicht, vor ſeinen heiligen Engeln, und vor dieſer chriſtlichen Verſammlung, und nimmſt N. zum Ehegatten in den heiligen

[1]) S. 192.

Eheſtand, und willſt durch Gottes Gnade ſo mit ihr leben, wie Gott in Seinem Worte lehrt, Glück und Unglück, was euch der Herr nach Seinem väterlichen Willen auflegt, in Gottesfurcht mit ihr tragen, bei ihr wohnen und bleiben, bis daß der Tod euch beide ſcheide. Was ſagſt du dazu?" Dieſe Formel hat das Eigenthümliche, daß ſie den Gefragten vor die Geſammtheit der Zeugen ſtellt. Die Hoyaſche KO. v. J. 1581 [1]): „N. ſo ihr nun auf dieſen vorgemeldeten Befehl Gottes, aus guter Conſcientien, rechtſchaffener, ehrlicher Liebe und Treue allhie gegenwärtig vor Gott und dieſer chriſtlichen Gemeinde geſinnt ſeid, gegenwärtige N. zu eurer chriſtlichen Ehefrau zu nehmen, und euch nimmer von ihr zu ſcheiden oder ſie zu verlaſſen, der allmächtige Gott ſcheide euch denn durch den Tod, ſo ſprechet Ja!" Dieſe Formel hat das Eigenthümliche, daß ſie den Gefragten auf die Lauterkeit der Abſicht und die richtigen Beweggründe für die Wahl des Gatten hinführt, läßt aber hinſichtlich der Präciſion der Faſſung Vieles zu wünſchen übrig. Die Mecklenburgiſche KO. v. J. 1602 [2]): „N. hier ſtehet ihr vor Gott und dieſer chriſtlichen Gemeinde; derowegen frage ich euch von Gottes wegen, ob ihr euch mit Gott und eurem Herzen dahin berathen, daß ihr gegenwärtige N. zu eurem Ehegatten nehmen und haben wollt, und euch gegen ſie verhalten, wie einem chriſtlichen Ehemann wohl anſtehet und gebührt, Glück und Unglück mit ihr tragen, wie es euch beiderſeits Gott wird zufügen, und euch nicht von ihr ſcheiden, es ſcheide euch denn Gott nach ſeinem Willen durch den zeitlichen Tod. Seid ihr nun Solches zu thun geneigt, ſo ſprecht allhie öffentlich dazu Ja!" Die Formel iſt etwas wortreich, ergänzt aber die Hoyaſche darin, daß ſie die Entſchließung zur Ehe nicht allein von der Berathung mit dem eignen Herzen, ſondern auch von der Berathung mit Gott abhängig macht, und hat weiter das Eigenthümliche, daß ſie ausdrücklich „von Gottes

[1]) S. 138.
[2]) Fol. 250 b.

wegen" fragen läßt. Die Gothaiſche Agende v. J. 1645 [1]: „N. wollet ihr gegenwärtige N. zum ehelichen Gemahl haben, ſie lieben, ehren, nähren und ihr vorſtehen, auch ſie nicht verlaſſen euer Leben lang?" Bei der Braut heißt es dann ſtatt „nähren und ihr vorſtehen" natürlich „ihm folgen und gehorſam ſein". Das eigenthümliche dieſer Formel beſteht eben darin, daß ſie auf dieſes Verhältniß des Mannes als des Herrn Bezug nimmt. Eine Reihe der für die jetzigen Königlich Hannoverſchen Lande geltenden alten KOO. ſind in der Faſſung dieſer Fragen verwandt und von einander abhängig. Die Calenberger KO. v. J 1569 [2]: „N. ihr ſtehet allhie und begehret, gegenwärtige N. zu nehmen zu eurer ehelichen Hausfrau (zu eurem ehelichen Manne), mit ihr nach Gottes Befehl und Willen zu leben, euch auch von ihr nicht zu ſcheiden, es ſei denn, daß der Tod euch ſcheide; iſt Solches noch eures Herzens Wille und Meinung, ſo bekennet's allhie vor Gottes Angeſicht und in Gegenwärtigkeit der Gemeinde und ſaget Ja!" Eben ſo die KO. der Stadt Osnabrück v. J. 1588, und die Verdenſche v. J. 1606; die Lüneburger KO. v. J. 1598 [3]) ähnlich, aber kürzer: „N. ihr ſtehet allhie, und begehret, gegenwärtige N. zu nehmen zu eurer ehelichen Hausfrau, euch von ihr nicht zu ſcheiden, es ſei denn, daß euch der Tod ſcheide; iſt Solches noch eures Herzens Wille und Meinung, ſo bekennet's allhie vor Gottes Angeſicht und in Gegenwärtigkeit der Gemeinde, und ſaget Ja!" Die Lüneburger v. J. 1643 hat zwei verſchiedene Formen: die eine lautet der eben vorhergehenden gleich, die andere iſt eine ausführlichere Redaction [4]) und lautet: „N. ich frage euch an Gottes Statt, ob ihr gegenwärtige N. zu einem ehelichen Gemahl begehrt, mit ihr nach Gottes Befehl und Willen zu leben, ſie mit Treuen zu meinen, euch auch von ihr nicht zu ſcheiden, es ſei denn, daß der

[1]) S. 25.
[2]) S. 98.
[3]) Fol. T. II.
[4]) S. 203.

liebe Gott durch den zeitlichen Tod euch ſelbſt ſcheide zu ſeiner Zeit; wo ihr Solches begehrt, ſo ſprecht Ja?" Noch ausführlicher die Oſtfrieſiſche KO. v. J. 1631 [1]: „N. ich frage euch an Gottes Statt, ob ihr gegenwärtige N. zu einem ehelichen Gemahl begehrt, mit ihr nach Gottes Befehl und Willen zu leben, ſie mit Treue zu einen und zu meinen, in keinem Kreuz noch Widerwärtigkeit zu verlaſſen, und euch von ihr nicht zu ſcheiden, es ſei denn, daß der liebe Gott zu ſeiner Zeit euch durch den zeitlichen Tod von einander ſcheide; iſt Solches nochmals eures Herzens gänzlicher Wille und Meinung, ſo bekennt es allhier öffentlich vor dem Angeſichte Gottes und in Gegenwart dieſer ſeiner Gemeinde, und ſaget Ja!" Die Formeln dieſer hannoverſchen KOO. ſuchen, im Unterſchiede von den vorher angeführten, vorzugsweiſe Das hervorzuheben, was zur ehelichen Pflicht und Treue, und folglich zum Ehegelübde gehört. Die oſtfrieſiſche Formel aber ſucht auch die von den anderen Formeln hervorgehobenen Momente mit in ſich hinein zu faſſen; und es müßte nicht ſchwer ſein, in dieſelbe auch noch die wenigen nicht zum Ausdruck gekommenen Momente aufzunehmen.

Was den Ringewechſel betrifft, ſo kommen die Verlobungs- oder Trauringe ſchon bei den Römern [2] vor; und daß die Kirche im ſiebenten Jahrhundert den Ritus bereits hatte, erhellt aus folgenden Worten des Iſidorus Hispalenſis [3]: Quod autem in nuptiis annulus a sponso sponsae datur, id fit vel propter mutuae dilectionis signum, vel propter id magis, ut hoc pignore corda eorum jungantur; unde et quarto digito annulus inseritur, ideo quod vena quaedam, ut fertur, sanguinis ad cor usque perveniat. Es iſt aber wahrſcheinlich, daß der Ritus ſchon früher in die Kirche herübergenommen war, denn wenn er als römiſche Volksſitte erſt untergegangen wäre, wäre nicht leicht zu erklären, wie die

[1] S. 180.

[2] Vgl. Tertull. Apolog. 6 de idolol. 16. Clem. Alex. Paedag. III, 11.

[3] De eccles. offic. II, 19.

Kirche dazu gekommen ſein ſollte, ihn wieder aufzunehmen. Auch wiſſen wir vom Optatus von Mileve[1], daß zu ſeiner Zeit der biſchöfliche Ring bereits gebräuchlich war, und jedenfalls hat der biſchöfliche Ring ſich aus dem Trauring hervorgebildet, aber nicht umgekehrt. Auch ſcheint Ambroſius bereits von einem Ringe zu wiſſen, mit welchem die Nonne Chriſto verlobt ward[2]; und auch dieſer Gebrauch des Ringes kann nur aus dem Trauring entſtanden ſein, und nicht umgekehrt. Die Einführung des Trauringes in die Kirche wird alſo wohl in die Zeit zwiſchen Tertullian und Ambroſius fallen, in welche Zeit ja überhaupt das Eindringen der Volksſitten in die Kirche fällt. Dagegen ſteht wieder feſt, daß wenigſtens in Deutſchland der Ritus auch im Anfang des 16. Jahrhunderts nicht allgemein war, denn eine Mainzer Agende v. J. 1513 ſagt noch: conjungantur verbis aptis aut per annuli traditionem, si est consuetudo loci[3]. Die alten lutheriſchen Agenden nun ordnen einſtimmig den Ringewechſel an, einige jedoch mit Zuſätzen, die uns zeigen, daß er als etwas Unerläßliches nicht angeſehen ward, und daß er auch noch in der Mitte des 17. Jahrhunderts keineswegs allgemein im Gebrauch war: „haben ſie anders Ringe", ſagt die KO. der Herzogin Eliſabeth von Braunſchweig-Lüneburg[4]; haben ſie denn Ring, mögen ſie dieſelben einander geben", ſagt die Große Württemberger KO.[5]; „wo es bräuchlich iſt", ſagt die oſtfrieſiſche vom J. 1631[6]; und „wo es alſo Herkommen oder die Verlobte es im Vermögen haben", ſagt noch die Gothaiſche Agende v. J. 1645[7].

Ueber das Verfahren bei dem Ringewechſel ſagt uns die

---

[1]) Vgl. Auguſti a. a. O. IX, 318.
[2]) Ebendaſ. S. 317.
[3]) Vgl. Daniel a. a. O. I, 263.
[4]) Fol. H. II.
[5]) S. 126.
[6]) S. 181.
[7]) S. 26.

Pommerſche Agende v. J. 1568[1]), daß er „an den Goldfinger“ geſteckt ward, wie ſchon Iſidorus von Sevilla es nicht anders kennt. Ferner iſt zu bemerken, daß der Ringewechſel ſchweigend geſchieht, ohne daß dazu eine den Ritus exprimirende Formel geſprochen wird. Nur die eben erwähnte Pommerſche Agende[2]) ordnet dazu eine Formel, und läßt den Geiſtlichen, indem er den Brautleuten die Ringe anſteckt, ſprechen: „Der Ring iſt allewege in der chriſtlichen Kirche als ein Zeichen des ehelichen Bundes in der ehelichen Vertrauung gebraucht, und ſoll euch bezeugen vor Gott und allen Menſchen, daß ihr von Gott im heiligen Eheſtande vereinigt und verbunden ſeid“ — eine Formel, die nicht einmal etwas Treffendes hat, und bedeutend unter der Deutung ſteht, welche Iſidorus in der oben angeführten Stelle giebt. Alle anderen KKO. vermeiden auch dies reflectirende Weſen, geben keine begleitende Formel, ſondern ſetzen mit Recht voraus, daß die Handlung ſelbſt rede und ſich ſelbſt erkläre. Aber wer giebt die Trauringe? giebt ſie der copulirende Geiſtliche den Copulanden? oder geben dieſe ſie ſich einander? Das Traubüchlein ſagt: „Hier laſſe er ſie die Trauringe einander geben.“ Da iſt offenbar die Vorausſetzung, daß der Geiſtliche bloß auffordern ſoll: gebet einander die Ringe! und daß dann Einer dem Anderen den Ring geben ſoll, den bisher er hatte, wie denn auch die KO. der Stadt Osnabrück[3]) den Geiſtlichen ſagen läßt: „Gebet einander die Trauringe.“ Und ſo haben es alle Kirchenordnungen. Nur zwei weichen davon ab. Die Lüneburger KO. v. J. 1643, welche zwei Copulationsformulare für zwei verſchiedene Landestheile enthält, hält in dem einen an der gewöhnlichen Sitte feſt, in dem anderen aber[4]) ordnet ſie, daß der Geiſtliche ſchon bei den Copulationsfragen ſich von jedem Copulanden den Ring geben laſſe, nach erhaltenem Ja aber die Ring

[1]) S. 192.
[2]) S. 193.
[3]) S. 154.
[4]) S. 200.

den Copulanden zurückgebe, damit ſie ſie einander anſtecken. Und die mehrerwähnte Pommerſche Agende [1]) will, daß der Geiſtliche ſich nach den Fragen die Ringe fordere, und ſie umtauſchend den Copulanden an den Finger ſtecke: „Wenn das Ja von Beiden geſprochen iſt, ſo nimm den Trauring vom Bräutigam, und ſtecke ihn der Braut über den Goldfinger et e contra.“ Daß die Braut den Ring des Bräutigams erhalte und umgekehrt, iſt richtig; aber darin werden wir uns auf die Seite der Mehrzahl der KOO. gegen die Pommerſche Agende ſtellen müſſen, daß nicht der Geiſtliche den Copulanden die Ringe giebt, ſondern daß ſie dieſelben Einer dem Anderen geben müſſen. Wenn der Ringewechſel die Symboliſirung der Beſtätigung des Eheverſprechens wäre, ſo würde der Geiſtliche die Ringe anſtecken müſſen, und es käme dann auch auf den Wechſel nicht an. Aber nicht die kirchliche Confirmation der Ehe iſt im Ringewechſel ſymboliſirt, ſondern das gegenſeitige Eheverſprechen. An die bejahten Copulationsfragen ſchließt der Ringewechſel an, und was jene im Wort ausdrücken, dem giebt dieſer die Form der Handlung und macht es in Form des Zeichens zur That. Es iſt die ſymboliſche Beſiegelung des ehelichen Gelübdes, das zur That Werden des wörtlich erklärten mutuellen Conſenſes, und fällt ſonach auf die ſubjective Seite; erſt mit dem Zuſammenfügen der Hände geht es an die Beſtätigung, an die objective Seite. Aus dieſem Grunde müſſen ſie die Ringe wechſeln, und aus dieſem Grunde muß auch die Braut den Ring vom Bräutigam erhalten und umgekehrt. Eben darum iſt es auch ſinnwidrig, wenn (ſiehe oben) die Große Württemberger KO. den Ringewechſel hinter die Zuſammenſprechung verlegt.

Gehört der Ringewechſel als Symbol der Copulationsfragen zu der ſubjectiven contractlichen Seite der Eheſchließung, ſo hebt dagegen mit dem Zuſammenfügen der Hände die objective Seite der Beſtätigung der Ehe durch die Kirche

[1]) S. 192.

und ihren Diener an. Nachdem der Conſenſus erklärt und der ſubjective Wille durch den Ringewechſel zur That geworden iſt, fügt der copulirende Geiſtliche die Hände der Copulanden zuſammen, und dieſe Händezuſammenfügung tritt der Zuſammenſprechung eben ſo ſymboliſirend voran, wie der Ringewechſel dem Ehegelübde ſymboliſirend nachfolgt. Daher halten hier auch alle KOO. ohne Ausnahme feſt, daß der Geiſtliche die Hände zuſammenfügt; und die allgemeine Form iſt die, daß der Geiſtliche die rechten Hände der Copulanden zuſammenlegt, ſeine Hand darüber legt, und dann die Formel der Zuſammenſprechung, der Confirmation, ſpricht. Das liegt ſchon in der einfachen Anweiſung, welche das Traubüchlein giebt, und welche die meiſten KOO. einfach zu wiederholen ſich begnügen: „füge ihrer Beider rechte Hand zuſammen.“ Ausführlicher die große Württemberger KO.[1]: „nehme ihrer Beider rechte Hand, füge ſie zuſammen und ſpreche“; die Pommerſche Agende[2]: „dann faſſet der Prieſter ihre beiden Hände, die ſie in einander geſchlagen haben, mit ſeiner rechten Hand“; die Lauenburger KO.[3] „füge ihre rechte beide Hände zuſammen, ſchließe darüber ſeine rechte Hand zu und ſpreche.“ Davon macht es auch keine Ausnahme, wenn die KO. der Stadt Osnabrück (und eben ſo Eliſabeth) den Geiſtlichen nicht die Hände der Copulanden nehmen, ſondern zu den Copulanden ſprechen läßt: „Gebet einander die rechte Hand.“ Denn dadurch, daß dieſelben auf Aufforderung des Geiſtlichen alſo thun, und namentlich dadurch, daß dann der Geiſtliche über ihre Hände ſeine Hand legt, wird die Zuſammenfügung der Hände auch des Geiſtlichen, der Kirche That an ihnen.

Was die Zuſammenfügung der Hände ſymboliſch vorbildet, wird dann wirklich und vollzogen durch die Zuſammenſprechung. Das Traubüchlein faßt die Formel der Zuſammen-

[1]) S. 129.
[2]) S. 193.
[3]) Fol. 250 b.

ſprechung ſo: „Was Gott zuſammen fügt, ſoll kein Menſch ſcheiden. Darnach ſpreche er vor Allen insgemein: Weil denn N. und N. einander zur Ehe begehren, und Solches hier öffentlich vor Gott und der Welt bekennen, darauf ſie die Hände und Trauringe einander gegeben haben, ſo ſpreche ich ſie ehelich zuſammen im Namen Gottes, des Vaters, und des Sohnes und des heiligen Geiſtes, Amen.“ Eine Reihe von KOO. behält auch dieſe Formel unverändert bei, z. B. die Lüneburger v. J. 1598, die Lüneburger v. J. 1643 in dem erſten ihrer Formulare, die Calenberger, die Churſächſiſche, die Mecklenburger, die Verdenſche, die Gothaer; nur daß etliche ſtatt „und der Welt“ zu ſagen vorziehen „und der chriſtlichen Gemeinde“. Und für alle — mit Ausnahme nur zweier oder dreier, deren wir unten erwähnen werden, — iſt dieſe Formel grundleglich. Jedoch wird ſie von einigen verändert. Die erſte Veränderung betrifft die Stellung des Spruchs Matth. 19, 6. Alle Kirchenordnungen verwenden denſelben zur Zuſammenſprechung; er iſt das eigentliche Gotteswort der Confirmation der Ehe. Das Traubüchlein nun ſtellt dieſen Spruch voran, ſo daß auch wirklich das Gewicht der Zuſammengebung auf dieſen über den vereinigten Händen geſprochenen Spruch fällt; und die weiteren Worte erſcheinen dagegen als eine öffentliche Verkündigung der geſchloſſenen Ehe, wie auch die Weiſung zeigt, daß der Paſtor dieſe weiteren Worte „vor Allen insgemein“ ſprechen ſoll. Darin folgen auch außer den genannten KOO. noch die Pommerſche, die Oſtfrieſiſche und die Lauenburgiſche. Dagegen ſtellen einige andere Kirchenordnungen, die Lüneburger v. J. 1643, in ihrem zweiten Formular, die Osnabrücker, die Wittenberger, die Hoyaſche den Spruch Matth. 19, 6 hintenan; und die Formel lautet dann nach der Lüneburger KO. [1]: „Weil denn dieſe gegenwärtigen Perſonen N. und N. einander zur Ehe begehren, und Solches hier öffentlich vor Gott und der Welt bekennen,

[1]) S. 204.

darauf ſie die Hände und Trauringe einander gegeben haben, ſo ſpreche ich ſie hiemit öffentlich vor dieſer chriſtlichen Verſammlung ehelich zuſammen im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geiſtes, Amen. Was nun Gott zuſammengefügt hat, das ſoll der Menſch nicht ſcheiden." Dann fällt das Gewicht der Zuſammengebung auf die ausführliche Formel, und der Spruch Matth. 19, 6 ſchließt ſich derſelben, als die Zuſammengebung aus dem Worte Gottes beſtätigend und zugleich die Conſequenz der Unauflösbarkeit des Ehebandes daraus ziehend, an. Natürlich lautet der Spruch, wenn er hintenan gefügt wird, auch perfectiviſch: Was Gott zuſammengefügt *hat* u. ſ. w. Außer dieſer weſentlicheren Aenderung erweitern aber auch einige KOO. die Formel des Traubüchleins durch Hineinziehung verſchiedener einzelner Momente in dieſelbe. So die *Lauenburger*[1]: „Was Gott zuſammenfügt, ſoll kein Menſch ſcheiden. Weil denn N. und N. einander zur Ehe begehren, und Solches allhie öffentlich vor Gott und dieſer chriſtlichen Gemeinde als Zeugen zum jüngſten Tage bekennen, darauf ſich auch die Hände und Trauringe einander gegeben, ſo ſpreche ich ſie als ein Diener unſeres Herrn hierauf ehelich zuſammen im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geiſtes, Amen." Die *Oſtfrieſiſche*[2]: „Was Gott zuſammenfügt, ſoll der Menſch nicht ſcheiden. Weil denn dieſe anweſenden Perſonen einander zur Ehe begehren, und Solches hiemit öffentlich vor Gott und der Welt bekannt haben, auch mit handgegebener Treue angelobt, ſo gebe und ſpreche ich ſie ehelich zuſammen im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes, Amen." Die *Pommerſche*[3]: „Unſer Herr Jeſus Chriſtus ſpricht: Was Gott zuſammenfügt, ſoll kein Menſch ſcheiden. Dieweil ihr euch denn nach göttlicher Schickung, aus Rath eurer Eltern und Freunde zur Ehe

[1]) Fol. 250 b.

[2]) S. 181.

[3]) S. 193.

begeben habt, vor der christlichen Gemeinde abgekündigt seid, das hochwürdige Sacrament nach gethaner Beichte als fromme Christen empfangen, hier öffentlich vor Gott und dieser christlichen Gemeinde Solches bekennet, euch darauf die Hände und Trauringe gegeben habt; so spreche ich euch nach Gottes Befehl und nach Einsetzung der christlichen Kirche ehelich zusammen in den heiligen Ehestand im Namen des Vaters, und des Sohnes, und des heiligen Geistes, Amen. Gott gebe euch Frieden und Segen, Amen." Am weitesten von der ursprünglichen Formel des Traubüchleins entfernt sich die hoyasche[1]: „Nach Euer beider Vollbort und Willen, mit einem freiwilligen Ja allhier vor Gott und dieser christlichen Versammlung befestigt, darauf ihr euch die Hände und Trauringe gegeben, gebe ich euch zusammen und verbinde euch in den heiligen Ehestand mit einander im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, Amen. Und was Gott also ehelich zusammenfügt, das soll der Mensch nicht scheiden." Hiebei ist noch das zu bemerken, daß die Lauenburger, die Ostfriesische und die Pommersche, obgleich sie Matth. 19, 6 voraufgehen lassen, doch die Anweisung des Traubüchleins, wonach dieser Spruch als zu den Brautleuten, die weitere Formel aber „vor allen insgemein" gesprochen werden soll, weglassen, und also auch die weitere Formel als zu den Brautleuten gesagt ansehen. Daß nun die Veränderungen und Erweiterungen, welche die letzten KOO. vornahmen, wirkliche Bereicherungen der ursprünglichen Formel enthielten, kann man schwerlich behaupten; wohl aber mag man bemerken, wie viel Recht wir hatten zu der Behauptung, daß, wenn man nicht in den von uns im ersten Abschnitte dieser Abhandlung besprochenen Punkten aufräume und die kirchliche Ordnung wieder herstelle, man auch liturgisch den Trauungsact nicht ordentlich construiren könne. Oder wäre es wohl für uns Angesichts der Verhältnisse möglich, eine Formel wie die eben angeführte Pommersche zur Anwendung

[1]) S. 198.

zu bringen? Und daß wir es nicht können, daß wir nicht einmal die urſprüngliche Formel des Traubüchleins mit ihrem „öffentlich" wieder zur Anwendung bringen können — ein ehrendes Zeugniß für unſere kirchlichen Zuſtände iſt es nicht!

Neben dieſer allerdings hin und wieder modificirten Formel des Traubüchleins kommt nun nur noch eine andere Formel vor, die ſich in der Großen Württemberger KO., der KO. der Herzogin Eliſabeth von Braunſchweig-Lüneburg, und der Brandenburgiſchen v. J. 1540 findet. Sie lautet nach der Eliſabeth[1]: „Die eheliche Pflicht, die ihr hier vor Gott und ſeiner Gemeinde einander gelobt habt, beſtätige ich aus Befehl der chriſtlichen Gemeinde im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geiſtes, Amen. Was Gott zuſammen gefügt hat, das ſoll der Menſch nicht ſcheiden." Damit ſtimmt die Formel der Württemberger überein, nur mit dem Unterſchiede, daß ſie das allerdings ſehr bedenkliche „aus Befehl der chriſtlichen Gemeinde" wegläßt und lieber ſagt: „beſtätige ich euch im Namen u. ſ. w." Es liegt zu Tage, daß dieſe Formel mit ihrer Erwähnung bloß des Momentes der ehelichen „Pflicht", mit ihrem „beſtätige" ſtatt „ſpreche, gebe zuſammen", und ſo nach allen Seiten hin viel ſchwächer iſt, als die des Traubüchleins; und die ungleich weitere Verbreitung der letzteren iſt eine wohlverdiente.

Einige KOO., z. B. die Lüneburger v. J. 1598, die Lüneburger v. J. 1643 in ihrem erſten Formular, die Eliſabeth u. ſ. w., laſſen am Schluſſe der Zuſammenſprechungsformel nach dem Amen noch ſagen: „Wachſet und vermehret euch, und erfüllet das Erdreich" (1. Moſ. 1, 28). Es gehört das in die Benediction, denn es betrifft den Eheſegen, und iſt bei der Zuſammengebung ein Superfluum.

Die Gothaiſche Agende v. J. 1645[2] läßt den Geiſtlichen, wenn er die Formel der Zuſammengebung ſpricht, bei dem Namen der heiligen Trinität das Kreuzeszeichen machen;

[1] Fol. H. II.

[2] S. 26.

die neue Preußiſche Agende hat dies angenommen; und Gaupp [1]) iſt nicht unzufrieden damit. Aber lutheriſche Praxis iſt dies ſo wenig, als Vorſchrift der lutheriſchen Agenden; es iſt auch ſchwer, eine Bedeutung dafür aufzuweiſen, denn es handelt ſich weder um Signation, wie in der Taufe, noch um Benediction. Ueberdem ſoll der Geiſtliche ſeine Hand über den Händen der Copulanden halten, wenn er die Worte der Zuſammengebung ſpricht.

Schließlich merken wir uns in Betreff der alten Zuſammenſprechungsformel, daß ſie Matth. 19, 6 nie wegläßt, daß ſie ſtets „im Namen Gottes des Vaters, Sohnes und heiligen Geiſtes" copulirt, und daß ſie ſtets die Ehe nicht bloß „heiligt" oder „ſegnet" und dergleichen, ſondern „zuſammenſpricht", „zuſammengiebt", „vereinigt", mindeſtens „beſtätigt".

Gehen wir zu den **Lectionen** über, ſo nimmt das Traubüchlein nur die Stellen Geneſ. 2, 18. 21—24. Epheſ. 5, 22—29. Geneſ. 3, 16—19 und Geneſ. 1, 27. 28. 31. mit Sprüchw. 18, 22. und zwar in dieſer Reihefolge auf. In der Stelle Epheſ. 5 werden dabei von manchen Ausgaben des Traubüchleins und von vielen KOO. die den Männern geltenden Verſe 25—29 den den Weibern geltenden Verſen 22—24 vorangeſtellt. Auch weicht die Ueberſetzung dieſer Schriftſtellen in den Trauformularen, namentlich der älteren KOO., ſtellenweiſe von der gewöhnlichen lutheriſchen Bibelüberſetzung ab. Die hauptſächlichſten Varianten ſind, daß Geneſ. 2, 18 „die ſich zu ihm halte" ſtatt „die um ihn ſei"; daß Geneſ. 2, 24 „und ſich zu ſeinem Weibe halte" ſtatt „und an ſeinem Weibe hange"; daß Geneſ. 3, 16 „und du ſollſt dich drücken vor deinem Manne" oder „und ſollſt dich tucken vor deinem Manne" ſtatt „und dein Wille ſoll deinem Manne unterworfen ſein"; daß Sprüchwörter 18, 22 faſt immer „und ſchöpfet Segen von dem Herrn" ſtatt „und bekommt Wohlgefallen vom Herrn" geleſen wird. Dieſe Schriftſtellen ſind dann von dem Traubüchlein durch wenige ein- und überleitende

[1]) Liturgik, §. 99.

Worte verknüpft, welche so lauten: „Vor dem Altar über dem Bräutigam und Braut lese er Gottes Wort (folgt Genes. 2). Darnach wende er sich zu ihnen Beiden und rede sie also an: Weil ihr euch beide in den Ehestand begeben habt in Gottes Namen, so höret auf's Erste das Gebot Gottes über diesen Stand. So spricht St. Paulus: (folgt Ephes. 5). Zum Anderen höret auch das Kreuz, so Gott auf diesen Stand gelegt hat (folgt Genes. 3). Zum dritten so ist das euer Trost, daß ihr wisset und glaubet, wie euer Stand vor Gott angenehm und gesegnet ist, denn also stehet geschrieben: (folgt Genes. 1). Darum spricht auch Salomo: (folgt Sprüchw. 18, 22)". Das ist das Ganze, und bildet eine treffliche Zusammenordnung der Schriftstellen von Einsetzung, Gebot, Kreuz und Segen der Ehe zu wirklichen Lectionen. Dabei muß man auf die vor Ephes. 5 hergehenden Worte: „Darnach wende er sich zu ihnen beiden u. s. w." merken. Hiedurch wird dem Sinne nach die Verlesung der Stelle Genes. 2 von der Verlesung der andern Stellen getrennt. Wir haben oben bemerkt, daß die Lectionen darum zwischen die Zusammengebung und die Benediction treten, weil sie zu beiden ein grundlegendes Verhältniß haben, die erste bestätigen als in Gottes Wort allerdings begründet, und für die zweite die göttliche Verheißung hergeben. Das grundlegende Wort für die Zusammengebung aber ist Genes. 2 und die anderen Stellen breiten sich der Benediction unter. Daher trennt die Anordnung des Traubüchleins Genes. 2 auf die bemerkte Weise von den anderen Stellen, weist jene auf die vorangegangene Zusammensprechungsformel zurück, und diese auf die nachfolgende Benediction hinaus.

Bei dieser den Lectionen von dem Traubüchlein gegebenen Ordnung bleiben viele KDD., z. B. die Calenberger, die Hoyasche, die Mecklenburgische, die Verdensche, die Göttingische, Hildesheimische, Hadelnsche u. s. w. einfach stehen. Auch die Lauenburgische, nur daß sie den Lectionen einige einleitende Worte voranschickt, die so lauten:

„Auf daß ihr denn guten Bericht habt, wie Gott dieſen Stand eingeſetzt und verordnet, und ihr derhalben mit mehr Gottesfurcht und gutem Gewiſſen darinnen beiſammen leben mögt, weil ihr vernehmt, daß es Gottes ſelbſteigne Stiftung iſt, daran er ein herzlich Wohlgefallen hat, und darüber halten will, ſo höret davon Gottes Wort. Denn alſo ſchreibet Moſes (folgt Geneſ. 2 und die ganze Reihe der Lectionen genau wie im Traubüchlein)". Eine Reihe anderer KOO. läßt, obgleich ſie im Weſentlichen an der Zuſammenſtellung der Lectionen im Traubüchlein feſthält, doch im Einzelnen Modificationen eintreten. Wollen wir dieſe Modificationen überblicken, ſo müſſen wir diejenigen KOO., welche die Lectionen gleich dem Traubüchlein nach der Zuſammengebung bringen, unterſcheiden von denjenigen KOO., welche mit den Lectionen die ganze Handlung beginnen (ſiehe oben).

Unter den KOO., welche die Lectionen hinter der Zuſammengebung haben, iſt zuerſt die KO. der Stadt Osnabrück[1]) zu merken. Sie unterſcheidet ſich nur dadurch von dem Traubüchlein, daß ſie jene eben beſprochene Trennung der Stelle Geneſ. 2 von den anderen Stellen aufgiebt, wodurch dann nothwendig die Faſſung der ein- und überleitenden Worte etwas verändert werden muß. Bei ihr lautet die Verknüpfung: „Darauf (nach der Zuſammenſprechungsformel) — wird Gottes Wort über ſie geleſen, wie folgt: „Weil ihr euch denn in den heiligen Eheſtand begeben habt in Gottes Namen, ſo höret nun Gottes Wort über dieſen Stand. Alſo ſchreibt Moſes (folgt Geneſ. 2). Höret weiter Gottes Gebot an alle Männer und Frauen. So ſpricht S. Paulus (folgt Epheſ. 5). Zum Anderen höret auch das Kreuz, ſo Gott auf dieſen Stand gelegt hat (folgt Geneſ. 3). Zum Dritten, ſo iſt das euer Troſt, daß ihr wiſſet und glaubet, wie euer Stand vor Gott angenehm und geſegnet iſt, denn alſo ſtehet geſchrieben (folgt Geneſ. 1) Darum ſpricht auch Salomo (folgt Sprüchw. 18)".

[1]) S. 155.

Aehnlich wie die Osnabrücker die Oſtfrieſiſche [1]), welche ebenfalls die Trennung der Stelle Geneſ. 2 von den anderen Stellen aufgiebt, aber folgende eigenthümliche Verknüpfung hat: „Wohlan, ihr meine Geliebte, Braut und Bräutigam, damit ihr in eurem nunmehro beſtätigten Eheſtand dermaßen leben und bleiben mögt, daß es Gott dem Allerhöchſten im Himmel gefällig, und euch und männiglich auf Erden beſſerlich und erbaulich ſein möge, ſo höret und merket, was Gott in Seinem Wort von eurem Stand halte. Zum Erſten höret an, wer den ehelichen Stand verordnet und eingeſetzt habe, nemlich der barmherzige Gott ſelber, denn alſo ſchreibt Moſes (folgt Geneſ. 2). Zum Andern höret und lernet auch, wie ſich Eines gegen den Andern nach dem Willen und Befehl Gottes verhalten ſoll. So ſpricht S. Paulus (folgt Epheſ. 5). Zum Dritten höret und vernehmet zugleich das Kreuz, ſo Gott auf dieſen Stand gelegt (folgt Geneſ. 3). Zum Vierten iſt das gleichwohl euer Troſt, daß ihr wiſſet und glaubet, euer Stand ſei vor Gott angenehm und geſegnet, denn alſo ſtehet geſchrieben (folgt Geneſ. 1). Darum ſpricht auch Salomo (folgt Sprüchw. 18)". — Ganz ebenſo auch die Lüneburger v. J. 1643 in dem zweiten ihrer Formulare [2]), mit nur wenigen ganz unweſentlichen Aenderungen im Wortlaut.

Etwas weiter endlich greifen die Modificationen bei einer Gruppe von KOO., welche uns die churſächſiſche Agende v. J. 1850 repräſentirt. Dieſelbe giebt nicht allein die Trennung der Stelle Geneſ. 2 von den anderen Stellen auf, ſondern nimmt zu den zu verleſenden Stellen auch Matth. 19, 3—9 (jedoch mit Auslaſſung der Worte im 6. Verſe: „So ſind ſie nun nicht zwei, ſondern Ein Fleiſch") und Pſ. 128, 1—6 hinzu. Dadurch wird die Aufeinanderfolge eine andere, und zwar dieſe: Geneſ. 2. — Matth. 19. — Epheſ. 5. — Geneſ. 1 mit Sprüchw. 18. — Geneſ. 3. — Pſalm 128.

[1]) S. 181 ff.
[2]) S. 205 ff.

Und folgeweiſe muß denn auch die Verknüpfung eine andere werden. Sie lautet:[1]) „Dieweil ihr euch in den heiligen Eheſtand im Namen Gottes begeben, damit ihr denſelbigen nicht mit Unverſtand göttlichen Wortes wie die Ungläubigen anfahet; ſo ſollet ihr zum Erſten aus der heiligen Schrift vernehmen, wie der eheliche Stand von Gott iſt eingeſetzt worden. Denn alſo ſtehet geſchrieben (folgt Geneſ. 2). Zum Anderen ſollt ihr anhören das heilige Evangelium, wie ihr einander verpflicht und verbunden ſein ſollt (folgt Matth. 19). Zum Dritten ſollt ihr auch das Gebot Gottes hören, wie ihr euch gegen einander halten ſollt (folgt Epheſ. 5). Zum Vierten ſollt ihr auch hören den Segen, damit unſer Herr Gott den ehelichen Stand geſegnet hat. Denn alſo ſtehet geſchrieben (es folgt Geneſ. 1). Darum ſpricht auch Salomon (folgt Sprüchw. 18). Zum Fünften ſollt ihr auch hören das Kreuz, das Gott auf den ehelichen Stand gelegt hat (folgt Geneſ. 3). Zum Sechſten ſoll auch der Troſt und Stärkung im Kreuz vermerkt werden. Denn unſer Herr Jeſus Chriſtus hat die Sünde, von dero wegen der Menſch mit dem Kreuz beladen wird, auf ſich genommen und gebüßt, auch durch Sein Kreuz, ſo Er von unſeretwegen getragen, alles Kreuz Denen, ſo an Ihn glauben, geſegnet und geheiligt. Darum ſagt der Prophet (Andere: „Pſalm") von dem Mann: (folgt Pſ. 128)". — Eben ſo die Gothaiſche Agende v. J. 1645[2]); nur daß ſie die Stelle Matth. 19 wegläßt. — Eben ſo auch die Große Württemberger KO.[3]), nur daß ſie vom Pſalm 128 nur den 1. und 2. Vers nimmt, und daran 1. Tim. 2, 15 hängt. — Eben ſo auch die KO. der Herzogin Eliſabeth v. J. 1542[4]) und die mark-brandenburgiſche v. J. 1540[5]), nur daß ſie Pſalm 128 ganz weglaſſen, und daher auch mit

[1]) S. 110 ff.

[2]) S. 27 ff.

[3]) S. 125 ff.

[4]) Fol. G. IV. ff.

[5]) Bei Daniel a. a. O. S. 321 ff.

dem Traubüchlein die Stelle Geneſ. 3 der Stelle Geneſ. 1 voraufſchicken und dieſelben wie das Traubüchlein verknüpfen.

Unter denjenigen KOO., welche den ganzen Trauact mit den Lectionen beginnen laſſen, ſchließt ſich eine Anzahl an die eben vorher beſprochenen KOO. an. Es ſind dies die Große Württemberger, die Eliſabeth und die markbrandenburger, welche, wie wir eben ſahen, die Lectionen übereinſtimmend mit der churſächſiſchen haben. Nur Eine Veränderung bringt die veränderte Stellung mit ſich. Die churſächſiſche bezieht ſich in den einleitenden Worten auf die bereits vorhergegangene Zuſammenſprechung zurück: „Dieweil ihr euch in den heiligen Eheſtand begeben habt" u. ſ. w. Die Württemberger dagegen muß, da ſie die Zuſammenſprechung erſt nachfolgen läßt, ihren Eingang ſo nehmen: „Es ſind neue Eheleute herein gekommen mit Namen N. und N., und wollen in Gottes Namen ihre eheliche Pflicht vor der chriſtlichen Kirche beſtätigen laſſen, und den Segen göttlichen Wortes empfangen. Hierauf, daß ſie den heiligen Stand nicht mit Unverſtand göttlichen Wortes" — und dann geht es wörtlich weiter wie in der churſächſiſchen.

Es liegt aber in der Stellung, welche dieſe KOO. den Lectionen geben, daß ſie in der Verſuchung ſein müſſen, dieſelben zu einem Redeformular zu geſtalten. Es zeigt ſich dies ſchon an der Lüneburger KO. v. J. 1598. Dieſelbe verwendet die nemlichen Schriftſtellen, wie das Traubüchlein, und auch in der nemlichen Reihefolge, aber ſie hat nicht nur andere verknüpfende Worte, ſondern auch eine Einleitung und einen Schluß folgender Geſtalt[1]: „Demnach der heilige Eheſtand, ſo von Gott ſelbſt eingeſetzt, ein ſolcher Stand iſt, in welchem ſich alle Diejenigen, ſo die Gabe der Keuſchheit nicht haben, gern und willig lich ſollen finden laſſen, und auch billig, daß die, ſo ſich darein begeben haben, oder noch darein zu begeben bedacht ſein, öftermals bedenken, was und wie die heilige Schrift von ſolchem Stande redet, ſo wollen wir auf

[1]) Fol. S. III. ff.

dies Mal Gott zu Ehren, und gegenwärtigen Personen zur Lehre und Trost, vier Stücke vorlesen, die in heiliger göttlicher, Schrift von diesem Stande vorgestellt sind. Erstlich sollen fromme Eheleute, oder die zur Ehe greifen wollen, wissen, daß der Ehestand von Gott selbst im Paradies verordnet und eingesetzt sei, denn also lesen wir im ersten Buch Mosis (folgt Genes. 2). Darnach sollen sie auch wissen, daß in heiliger göttlicher Schrift auch klärlich vorgestellt ist, wie sich gottesfürchtige Eheleute gegen einander im Ehestande christlich verhalten sollen. Denn also spricht Paulus (folgt Ephes. 5). Zum dritten ist auch zu merken, daß Beiden um der Sünde willen des Menschen, dem Manne und der Frauen, in solchem Stande das Kreuz von Gott auferlegt sei, denn also schreibt Moses (folgt Genes. 3). Zum Vierten ist weiter zu wissen, daß, wiewohl Gott das Kreuz auf den Menschen seiner Sünden halber gelegt hat, daß dennoch dieser Stand Gott angenehm und gesegnet sei, denn also steht geschrieben (folgt Genes. 1). Darum spricht auch Salomo (folgt Sprüchw. 18). Dies sind die fürnehmsten Stück, so die heilige göttliche Schrift vom Ehestande vermeldet, welche alle Eheleute öftermals bedenken sollen, damit sie wissen, was von diesem Stande zu halten, wie sich ein Jeder darein richten, und weß sie sich im Kreuze und Widerstande darzu zu trösten haben. Dieweil aber davon öftermals gelehrt, so sei auf diese Zeit hievon genug." — Eben so die Lüneburger KO. v. J. 1643 in ihrem ersten Formular [1]; nur läßt sie in der Einleitung statt der allerdings bedenklichen Worte „ein solcher Stand ist, in welchem sich alle Diejenigen, so die Gabe der Keuschheit nicht haben, gern und willig sollen finden lassen" weg und sagt dafür „ein solcher Stand ist, welcher soll ehrlich gehalten werden bei Allen."

Am weitesten in dieser Richtung geht die Pommersche Agende v. J. 1568 [2]. Sie nimmt zwar zu den von dem

[1]) S. 195 ff.
[2]) S. 179 ff.

Traubüchlein verwendeten Schriftſtellen nur noch Ebr. 13, 4 hinzu, und zwar ſo, daß ſie dieſe Stelle voranſtellt und davon den Ausgang nimmt; ſie bringt auch jene Schriftſtellen in derſelben Reihefolge, wie das Traubüchlein; ſie läßt auch dieſelben wörtlich und vollſtändig verleſen, und löſt ſie nicht in das Formular auf, was überhaupt keine alte lutheriſche KO. thut; aber ſie ſchickt Einleitung und Schluß vorauf, und giebt zwiſchen der Verleſung der einzelnen Stellen ausführliche Auslegungen derſelben mit eben ſo ausführlichen Nutzanwendungen, welche allerdings die tiefſten und trefflichſten Gedanken über den Eheſtand enthalten, aber oft den Charakter des Formulars gegen den einer „Hochzeitspredigt vom heiligen Eheſtand“ (wie ſich das Formular auch ſelbſt nennt) vertauſchen, und in Verbindung mit der der Pommerſchen Agende überhaupt eigenen weitläuftigen periphraſirenden Faſſung der Formeln und Gebete dem ganzen Trauritual eine Ausdehnung geben, daß der Trauact nach ihr mindeſtens anderthalb Stunden dauern muß. Man würde übrigens aus dieſen zwiſchen die Lectionen geſchobenen Auslegungen allein, wenn man die Lectionen ſelbſt wegließe und gehörig abkürzte, ein treffliches Redeformular für die Trauung zuſammenſtellen können.

Was wir aus dieſen KKO., welche die Lectionen der Zuſammengebung voranſtellen, beigebracht haben, zeigt übrigens auf's Neue, daß dieſe Stellung den Lectionen nicht eignet, ſondern ihnen den Charakter der Lectionen nimmt, und ſie in ein Redeformular, eine Predigt vom Eheſtand umſetzt. Betrachten wir nur die angeführten Worte der Lüneburger KO. v. J. 1598 näher: ſie richtet die Lectionen nicht ſowohl an die Copulanden, als vielmehr an die geſammte Hochzeitsgeſellſchaft; ſie redet die Copulanden bei den Lectionen nicht an, ſondern redet von ihnen in der dritten Perſon; ſie nennt die Lectionen eine „Vermahnung“, läßt ſie „vorleſen“, und zwar zur „Lehre und Troſt“, fühlt dann aber wieder, daß dem Zweck der Belehrung über den Eheſtand durch die Lectionen doch nur ſehr unvollkommen genügt werde, und verweiſt daher am Schluſſe auf andere Gelegenheiten, wo

ausführlicher vom Eheſtande „gelehrt“ werde. Ganz anders diejenigen Kirchenordnungen, welche die Lectionen zwiſchen die Zuſammengebung und die Benediction ſtellen; ſie laſſen die Lectionen nicht „vorleſen“, ſondern „über den Copulanden leſen“: „er leſe über ſie Gottes Wort“ iſt ihre ſtehende Formel; ſie ſprechen auch nicht von den Copulanden in der dritten Perſon, ſondern richten die Lectionen an ſie ſelbſt: „hie wende er ſich zu ihnen beiden, und rede ſie an alſo“, ſagen ſie. Lection iſt eben nicht Predigt, d. h. Auslegung, ſondern unvermittelte, grundlegende Darreichung des göttlichen Wortes; und die Lection bei der Trauung iſt nicht predigende Belehrung und Vermahnung vom Eheſtande, was in eine Hochzeitpredigt, Traurede oder Redeformular gehören würde, ſondern ſie iſt Legung der göttlichen Worte über den Eheſtand und damit der göttlichen Stiftung und Segnung ſelber auf dieſe Copulanden.

Eine Reihe von KOO. läßt die Copulanden ſchon beim Beginn der Lectionen niederknieen und dieſelben knieend anhören, z. B. die Calenberger, die Hoyaſche, die Lauenburger, die Osnabrücker, die Verdenſche. Andere laſſen ſie noch nicht bei den Lectionen, ſondern erſt bei der Benediction niederknieen, z. B. die churſächſiſche Agende, die Mecklenburger, die Gothaiſche u. ſ. w. Wir werden den letzteren den Vorzug geben müſſen, denn knieend empfängt man den Segen, die Lection aber iſt noch nicht die Benediction, ſondern legt nur den göttlichen Grund für die Segnung, welche dann erſt in der eigentlichen Benediction durch Mund und Hand des kirchlichen Amtes zum Vollzuge kommt. Die Lection iſt vorerſt nur Hinſtellung und Darreichung des göttlichen Wortes, und das Wort wird nach alter Kirchenſitte nicht knieend, ſondern ſtehend entgegengenommen und gehört.

Was Gott in ſeinem Worte dem Eheſtand geſetzt und verheißen hat, wird durch die Hand des Wortes, durch das Predigtamt, den Copulanden applicirt in der **Benediction.** Das Traubüchlein geſtaltet dieſelbe einfach ſo: „Hier recke er

die Hände über sie und bete also: Herr Gott, der du Mann und Weib geschaffen und zum Ehestand verordnet hast, dazu mit Früchten des Leibes gesegnet, und das Sacrament Deines lieben Sohnes Jesu Christi und der Kirchen, seiner Braut, darin bezeichnet; wir bitten Deine grundlose Güte, Du wollest solch' Dein Geschäft, Ordnung und Segen, nicht lassen verrücken noch verderben, sondern gnädiglich in uns bewahren, durch Jesum Christum, unseren Herrn, Amen." Dies Benedictionsgebet und die Handauflegung bilden die Bestandtheile des Benedictionsacts, welchen viele Kirchenordnungen dadurch noch einen dritten hinzufügen, daß sie die Copulanden den Segen knieend empfangen lassen. Wir beginnen mit der näheren Betrachtung dieser einzelnen Theile.

Das eben angeführte Benedictionsgebet des Traubüchleins ist, wie schon früher bemerkt, freie Nachbildung eines Gebetes, welches schon das Sacramentarium Gregorianum enthält. In kurzen Worten und doch vollständig alle Momente erfassend, nimmt es auf die vorangegangenen Lectionen und in denselben enthaltenen göttlichen Stiftungen und Verheißungen Bezug, und betet dieselben auf diese Personen herab. Seine Vortrefflichkeit hat ihm auch jede Rivalität erspart. Alle alten KOO. ohne Ausnahme haben dies Benedictionsgebet, und nur drei KOO. haben daneben noch ein anderes. Jene beiden romanisirenden KOO. (siehe oben) nemlich, diejenige der Herzogin Elisabeth v. J. 1542 und die mark-brandenburgische v. J. 1540, welche Trauung und Benediction an zwei verschiedenen Tagen vornehmen lassen, verwenden dies Gebet schon am Schlusse der Trauung, und nehmen daher für die Benediction eine Uebersetzung der im Sacramentarium Gregorianum vorkommenden Gebete [1]). Und die Hoyasche KO. giebt neben jenem Benedictionsgebet zur Auswahl noch ein anderes, welches aber, so treffliche Gedanken es enthält, doch mindestens den Fehler hat, daß es für ein Formulargebet zu lang, fast drei Octavseiten lang ist.

[1]) Bei Daniel a. a. O. I, 261.

Auch behalten die meiſten KOO. jenes Benedictionsgebet des Traubüchleins unverändert bei. Nur einige, meiſt unbedeutende Varianten kommen vor, die wir anmerken wollen: Einige KOO. faſſen die Anrede voller, die Oſtfrieſiſche nemlich hat „Allmächtiger, ewiger Gott, lieber himmliſcher Vater", und die Calenberger ſo wie die Verdenſche haben „Allmächtiger Herr Gott". Die Lüneburger v. J. 1643 in ihren beiden Formularen und die Oſtfrieſiſche befürchten, daß die Worte „und das Sacrament Deines lieben Sohnes Jeſu Chriſti" nicht verſtanden oder von ſacramentlicher Bedeutung der Ehe mißverſtanden werden könnten, und ſetzen dafür „und das Sacrament oder Geheimniß zwiſchen Deinem lieben Sohne Jeſu Chriſto u. ſ. w". Die Worte „verrücken noch verderben" werden öfter variirt: einige haben „umſonſt ſein" ſtatt „verrücken"; eine „untergehen" ſtatt „verrücken"; eine „untergehen" ſtatt „verderben". Endlich ſchiebt die Mecklenburgiſche nach den Worten „in uns bewahren" die Worte ein: „auch dieſe beiden Eheleute an Leib und Seele ſegnen" — ohne Noth, da die Handauflegung die Application enthält.

Von der Handauflegung werden wir an anderer Stelle ausführlicher reden. Hier bemerken wir nur, daß die Handauflegung durch die ganze Schrift und durch den ganzen Gebrauch der Kirche hindurch die Thatform der Application iſt. Das iſt ſie bei dem Sündenbock, dem die Sünden des Volks aufgelegt werden, das iſt ſie bei der Abſolution, wo die Sündenvergebung der Perſon angeeignet wird, das iſt ſie in der Ordination, wo Mandat, Segen und Verheißung des Amtes auf die Perſon gelegt werden, das iſt ſie auch bei der Einſegnung der Ehe, wo Gottes Stiftung, Gebot und Segen durch Sein Wort auf dieſe Perſonen gelegt werden. Wo immer gewiſſe Gnaden, Mandat und Verheißung vorhanden und im Worte Gottes der Kirche geſchenkt ſind für ihre Menſchen, kann dieſelbe ſolche den betreffenden Menſchen unter Handauflegung zuſprechen. Die Anwendung der Handauflegung bei der Benediction der Ehe iſt demnach dogmatiſch ohne Bedenken. Gleichwohl tritt die Unſicherheit, oder viel-

mehr Vorſicht, welche der reformatoriſchen Zeit, durch die Mißbräuche der vorreformatoriſchen Kirche beſorglich gemacht, hinſichtlich der Verwendung der Handauflegung eigen iſt, auch an dieſem Punkte hervor. Einige ſonſt bedeutende KDD. nemlich, als die Große Württemberger, die Osnabrücker, die Hoyaſche, ordnen die Handauflegung nicht an. Indeſſen ſind dies auch die einzigen; alle andern KDD. haben die Handauflegung. Man darf ſich nemlich nicht dadurch beirren laſſen, daß nur ſehr wenige KDD. den Ausdruck „Handauflegung" gebrauchen. Nur in drei KDD. kommt derſelbe vor: Die Pommerſche Agende ſagt[1]: „und bete über ſie mit Auflegung der Hände"; die churſächſiſche ſagt[2]: „Darnach lege der Kirchendiener ſeine Hand auf des Bräutigams und der Braut Häupter"; und ebenſo die Gothaiſche[3]. Das Traubüchlein dagegen und alle anderen KDD. brauchen den Ausdruck „Recken der Hände": „hier recke (andere: reiche) er die Hände über ſie"; die Lauenburgiſche[4] ſtellt Beides zuſammen: „ſoll der Prediger die Hände über ſie recken oder auf das Haupt legen". Die Sache verhält ſich ſo: Da der Paſtor in der einen Hand die Agende hält, und folglich nur Eine Hand frei hat, und da überdem beiden Copulanden die Hand aufgelegt werden ſoll, es aber nicht liturgiſch ſchicklich iſt, die linke Hand aufzulegen, ſo ſoll der Paſtor erſt mit ſeiner rechten Hand des Bräutigams und der Braut Häupter berühren, und dann die Hand ſchwebend über Beider Häupter halten. Das „Recken der Hände" iſt alſo nicht etwas Anderes als die Handauflegung, ſondern ſoll nur die Ausführungsweiſe (die noch jetzt an vielen Orten beobachtet wird) der Handauflegung anzeigen. Die Sache iſt richtig; und wird man daher auch den Ausdruck „Recken der Hände", da es keinen anderen giebt, beibehalten müſſen.

[1]) S. 194.
[2]) S. 112.
[3]) S. 32.
[4]) Fol. 252.

Luther's Traubüchlein erwähnt des Knieens der Copulanden nicht; und einige wenige KDD., als die Lüneburger v. J. 1598, die Lüneburger v. J. 1643 in ihrem erſten Formular, und die Mecklenburger folgen ihm darin nach. Alle Anderen ohne Ausnahme laſſen die Copulanden die Benediction knieend empfangen, nur mit dem Unterſchiede, daß, wie wir ſahen, etliche die Copulanden ſchon während der Lectionen knieen laſſen. Wir haben das Letztere ungehörig finden müſſen; dagegen gehört ſich's ohne Frage, daß der Segen knieend empfangen werde.

Was die Lectionen zuſagen aus dem Munde Gottes, was das auf die Lectionen zurückblickende Benedictionsgebet herabfleht, das wird durch ſolch' auf Gottes Wort gegründetes und in Jeſu Namen gethanes Gebet unter Handauflegung den Copulanden zugewendet, und von ihnen knieend im Glauben empfangen. Darin ſchließt die Benediction in ſich ab.

Das Traubüchlein verwendet in der Benediction nur jenes Eine Gebet. Darin ſind ihm jedoch außer der Hovaſchen nur diejenigen KDD. gefolgt, welche eben das Traubüchlein ganz unverändert aufnehmen. Alle andern fügen noch Dieſes und Jenes hinzu. Die Lauenburger v. J. 1598 [1]) läßt den Geiſtlichen nach dem Benedictionsgebet noch ſagen: „Gott gebe euch ſeinen Segen, Amen.“ — Einige andere KDD., die oſtfrieſiſche, die Osnabrücker, die Calenberger, die Verdenſche, die Lauenburger, die Mecklenburger, laſſen den Geiſtlichen nach dem Benedictionsgebet noch den moſaiſchen Segen Num. 6 ſprechen. Es tritt dabei zuerſt darin eine Differenz hervor, daß die beiden letztgenannten KDD. „der Herr ſegne dich“, die andere „der Herr ſegne euch“ ſagen laſſen. Wichtiger iſt die Frage, ob der Segen als über die Copulanden geſprochen und alſo als zur Benediction mit gehörig, oder als zu allen Anweſenden, über die Gemeinde geſprochen angeſehen werden

[1]) Fol. T. III.

ſoll. Die Große Württemberger ſagt[1]: „Dann (nach dem Benedictionsgebet) ſpreche ein Jeder inſonderheit und bete das Vater unſer. Darauf folgt der Segen Num. 6.“ Hieraus iſt zu entnehmen, daß ſie den Segen als Entlaſſung der Gemeinde angeſehen wiſſen will, denn die Benediction iſt durch das ſtille Vater unſer abgebrochen. Eben ſo muß es die Mecklenburger[2] meinen, wenn ſie nach der Benediction erſt ein Te Deum ſingen und dann den Segen ſprechen läßt. Dagegen ſagt die churſächſiſche Agende[3] ausdrücklich: „Darauf ſoll der Segen Num. 6 über ſie geſprochen werden.“ Die anderen KOO. laſſen die Frage nicht entſcheiden; es iſt aber wohl anzunehmen, daß ſie den Segen als über die Copulanden geſprochen und zur Benediction gehörig annehmen. — Noch andere KOO., z. B. die churſächſiſche und die Lüneburger v. J. 1643 in ihren beiden Formularen, laſſen den Geiſtlichen nach dem Benedictionsgebet noch erſt das Vater unſer, und dann den moſaiſchen Segen ſprechen. — Eben ſo hat die Gothaiſche Agende[4], nur daß ſie dem Benedictionsact noch folgende einleitende Worte voraufgehen läßt: „Auf daß nun Gott der Herr durch euren Stand gepreiſt werde, ihr auch in demſelben Gottes Segen und Beiſtand haben mögt, wollen wir Ihn alſo darum bitten und anrufen“: (folgt das Benedictionsgebet, Vater unſer, und Segen). — Am ausführlichſten endlich und eigenthümlich hebt die Pommerſche Agende[5] den Benedictionsact mit einer Aufforderung des Hochzeitgefolges zum Fürgebet an, läßt darauf das Vater unſer, dann das Benedictionsgebet, und endlich den moſaiſchen Segen über die Copulirten ſprechen, und ſchließt mit einer Adhortation an die Copulirten. Dabei variirt ſie den moſaiſchen Segen ſo: „Gott der Vater ſegne dich und behüte dich, Gott der Sohn erhebe ſein Angeſicht

[1]) S. 126.
[2]) Fol. 254.
[3]) S. 33.
[4]) S. 194 ff.
[5]) Bei Daniel a. a. O. II, 325 ff.

über dich und sei dir gnädig, Gott der heilige Geist erleuchte sein Antlitz über dich und gebe dir den Frieden."

So die KOO. des 16. und 17. Jahrhunderts. Wir wenden uns nun den Agenden des achtzehnten Jahrhunderts zu. Es haben uns von diesen Agenden folgende zur Vergleichung zu Gebote gestanden: das in manchen hannoverschen Kirchen noch in Gebrauch stehende Manuale ecclesiasticum Diederici von Staden, Stade, 1710, welches zwei verschiedene Traurituale enthält; Kirchenagende der Altstadt Hannover v. J. 1717; die Hamburger Formularia v. J. 1726; die Magdeburger Agende v. J. 1740 [1]); die erneuerte kleine Kirchenagende der Stadt Goslar v. J. 1762; und das Württembergische Kirchenbuch v. J. 1765.

Vergleichen wir die Trauformulare dieser Agenden mit den älteren, so stimmen sie mit diesen zuvörderst darin überein, daß sie fast alle die drei **Hauptbestandtheile** des Trauungsacts, die Zusammengebung, die Lectionen und die Benediction beibehalten. Nur das zweite Formular des Stader Manuale und die Hamburger Formularia machen aus den Lectionen ein der ganzen Handlung vorangehendes Redeformular, und zwar so, daß in demselben die Schriftstellen nicht einmal wie in der Pommerschen Agende vom J. 1568 (siehe S. 121), zu wörtlicher Verlesung kommen, sondern daß nur in der Wortfassung des Formulars auf dieselben Bezug genommen wird. Hier werden also schon die Lectionen als solche aufgegeben. Dasselbe zweite Formular des Stader Manuale läßt auch an der Stelle der Benediction zwar ein Gebet nebst Vater unser und Segen sprechen, aber ohne Handauflegung und Knieen, und schwächt damit den Charakter der Benediction ab.

Was die **Reihefolge der Hauptbestandtheile** betrifft, so wiederholt sich zwar die alte Verschiedenheit: das erste Formular des Stader Manuale, die Magdeburger und die Goslarsche Agende stellen die Lectionen wie das Traubüchlein zwischen

[1]) Bei Daniel a. a. O. II, 325 ff.

die Zuſammengebung und die Benediction; dagegen das zweite Formular des Stader Manuale, die Hannoverſche Agende, die Hamburger Formularia und das Württemberger Kirchenbuch ſtellen die Lectionen der Zuſammengebung voran, und laſſen durch jene die ganze Handlung eröffnen. Aber es zeigt ſich hieraus, daß ſchon die Mehrzahl der Agenden für die nicht correcte Stellung der Lectionen iſt — eine natürliche Folge davon, daß man ihre Bedeutung nicht richtig mehr erkannte, ſie für eine Vorleſung zur Belehrung und Vermahnung nahm, und ſie folgeweiſe die Stelle eines Redeformulars vertreten ließ.

Hinſichtlich der **Zuſätze** zum Anfang und Schluß der ganzen Handlung müſſen wir zuerſt bemerken, daß dieſe Agenden von einem *Gemeindegeſange* vor und nach der Handlung nicht mehr reden. Die Haustrauung, zu welcher der Gemeindegeſang nicht paßt, verdrängt eben ſchon die Trauung in der Kirche, das Hochzeitgefolge wird ſpärlicher, die heimliche Trauung häufiger. Nur die Magdeburger Agende ſteht in dieſer Beziehung noch unverrückt auf dem alten Boden: ſie läßt, nachdem der Geiſtliche eine Anrede an die Hochzeitgeſellſchaft gehalten, von dieſer vor der weiteren Handlung nach alter Weiſe Pſalm 128 oder „In allen meinen Thaten", und nach der Benediction das Te Deum ſingen; ja ſie läßt nach dem Te Deum die Handlung wie den Gemeindegottesdienſt mit Verſikel, Collecte und Segen ſchließen. — Dagegen haben das erſte Formular des Stader Manuale, die Magdeburger und die Goslarſche Agende vor der ganzen Handlung eine *Anrede*. Alle drei haben dieſelbe Anrede, nur in ganz unbedeutenden Wortfaſſungen von einander abweichend, und zwar die oben von uns beſchriebene der Lüneburger KO. vom Jahre 1643. Das Stader Manuale hat aber außer dieſem Anredeformular noch ein zweites zur Auswahl, welches ſich nicht an die Hochzeitbegleitung wendet, ſondern allgemein vom Eheſtand handelt, dabei aber den Schriftſtellen der Lectionen aus dem Wege geht, dagegen auf Ebr. 13, 4. Matth. 19, das ſechste Gebot, 1. Cor. 7 und Pſ. 128 Bezug nimmt, und ſchließlich zum Gebet des Vater unſer auffordert.

Uebrigens iſt zu bemerken, daß uns auch hierin etwas Neues entgegentritt. Die alten Agenden kennen nie doppelte Formulare zur Auswahl. Das Stader Manuale dagegen bietet uns nicht allein zwei ganze Traurituale, ſondern auch innerhalb jedes einzelnen Rituals für die einzelnen Anreden und Gebete doppelte und dreifache Formen zur Auswahl. Wir treten in die Zeit, da die Subjectivität es liebt, ſich im Wählen geltend zu machen, und nicht gut mehr bei gegebener Ordnung bleiben kann.

Gehen wir nun zur Betrachtung der einzelnen Theile über, ſo finden wir hinſichtlich der **Zuſammengebung** wenig Neues. Alle dieſe KOO. laſſen dieſelbe gleich den alten aus den Copulationsfragen, Ringewechſel, Zuſammenfügen der Hände und Zuſammenſprechung beſtehen, und zwar auch in dieſer althergebrachten Reihefolge, fügen auch keine einleitende Anrede oder dergleichen hinzu. Nur das Württemberger Kirchenbuch folgt ſeiner Vorgängerin, der Großen Württ. KO., ſowohl darin, daß es den Ringewechſel erſt nach der Zuſammenſprechung vornehmen, als auch darin, daß es den Copulationsfragen einige einleitende Worte vorangehen läßt, und zwar dieſelben, welche die Große Württ. KO. an dieſer Stelle hat.

In den Copulationsfragen wiederholen ſich die alten aus dem Obigen bekannten Formen. Die Magdeburger Agende hat die kurze Form des Traubüchlein und, zur Auswahl, die der Gothaiſchen Agende. Die Goslarſche wiederholt die Form der Oſtfrieſiſchen KO. mit Abkürzung der Schlußworte. Die beiden Formulare des Stader Manuale faſſen die Fragen, wie die oben S. 105 angeführten Hannoverſchen KOO., mit einigen unweſentlichen Einſchaltungen. Eben ſo die Hannoverſche Agende. Die Hamburger Formularia legen die Faſſung der Hoyaſchen KO. zu Grunde und ſchalten in dieſelbe Wendungen aus den Formen der Hannoverſchen KOO. ein, haben aber das Neue und Eigenthümliche, daß ſie ſchließen: „ſo ſprecht — an Eides Statt Ja!“ Das Württemberger Kirchenbuch

endlich hat folgende neue Faſſung: „N. wollt ihr dieſe N. hie zugegen zu eurem ehelichen Gemahl, und dieſelbe die Zeit eures Lebens, weder in Liebe noch Leid, nicht verlaſſen?“ — — Alle dieſe Agenden ohne Ausnahme haben als Anrede „Ihr“.

Hinſichtlich des Ringewechſels und der Zuſammenfügung der Hände begegnet uns nichts Neues. Beides haben alle dieſe Agenden, und halten auch feſt, daß Bräutigam und Braut einander die Trauringe geben, ſo wie, daß der copulirende Geiſtliche die Hände der Brautleute, wenn auch nur durch ſeine Aufforderung, in einander fügt, und ſeine Hand darauf legt.

Auch in der Formel der Zuſammenſprechung wiederholen ſich die alten Formen. Das erſte Formular des Stader Manuale und die Goslarſche Agende haben die Formel, welche die Lüneburger KO. v. J. 1643 in ihrem zweiten Formular hat; nur ſchiebt das Stader Manuale die Worte „als ein verordneter Diener der Kirche“ ein. Das zweite Formular des Stader Manuale hat die Formel der Hoyaſchen KO., mit einiger Feile in der Conſtruction; eben ſo die Hamburger Formularia mit etwas mehr Aenderung im Ausdruck. Die Hannoverſche und die Magdeburger Agende haben unverändert die Formel des Traubüchleins. Das Württemberger Kirchenbuch hat unverändert die Formel der Großen Württ. KO. — Das zweite Formular des Stader Manuale und die Hamburger Formularia laſſen den Geiſtlichen am Schluſſe der Zuſammenſprechungsformel ſagen: „Gott gebe euch ſeinen (reichen) Segen, Amen“ — ungehörig, da es der Benediction vorgreift. — — Die Hannoverſche Agende läßt den Geiſtlichen am Schluſſe der Zuſammenſprechungsformel, wo der Name der Trinität genannt wird, die Hände auflegen — ebenſo ungehörig wie die signatio crucis, welche auch dieſe Agenden nicht kennen.

Alle dieſe Agenden laſſen noch mit Matth. 19, 6 im Namen der Trinität und mit den Ausdrücken „gebe“, „ſpreche zuſammen“, „vereinige“, „verbinde“, „beſtätige“ zuſammenſprechen.

Bei den **Lectionen** kommen zunächſt das zweite Formular des Stader Manuale und die Hamburger Formularia nicht in Betracht, da ſie, wie bereits bemerkt, aus denſelben ein Redeformular machen, in welchem die Schriftſtellen nach dem Wortlaut nicht mehr vorkommen. Uebrigens ſtimmt dies Stader Formular mit dem Hamburger wörtlich, mit Ausnahme der Eingangsworte, überein. Bei den Uebrigen wiederholen ſich auch hier durchaus nur die älteren Formen. Die Magdeburger Agende folgt ganz dem Traubüchlein. Die Goslarſche folgt ganz dem zweiten Formular der Lüneburger KO. von 1643. Das erſte Formular des Stader Manuale folgt ebenfalls ganz dem zweiten Formular der Lüneburger KO. v. J. 1643; nur daß es zwiſchen den Stellen Geneſ. 1 und Sprüchw. 18 den Pſalm 128 einſchiebt mit den einleitenden Worten: „Hievon ſagt auch David im 128. Pſalm.“ Das Württemberger Kirchenbuch folgt ganz der Großen Württemberger KO. und der churſächſiſchen Agende, nur moderniſirt es im Ausdruck die Eingangsworte folgender Maaßen: „Es ſind gegenwärtige verlobte Perſonen hier erſchienen, und wollen in Gottes Namen ihren vorhabenden ehelichen Stand vor der chriſtlichen Kirche beſtätigen laſſen und den Segen göttlichen Wortes empfahen. Hierauf daß ſie den heiligen Stand mit Bericht und Einſegnung aus Gottes Wort, wie es Chriſten gebühret, anfahen, ſo wollen wir zum erſten aus der heiligen Schrift vernehmen, wie der eheliche Stand von Gott iſt eingeſetzt worden“ — und nun folgen die Lectionen ganz wie in der Großen Württemberger KO. Ein Neues hat das Württemberger Kirchenbuch hier darin, daß es gebietet, bei der Verleſung der Lectionen die Worte 1. Moſ. 1, 28. und 1. Moſ. 3, 16., ja aus 1. Tim. 2, 15. ſogar die Worte „bei dem Kinderzeugen“ wegzulaſſen, wenn die Copulanden bejahrter ſind. Offenbar ganz ungehörig: Gottes Wort und Segen ſind ungetheilt zu geben, und Gott bleibt's überlaſſen, wie viel davon er an den Einzelnen in ſeiner Gnade wahr machen und erfüllen will. Und überdem, wann ſind die Copulanden alt? Die Hannoverſche Agende,

welche mit den Lectionen die ganze Handlung eröffnet, ſetzt den Abſchnitt der Lectionen aus verſchiedenartigen Beſtandtheilen zuſammen. Sie beginnt mit einem Votum „Im Namen der heiligen und hochgelobten Dreieinigkeit, Amen" — was uns hier zum erſten Male begegnet. Dann folgt eine Anrede an die Hochzeitgeſellſchaft, zuſammengezogen aus dem Redeformular, mit welchem (ſiehe S. 98) die Oſtfrieſiſche KO. und die Lüneburger v. J. 1643 in ihrem zweiten Formular nicht die Lectionen, ſondern die ganze Handlung eröffnen. Eben darum aber paßt dieſe Anrede auch vor den Lectionen nicht recht und muß zum Schluſſe eine andere Wendung nehmen. Nach dieſer Anrede läßt ſie die Lectionen folgen, ganz ſo verbunden, wie im Traubüchlein, ſelbſt mit der dieſem eigenthümlichen Trennung (ſiehe S. 116) der Stelle Geneſ. 2 von den anderen Schriftſtellen. Aber dieſe Trennung iſt motivirt durch die Stellung der Lectionen zwiſchen die Zuſammengebung und die Benediction, und doch ſtellt die hannoverſche Agende die Lectionen vor die Zuſammenſprechung. Hier zeigt ſich ſchon viel Mangel an Verſtändniß der urſprünglichen Compoſition. Am Schluſſe der Lectionen läßt ſie den Geiſtlichen ſagen: „Gedenket ihr nun nach dieſem angehörten göttlichen Worte euren Eheſtand zu führen, ſo tretet näher in dem Namen Gottes" — worauf die Copulationsfragen folgen.

Bei der **Benediction** begnügt ſich keine dieſer Agenden mehr mit dem bloßen Benedictionsgebet. Die Magdeburger hat nach dem Gebet das Vater unſer. Die Goslarſche, Hamburger und das erſte Formular des Stader Manuale haben nach dem Gebet den moſaiſchen Segen. Das zweite Formular des Stader Manuale, die Hannoverſche und die Württemberger haben nach dem Gebet das Vater unſer und den moſaiſchen Segen. Alle dieſe Agenden haben den Segen mit „Euch". Die Hamburger Formularia ſchicken überdem der Benediction folgende einleitende Worte voran: „Auf daß ihr nun die göttliche Hülfe und Beiſtand erlangen mögt, zu vollbringen, was uns in

dem göttlichen Wort ist geboten worden, so haltet euch in dem Ehestand allezeit zum Gebet, mit rechter Zuversicht des Glaubens, daß euer Gebet gewißlich erhört werde vor Gott laut seiner tröstlichen Zusage. Demnach so erhebet eure Herzen zu Gott, fallet auf eure Kniee, und betet mit mir also: (folgt das Benedictionsgebet)."

Auch in Betreff der Handauflegung und des Knieens kommen alle alten Unterschiede wieder: die Goslarsche und Magdeburger haben noch das „Recken" der Hände; die Hannoversche hat die Handauflegung; die Hamburger, die Württemberger, und die beiden Formulare des Stader Manuale haben weder das Eine noch das Andere. Das Knieen begehren Alle, mit Ausnahme der Magdeburger und der beiden Stader Formulare.

Das alte Benedictionsgebet ist in der Magdeburger, Goslarschen, Hannoverschen Agende, und in dem ersten Formular des Stader Manuale unverändert oder mit bereits aus dem Obigen bekannten leichten Varianten beibehalten. Die anderen aber, und auch das Stader Manuale in drei Gebetsformularen, welche es zur Abwechslung mit dem alten Benedictionsgebet giebt, legen zwar dieses alte Benedictionsgebet zum Grunde, erweitern es aber über das liturgische Maaß hinaus. Wir setzen diese Gebetsformulare zur Vergleichung hieher. Erstes Stader Gebet: „Wir danken dir, allmächtiger, heiliger und gerechter Gott, daß du den heiligen Ehestand selbst eingesetzt, gesegnet und bis daher erhalten hast; und bitten dich von Herzen, du wollest solche deine heilige Ordnung wider alles Wüthen, Reizen und Verführung des unzüchtigen und zänkischen Eheteufels gnädiglich erhalten, und alle christliche Eheleute mit deinem heiligen Geiste erquicken, daß sie dir mit keuschem Herzen dienen, ihre Kinder, die du ihnen bescheerst, zu deines Namens Ehre löblich erziehen, im Kreuz geduldig ausharren, und durch deine väterliche Hülfe alles Leid fröhlich überwinden, und ewig selig werden, durch deinen lieben Sohn Jesum Christum, unseren Herrn, der mit dir und dem heiligen Geiste, wahrer

Gott, regiert und herrſchet immer und ewiglich, Amen.“ — Das zweite Staber Gebet: „Allmächtiger Gott, der du deine Güte und Weisheit in allen deinen Geſchöpfen und Ordnungen erzeigeſt, und von Anfang geſprochen haſt, es ſei nicht gut, daß der Menſch allein ſei, und derhalben ihm eine Gehülfin, die um ihn wäre, erſchaffen haſt und verordnet, daß Zwei Eins ſein ſollen, ſtrafeſt auch alle Unreinigkeit; wir bitten dich, du wolleſt, nachdem du dieſe chriſtliche Perſonen zu dem heiligen Stande der Ehe berufen und verbunden haſt, ihnen den heiligen Geiſt geben, auf daß ſie in wahrem feſtem Glauben heiliglich leben, nach deinem göttlichen Willen allem Böſen Widerſtand thun; wolleſt ſie auch ſegnen, wie du die gläubigen Väter und deine getreuen Diener Abraham, Iſaak und Jacob geſegnet haſt, auf daß ſie als Miterben des Bundes endlich durch dich ſelig werden; auch ihre Kinder, welche du ihnen nach deiner Gnade ſchenken mögeſt, gottſelig erziehen mögen, zu Ehren deines heiligen Namens, zur Beförderung ihres Nächſten, und Ausbreitung des heiligen Evangelii; erhöre uns, o Vater aller Barmherzigkeit, durch Jeſum Chriſtum, deinen lieben Sohn, unſeren Herrn, Amen.“ — Drittes Staber Gebet: „Allmächtiger, ewiger, barmherziger Gott, ein Vater alles Heils und Troſtes, der du Mann und Weib in den heiligen Eheſtand zuſammenfügeſt, und durch dein Wort anzeigeſt deinen gnädigen Wohlgefallen über dieſen Stand und wie du wolleſt ſegnen und befördern Dieſelbigen, die dir hierinne folgen und dich vor Augen haben; wir bitten dich durch Jeſum Chriſtum, deinen lieben Sohn, daß du dieſen Perſonen und allen Chriſten, die ſich nach deinem göttlichen Willen in den Eheſtand begeben haben, durch deine väterliche Güte und Barmherzigkeit wolleſt Gnade verleihen, dieſen angenommenen Eheſtand chriſtlich und recht zu führen, daß ſie in wahrem Glauben an Chriſtum erfunden und beſtätigt, ihrem Befehl getreulich genug thun, und in wahrer Gottſeligkeit erfüllen, was deinem göttlichen Willen wohlgefällig iſt, damit ſie ein ſeliges Ende zum ewigen Leben erreichen, in Chriſto Jeſu, deinem lieben Sohne, unſerem

Herrn, der mit dir lebt und regiert in Ewigkeit, Amen.“ — Das Hamburger Gebet entſpricht wörtlich dem dritten Stader Gebet. — Das Württemberger Gebet: „Heiliger, großer Gott, du biſt ein Gott der Ordnung, und haſt den Eheſtand eingeſetzt, geſegnet und geheiligt, auch das Geheimniß der Vereinigung Chriſti, deines lieben Sohnes mit ſeinen Gläubigen darin bezeichnet. Wir bitten deine große Barmherzigkeit, du wolleſt uns und Alle, die in dieſem Stande ſich befinden, abſonderlich die gegenwärtig in denſelben eintreten, durch deinen heiligen Geiſt alſo leiten, daß ſolche deine Ordnung an uns und ihnen allen geheiligt werde. Laß unſere Seelen zuſammengefaßt werden in Chriſto Jeſu zu ſeinem Sinn und Geiſt, und erfüllet werden mit einer wahren göttlichen Liebe, welche iſt das Band der Vollkommenheit, und mit Weisheit, durch vernünftige Begegnung die Liebe zu unterhalten, und uns ſelbſt ſammt Denen, die uns anvertraut ſind, chriſtlich zu regieren. Wehre dem böſen Feind, daß er uns nicht fälle durch Unreinigkeit, Untreue, Unzucht, Ungerechtigkeit, Ungeduld, Verſäumniß des Gebetes und göttlichen Wortes oder Nachläßigkeit in unſerem Beruf und Pflichten. Segne unſere Nahrung, Thun und Laſſen, Amts- und Chriſtenberuf; und hilf, daß auch unſer Kreuz und Trübſale uns durch Buße, Glauben und Geduld mögen geheiligt werden. Mache unſer Haus und Herz zu deiner Wohnung, und gieb, daß jedes darauf bedacht ſein möge, wie es das andere mit ſich in den Himmel bringe. Und wenn wir abſcheiden von dieſer Welt, ſo führe uns mit Freuden ein zu der Hochzeit des Lammes in die ewige Seligkeit, Amen.“ — Daß nun dieſe Variationen beſſer ſeien, als ihr Thema, wird ſchwerlich Jemand behaupten.

Blicken wir hiernach auf dasjenige zurück, was wir in den Agenden des achtzehnten Jahrhunderts befunden, ſo iſt des Neuen, des Geſchaffenen wenig, Ein Formular (das des erſten Stader Rituals), ein paar Ueberleitungsfaſſungen, und einige durch Erweiterung nachgebildete Gebete. Dagegen haben wir in mehrfacher Weiſe falſche Wege betreten ſehen,

namentlich durch die Verwandlung der Lectionen in ein Redeformular, und durch das Nebeneinanderstellen von verschiedenen Ritualen, Formularen und Formeln zur Auswahl. Dabei muß aber anerkannt und ausdrücklich hervorgehoben werden, daß diese Agenden die dogmatische Substanz unangetastet lassen.

Gehen wir hiernach zu den Agenden des neunzehnten Jahrhunderts über, so müssen wir zuvörderst eine Scheidung des Materials vornehmen. In vielen lutherischen Landeskirchen Deutschlands ist es zu gesetzlicher Einführung neuer Agenden nicht gekommen, z. B. in der Hannoverschen und in denen der beiden Mecklenburg. Aber was die Gesetzgebung unterließ, holte hier die Praxis reichlich nach: während zu Recht die alten Agenden der Reformationszeit bestanden, setzten die einzelnen Pastoren sich über die alten Rituale und Formulare ihres Gefallens hinweg, und tauften, trauten u. s. w. Jeder nach seiner eigenen Façon. Und weil nicht jeder Pastor im Stande war, sich ein Formular nach seinem Geschmack zu machen, so geschah das bis dahin in der Kirchengeschichte Unerhörte, daß die Anfertigung von agendarischen Ritualen und ganzen Agenden ein ordentlicher Zweig der kirchlichen Literatur ward. Die Zahl der in diesem Jahrhundert seit der Adlerschen und ähnlichen Arbeiten erschienenen Privatagenden, von den einzelnen Pastoren nach ihrem Geschmacke zu kirchlichem Gebrauche verwendet, ist Legion. Wir lassen diese Privatarbeiten hier natürlich unberücksichtigt. Dagegen ist in anderen lutherischen Landeskirchen während dieses Jahrhunderts mit gesetzlicher Einführung neuer Agenden vorgegangen. Von diesen Agenden des neunzehnten Jahrhunderts haben uns zur Vergleichung zu Gebote gestanden: Die „Liturgie für die evangelisch-lutherische Kirche im Königreich Württemberg" v. J. 1809; das „Kirchenbuch für den evangelischen Gottesdienst der Königlich Sächsischen Lande" v. J. 1812; das „Kirchenbuch für die evangelische Kirche in Württemberg" v. J. 1843; der noch nicht eingeführte Entwurf einer „Agende für die evangelisch-lutherische Kirche in Baiern", 3. Ausgabe. München, 1852.

Außer dieſen Agenden werden wir auch die „Agende für die evangeliſche Kirche in den Königlich Preußiſchen Landen", welche bekanntlich zuerſt im Jahre 1822 als Agende für die Hof- und Domkirche in Berlin erſchien, darnach aber in beſonderen, für die einzelnen Provinzen berechneten Redactionen in der unirten Kirche der ganzen Monarchie eingeführt ward, berückſichtigen müſſen. Das verhängnißvolle und von ſo verderblichen Folgen begleitet geweſene Verhältniß dieſer Agende zur Union iſt bekannt. Gleichwohl hat dieſe Agende auf die Liturgik nicht nur, ſondern auch auf die agendariſche Geſetzgebung anderer Länder im Guten und im Schlimmen ſehr bedeutend eingewirkt. Im Guten in ſo fern, als ſie zuerſt auf die Unübertrefflichkeit der alten Agenden aus der Reformationszeit und den darin verwahrten liturgiſchen Schatz mit Worten und mit der That zurückgewieſen und zurückgeführt hat. So ſagt unter Anderem die Vorrede zu der für Rheinprovinz und Weſtphalen beſtimmten Redaction v. J. 1834: „Da die neueren Verſuche auf dem Gebiete der Liturgik in ihrem Mißlingen ſattſam gelehrt haben, daß die Redeweiſe, in welcher die gegenwärtige Zeit ihre Angelegenheiten verhandelt, für die feierliche Anſprache und für den Ausdruck der öffentlichen Anbetung und gemeinſchaftlichen Bekenntniſſe, welchen ein alterthümliches Gepräge in ſo hohem Maaße zuſagt, ſich weniger eignet; da überdieß das bei dem öffentlichen Gottesdienſte und den kirchlichen Handlungen Feſtſtehende von dem Einsſein der kirchlichen Gegenwart mit der kirchlichen Vergangenheit Zeugniß geben ſoll: ſo ſchien es dringend nöthig, auf das Zeitalter der Reformation zurückzugehen, und aus den von den Reformatoren ſelbſt, oder doch in ihrem Sinne abgefaßten und von den Landesherren beſtätigten, durch eine kräftige und würdevolle Sprache ſich allgemein auszeichnenden Agenden, das zum Gebrauche für alle Zeiten Geeignete zuſammenzuſtellen." Es iſt leicht, in dieſen Auslaſſungen jetzt das Halbe und Schiefe nachzuweiſen; aber es darf auch nicht verkannt werden, daß in ihnen gegenüber der ganz in Rationalismus verſunkenen Praxis und Legis-

lation jener Zeit ein Fortſchritt von beträchtlicher Weite, eine geſunde kirchliche Reaction liegt, die nicht ohne Nachwirkung in weiten Kreiſen geblieben iſt. Aber auch zum Schlimmen dadurch, daß ſie ihren Vorrath von Formularen unkritiſch und ohne Beachtung wie der Confeſſionen ſo der verſchiedenen liturgiſchen Typen von rechts und links her zuſammenrafft, daß ſie für die Umſetzung der alten dogmatiſch ſchweren und präciſen Kirchenſprache in einen breiten und zerfloſſenen chriſtlichen Jargon das Muſter hergiebt, daß ſie endlich, des Eindringens in die ſinnvolle Conſtruction der alten Rituale ermangelnd, die ihr zuſagenden alten Riten und Formeln und Formulare ſehr häufig wider ihren urſprünglichen Sinn verwendet und an ganz ungehörigen Stellen und in ganz ungehöriger Form zur Anwendung bringt. Durch dies Alles iſt ſie die Vorgängerin jenes liturgiſchen Eklekticismus und jener liturgiſchen Incorrectheit, jener eben ſo unhiſtoriſchen als untheologiſchen Zuſammenwürfelung geworden, welche die übergroße Maſſe der neueren und neueſten agendariſchen Arbeiten völlig unbrauchbar machen. Wir haben dies ein für alle Mal bemerken wollen, um darzulegen, warum und in welchem Sinne wir im Verfolge öfter auch auf die preußiſche Agende als auf ein Mittelglied in der liturgiſchen Entwickelung Rückſicht nehmen werden.

Vergleichen wir nun die Agenden des neunzehnten Jahrhunderts mit den älteren, ſo wie mit denen des achtzehnten Jahrhunderts, ſo ſehen wir die fehlerhaften Abweichungen der letzteren von den älteren Muſtern in den erſteren nach allen Seiten hin zur Perfection kommen. Zunächſt bildet ſich die Nebeneinanderſtellung mehrerer verſchiedenen Rituale „zur Auswahl“ ins Maſſenhafte aus. Die Württemberger Liturgie hat nicht weniger als fünf verſchiedene Traurituale. Sie ſagt darüber motivirend in der Vorrede: (Die Liturgie) „enthält für jede kirchliche Handlung mit Rückſicht auf die verſchiedenen Stufen der religiöſen und intellectuellen Bildung der Gemeinden mehrere Formulare, von welchen jeder Geiſtliche nach dem Bedürfniſſe ſeiner Zuhörer jedesmal das

angemeſſenſte wählen wird.“ Das ewig Eine und Allen gleich geltende göttliche Stiftungs- und Segenswort über den Eheſtand iſt alſo hintenangeſetzt gegen die „verſchiedenen Stufen der religiöſen und intellectuellen Bildung“ und die „jedesmaligen Bedürfniſſe“ der Copulanden, als wäre die Ehe bei den Dummen eine andere, als bei den Klugen; und die Kirche copulirt nicht mehr dadurch, daß ſie das ewig Eine Gotteswort vom Eheſtand auf dieſe Perſonen legt, ſondern dadurch, daß ſie die perſönlichen Stimmungen, Anſchauungen, Wünſche der Copulanden auffaßt; es wird die Ehe nicht aus der objectiven Ordnung und Einſetzung Gottes, ſondern aus den ſubjectiven Zufälligkeiten der die Ehe eingehenden Perſonen heraus. Daneben erlaubte dieſelbe Vorrede dem Geiſtlichen, auch von allen dieſen Formularen abzuſehen, „wo eine individuelle Veranlaſſung — eine Beziehung auf beſondere Verhältniſſe nothwendig oder auch nur wünſchenswerth macht“ — als ob das Beſondere nicht immer in dem objectiv Allgemeinen eingeſchloſſen wäre, und als ob eine Agende ohne agendariſche Bindung überhaupt noch die Bedeutung einer Agende hätte! Und hierin folgen die übrigen Agenden ſämmtlich nach: Die Sächſiſche hat ebenfalls fünf, das Württembergiſche Kirchenbuch wiederum fünf, der Bairiſche Entwurf wenigſtens vier verſchiedene Traurituale. Nur die Agende für die Hof- und Domkirche in Berlin reagirt auch hierin und hat nur ein einziges Trauritual; aber in den einzelnen Redactionen für die verſchiedenen Provinzen giebt auch ſie noch ein oder das andere Formular zur „Auswahl“ hinzu, und hat auch eben daher zur Umkehr von dieſem Abwege Nichts beigetragen.

Viel bedenklicher noch iſt aber der völlige Abfall von den dogmatiſchen Gedanken. Die Württembergiſche Liturgie will laut der Vorrede „ſtatt der bisherigen alten Liturgie eine beſſere dem Zwecke der rein-chriſtlichen Belehrung und Erbauung und der Bildung des gegenwärtigen Zeitalters angemeſſenere Liturgie“ ſein. Nach dieſen Worten ſollte man nur Aenderungen im didactiſchen, äſthetiſchen, ſprachlichen

Intereſſe vermuthen. Statt deſſen werden mit den alten Worten die alten im Worte Gottes gegründeten Gedanken völlig an die Seite geworfen, und der heilige Eheſtand tritt aus dieſen Formularen dem Hörer in einen Kreis von Vorſtellungen gehüllt entgegen, wie ſie nur eine aller religiöſen, geſchweige chriſtlichen Grundlagen baare Moraltheologie erzeugen konnte. Der Raum vergönnt uns nicht, den ganzen Gegenſatz dieſer modernen gegen die alte chriſtliche Anſchauung von der Ehe auseinander zu legen; wir müſſen auf die Formulare der Württemberger Liturgie und des Sächſiſchen Kirchenbuchs ſelbſt verweiſen. Nur Einzelnes können wir beiſpielsweiſe anführen, um unſer Urtheil zu rechtfertigen. Wir haben oben geſehen, wie ohne Ausnahme alle alten Agenden die Copulanden auf Gottes Einſetzung, Gebot, Kreuzesandrohung und Segen weiſen; man veranſchauliche ſich die Welt voll chriſtlicher Anſchauungen, welche hinter dieſen Kategorieen liegt, und vergleiche dann damit, wenn das erſte Formular der Württemberger Liturgie den Copulanden „in dieſer feierlichen Stunde, wo ihr Geiſt erweckt iſt zu lebhaften Vorſtellungen", zu bedenken giebt „die Wichtigkeit und Würde, aber auch das Glück und den Segen ihres neuen Verhältniſſes". Das ſind die an die Stelle jener alten getretenen Kategorieen. Dabei wird dann die „Wichtigkeit" des ehelichen „Bündniſſes" zwar nicht allein darin geſetzt, daß es „allen Vernünftigen ehrwürdig", ſondern allerdings auch darin, daß es „von Gott ſelbſt geordnet" iſt; aber dieſe göttliche Einſetzung wird nicht etwa darin gefunden, daß Gott gethan hat, was Geneſ. 2 geſchrieben ſteht, ſondern darin, daß Er „unſerer Natur eine ſolche Einrichtung gegeben" hat. Die „Würde" beſteht darin, daß das „Bündniß" ihnen „Gelegenheit" geben wird, „die edelſten Kräfte ihres Weſens zu entwickeln, und ſich zu der Würde zu erheben, der ihre Natur fähig iſt", „dem erhabenen Muſter der Gottheit nachſtrebend". Und zwar ſoll es Hans zu einer „Achtung erweckenden Würde", und Grete zu einer „ſanften Würde" bringen. Und um das „Glück" zu beſchreiben, folgt ein ſentimentales Gemälde des

ehelichen Lebens nach dem Muſter von Philemon und Baucis, und wird verſichert, daß dieſer „reinſte beſte Genuß“ viel mehr werth iſt, „als alle zerſteuende Vergnügungen“. Das dritte Formular der Württemberger Liturgie verbreitet ſich über „den großen Umfang der Ehepflichten“; ſie ſind leicht, denn — „Liebe“ (nicht Gottes Gebot und Wort) „iſt die Quelle, aus der ſie fließen.“ Dieſe Pflichten ſind gegenſeitige Nachſicht, gemeinſchaftliches Streben nach „Vervollkommnung des Geiſtes und Herzens“, redliches Theilen „aller erlaubten Freuden und aller Leiden, welche Gott zuſchickt“, und gewiſſenhafteſte Sorge dafür, „daß die Kinder, welche Gott ihnen ſchenkt, zur chriſtlichen Tugend und Weisheit gebildet, frohe und glückliche Bürger dieſer Welt und einſt ſelige Bürger des Himmels werden mögen.“ In ähnlicher Weiſe, nur kürzer ſpricht das vierte Formular über die Pflichten des Eheſtandes, und verweiſt die Copulanden Zwecks Erfüllung derſelben in eben ſo wortreicher als gedankenarmer Ausführung auf — „den Gedanken an Gott“! „Wie ermunternd zu ihrer treuen Erfüllung iſt nicht der Gedanke an Gott!“ u. ſ. w. Die Benennungen, welche dem Eheſtand zur Erklärung ſeines Weſens gegeben werden, ſind ein „Bündniß“, ein „Bund der reinſten Zärtlichkeit und der tugendhafteſten Uebereinſtimmung“, eine „unauflösliche Freundſchaft“, eine „genaue und unzertrennliche Verbindung“ u. ſ. w. An die eigentlich chriſtliche, geiſtliche Seite der Ehe verſucht nur das dritte Formular zu erinnern, weiß aber auch Nichts davon zu ſagen als: „es iſt doch die edelſte Beſchäftigung chriſtlicher Eheleute, ſich ihre Erfahrungen im Chriſtenthume wechſelsweiſe mitzutheilen, und dadurch an chriſtlichen Kenntniſſen zum Segen ihres ganzen Lebens reicher zu werden.“ Wie unendlich weit entfernt von Epheſ. 5 und von den Worten des alten Benedictionsgebets, „darinnen Gott das Geheimniß zwiſchen ſeinem lieben Sohne Jeſu Chriſto und der Kirchen ſeiner Braut bezeichnet“! — Die Formulare des Sächſiſchen Kirchenbuches ſind in ſo fern etwas beſſer, als ſie doch von den Schriftſtellen über die Ehe nicht ſo abſolut abſehen,

vielmehr öfter darauf zurückkommen, ſomit Anklänge an tiefer gehende Gedankenreihen enthalten. Auch ſind ſie, das philantropiſche Genre einmal zugegeben, doch gedankenreicher und kräftiger. Aber das Genre, der Kreis von Vorſtellungen über die Ehe iſt genau der nemliche, wie in den Württembergiſchen Formularen. Wir ſetzen zur Charakteriſtik aus dem zweiten Formular, welches die Ehe als einen „Vertrag" und die Copulation als das „Siegel dieſes Vertrages" betrachtet, nur Eine Stelle hieher: „Wahrlich, man darf ſich nicht wundern, daß gerade der eheliche Vertrag von der Religion ſo ausgezeichnet, ſo allem Anderen gleichſam vorgezogen wird. Er hängt ja mit Allem zuſammen, was Menſchen groß und wichtig ſein, woran ihnen nothwendig außerordentlich viel liegen muß. Wer ſoll nicht die Fortdauer und Verbreitung unſeres Geſchlechts wünſchen? Die Ehe iſt das ſicherſte und wirkſamſte Mittel dieſer Erhaltung und Vermehrung. Wer ſoll ſich nicht darüber freuen, wenn es überall kleine, feſtverbundene Geſellſchaften giebt, die mit und durch einander glücklich ſind? Nur die Ehe ſtiftete ſolche Geſellſchaften, nur ſie iſt die Schöpferin glücklicher Familien. Wem ſoll nicht daran gelegen ſein, daß das Vaterland blühend, daß der Staat kraftvoll und mächtig ſei, zu welchem er ſich rechnet? Es iſt die Ehe, es iſt ihre allgemeine Verbreitung, es iſt die Achtung, in welcher ſie ſteht, was den Flor des Vaterlandes am meiſten befördert, was dem Staate wohlerzogene Bürger, und mithin Feſtigkeit und Dauer giebt" u. ſ. w. u. ſ. w. Man pflegt wohl denen, welche das Zurückgehen auf die alten liturgiſchen Schätze anrathen, entgegen zu halten, daß man auch das in der Neuzeit hervorgebrachte Gute nicht verachten dürfe; aber ſo Viel werden die beigebrachten wenigen Proben wohl zur Genüge beweiſen, daß zu dieſen beizubehaltenden Producten der Neuzeit wenigſtens dieſe und ähnliche Formulare nicht gehören können, ſondern daß dieſelben Jedem, der nicht um fünfzig Jahre zurück iſt, unlesbar und unhörbar ſind.

Einen anderen Weg nun ſchlägt die Preußiſche Agende ein. Sie giebt gar kein Redeformular, ſondern

überläßt der freien Traurede, von der „Heiligkeit", Pflicht und Führung des Eheſtandes zu ſprechen. Aber in dem liturgiſch gebundenen Theil giebt ſie die alten Formeln, die alten Copulationsfragen, die alte Zuſammenſprechungsformel, das alte Benedictionsgebet u. ſ. w. Freilich läßt ſie dieſelben nicht unverändert, ſondern überarbeitet ſie, und zwar ſo, daß Ausdrücke von rationaliſtiſcher Färbung, wie „Bund", „Ehebündniß" hineinkommen; aber, dieſe Anklänge abgerechnet, tritt ſie im Trauformular auf den alten dogmatiſchen Boden zurück.

Dieſer Vorgang iſt denn in dem Württembergiſchen Kirchenbuch und dem Bairiſchen Entwurf nicht unbeachtet geblieben. Der Fortſchritt oder vielmehr Rückſchritt zum Beſſeren, welchen das Württemberger Kirchenbuch, verglichen mit der Württemberger Liturgie, macht, iſt unermeßlich zu nennen, und dieſer Fortſchritt iſt weſentlich dadurch vermittelt, daß nach dem Vorgange der preußiſchen Agende zu den alten Muſtern zurückgegriffen wird. Die Schriftſtellen von der Ehe werden nicht länger überſehen, ſondern bilden durch alle dieſe Formulare hindurch die Grundlage; und was an Auslegung und Betrachtung hinzugefügt wird, hält ſich durchaus und ernſtlich in dem Kreiſe der chriſtlichen Anſchauungen von der Ehe. So treffen wir denn auch die dem rationaliſtiſchen Denken entnommenen Kategorieen der Württemberger Liturgie nicht mehr, leſen nicht mehr von „Wichtigkeit" und „Würde" und „Glück" der „unauflöslichen Freundſchaft", ſondern durchweg kehren die alten dem Worte Gottes entnommenen Kategorieen von göttlicher Einſetzung und Stiftung, Gebot und Ordnung, Kreuz und Segen des Eheſtandes uns wieder. So ſind es wieder lesbare und hörbare Formulare. Völlig indeſſen ſind die Fehler der vergangenen Periode nicht überwunden. Mit einer gewiſſen Vorliebe wird auf alte reformirte Agenden, auf die Badiſche, Churpfälziſche Agende, auf die Basler Kirchengebete, auf das Common prayer book, ſtatt auf die alten lutheriſchen Kirchenordnungen zurückgegangen. Es muß dies getadelt werden,

obgleich ja gern zuzugeben iſt, daß hinſichtlich der Ehe und Trauung zwiſchen der lutheriſchen und reformirten Kirche ein confeſſioneller Gegenſatz nicht beſteht; denn es iſt immer unrichtig, ein Bauergut im Mond zu ſuchen, wenn man von ſeiner Frau Mama auf Erden ein Rittergut ererbt hat. Sodann ſind dieſe aus alten Muſtern entlehnten Formulare und Formeln ſtark überarbeitet. Es hat dies einmal den Nachtheil, daß die Sprache der Formulare etwas Glattes und Gelecktes bekommen hat, entſprechend einem jetzigen Zeitgeſchmack, der ſehr bald wieder einem anderen Geſchmack weichen wird; und dann werden dieſe Formulare wieder unlesbar ſein, während die alten Formulare die Schrift- und Kirchenſprache ſtreng feſthalten und darum immer lesbar bleiben. Für's Andere geht die Ueberarbeitung darauf aus, das ganz objectiv und allgemein gehaltene Wort der alten Formulare durch Hineinziehung concreter Züge, durch Bezugnahme auf ſubjective Momente, durch Rückſicht auf ſpecielle Verhältniſſe zu erweitern. Aber es wird bei Formularen nie möglich ſein, weder alle Specialitäten, die vorkommen können, zu berückſichtigen, noch das unter Umſtänden Unzutreffende zu vermeiden. Sobald daher Formulare darauf ausgehen, nach der ſubjectiven und concreten Seite hin reich ſein zu wollen, werden ſie immer in die doppelte Gefahr kommen, einer Seits ein zuviel zu geben, welches für den vorliegenden Fall nicht zutrifft, und anderer Seits wieder etwas vermiſſen zu laſſen, was, wenn man einmal concret werden wollte, im vorliegenden Falle am wenigſten fehlen durfte. Darin eben beſteht das Unübertreffliche der alten Formulare, daß ſie in ihrer plaſtiſchen Kürze und ſtreng objectiven Haltung ſich lediglich an die Sache ſelbſt, an die göttliche Ordnung über dem Eheſtande halten, auf das Concrete und ſubjectiv Zufällige ganz verzichten, und ſo immer nur das ewig Eine und objectiv Allgemeine geben, was für Alle unter allen Umſtänden zutrifft, und doch allem Subjectiven und Perſönlichen ſtets dasjenige göttliche Wort darreicht, unter welches es ſich ſubſumiren

kann und ſoll. Endlich ſind im Einzelnen manche Anklänge aus der rationaliſtiſchen Periode zurückgeblieben. So z. B. iſt der Grundton eines aus der Badiſchen Agende v. J. 1775 entnommenen Gebetes entſchieden pelagianiſirend. So kommt die Bezeichnung der Ehe als eines „Bundes", als einer „unauflöslichen Verbindung", allerdings noch vielfach vor, wobei indeſſen anerkannt und hervorgehoben werden muß, daß das Kirchenbuch daneben auch einen „Willen Gottes über dem Bund der Ehe" kennt, und daß ihm nicht wie den rationaliſtiſchen Agenden die Ehe bloß ein von den Menſchen unter ſich geſchloſſener Bund iſt. Hieher gehört auch die moderne Ziererei, die hie und da noch nicht ganz überwunden iſt; denn Ziererei muß es genannt werden, wenn z. B. das fünfte Formular die Stelle 1. Tim. 2, 15 citirt, aber nicht wagt zu ſagen, „das Weib wird ſelig werden durch Kinderzeugen", ſondern lieber ſagt, „das Weib wird ſelig ſein als Mutter". Im Ganzen aber iſt anzuerkennen, daß die alte dogmatiſche Subſtanz göttlichen Wortes wiedergewonnen iſt. Was zu Lob und Tadel von dem Württemberger Kirchenbuch geſagt iſt, gilt nun auch von dem Bairiſchen Entwurf. Nur zeigt derſelbe einen noch weiteren Fortſchritt zum Beſſeren darin, daß er nicht auf reformirte Muſter zurückgeht, daß er die rationaliſtiſchen Anklänge bis auf die auch hier noch öfter wiederkehrende Bezeichnung der Ehe als eines „Bundes" austilgt, daß er ſich der Ziererei meiſtens, jedoch nicht ganz entſchlägt, und z. B. 1. Tim. 2, 15 nach dem Wortlaut anführt.

Die vorſtehende allgemeine Charakteriſtik der Agenden dieſes Jahrhunderts wird ſich uns als richtig bewähren, wenn wir nun weiter ihre Conſtruction des Trauritуals im Einzelnen betrachten.

Die alte Eintheilung des Trauritуals in Zuſammengebung, Lection und Benediction kommt natürlich nicht ohne tiefe Schädigungen davon, und ſtellt ſich erſt in dem Württemberger Kirchenbuch und in dem Bairiſchen Entwurf einiger Maaßen wieder her, nachdem die Preußiſche Agende auch hier

eingelenkt hat. Das Einzige, was alle dieſe Agenden, und zwar auch ziemlich in den alten Formen, feſthalten, iſt die Zuſammengebung. Dagegen fehlen die Lectionen in der Württemberger Liturgie ganz; an ihre Stelle tritt das Redeformular, und in dieſen Redeformularen wird wohl hie und da und doch ſehr ſpärlich auf einzelne Schriftſtellen der Lectionen Bezug genommen, aber nicht einmal in der Weiſe wirklicher Anführung, geſchweige denn der Verleſung, ſondern in der Form der Anſpielung. Ein wenig beſſer macht es das Sächſiſche Kirchenbuch in ſo fern, als es wenigſtens in ſeinen Redeformularen auf die Schriftſtellen öfter näher Bezug nimmt, jedoch auch nicht ſo, daß es ſie nur wirklich wörtlich anführte, ſondern ſo, daß es ſie in das Redeformular verflicht, und dabei ihre Worte, wo ſie ihm nicht zuſagen, moderniſirend ändert, ausläßt, oder durch reflectirende eigne Phraſen unterbricht. Die Preußiſche Agende drängt dann zwar auf die Lectionen in ſo fern zurück, als ſie zwiſchen der Zuſammengebung und der Benediction den Geiſtlichen alſo verleſen läßt: „Daß der Eheſtand ein von Gott eingeſetzter heiliger Bund iſt, der nicht ohne Kreuz, aber vor Gott angenehm und geſegnet iſt, und nicht nach Willkühr der Menſchen aufgelöſt werden darf, lehrt uns ausdrücklich ſein göttliches Wort im 1. Moſ. 1., 2. und 3. Cap.; in den Sprüchwörtern Salamonis im 18., Matthäi im 19., Epheſ. im 5. Cap. Erwäget alſo recht den Willen unſeres Gottes und ſeines theuren Sohnes, unſeres Herrn Jeſu Chriſti. Vergeſſet es nie, daß euer Ehebündniß heilig und unverbrüchlich ſein ſoll, und nehmet hin mit Geduld und Ergebung Alles, was euch in eurem Eheſtande nach Gottes Schickung widerfahren wird.“ Da iſt denn freilich die Subſtanz der Lectionen wieder aufgenommen, aber nicht in der richtigen Form und Weiſe, da es ja mit dieſem liturgiſch ganz ungehörigen buchartigen Citiren eben nicht bis zu Lectionen kommt. Das Württemberger Kirchenbuch nimmt dann freilich die Schriftſtellen der Lektionen wieder auf, aber nur ſo, daß

es ſie in den Contert ſeiner Redeformulare verwebt, und ihren Wortlaut ändert und mit Auslegungen und Anwendungen unterbricht. Und bei dieſer Weiſe bleibt auch noch der Bairiſche Entwurf, wenn gleich er dabei zum Beſſeren fortſchreitet, ſo daß ſich die Schriftſtellen wenigſtens innerhalb der Formulare mehr geſondert und unzerriſſen und als angeführte Schriftſtellen herausſetzen. Das dritte ſeiner Formulare würde ſogar denjenigen alten KDO. zu vergleichen ſein, welche (ſiehe oben) die Lectionen dem ganzen Trauritual als belehrendes Formular voranſtellen, nur daß dann die alten KDO. die eignen Zuthaten doch noch mehr auf wenige verknüpfende Worte beſchränken, während dieſes Bairiſche Formular die Schriftſtellen viel freier behandelt und auslegend unterbricht. Die dritte Ausgabe des bairiſchen Entwurfs hat ſogar die Lectionen wieder mehr verwiſcht, als die zweite gethan hatte. Hier iſt alſo die richtige Form immer noch nicht völlig wieder erreicht; es ſind immerhin noch nicht die Lectionen wieder vorhanden, ſondern an ihre Stelle tritt das Redeformular. Hinſichtlich der Stellung des Redeformulars wiederholt ſich denn auch die Verſchiedenheit, welche wir oben in den alten Agenden bei der Stellung der Lectionen ſahen. Die meiſten Formulare des ſächſiſchen Kirchenbuchs ſtellen das Redeformular zwiſchen die Zuſammengebung und die Schlußgebete; alle jene anderen Agenden aber ſtellen das Redeformular vor die Zuſammengebung an die Spitze des ganzen Rituals. Offenbar iſt das Letzte das Richtigere, denn ſo gewiß die Lectionen zwiſchen die Zuſammengebung und die Benediction gehören, ſo gewiß gehört eine Rede oder ein Redeformular an den Anfang des Ganzen. Erſt handeln, nemlich zuſammengeben, und dann reden, iſt die verkehrte Welt; aber von Worten ſchreitet man zu Thaten. Die Anordnung des Sächſiſchen Kirchenbuchs iſt eben nur daraus zu erklären, daß man, unklar über das Weſen der Lectionen, dieſe in dem Redeformular erſetzt glaubte, und daher dem Letzteren die Stelle gab, welche in den meiſten und beſten

Agenden jenen gegeben iſt. Die Benediction kommt in dem erſten Formular der Württemberger Liturgie und in dem erſten Formular des Sächſiſchen Kirchenbuchs noch vor. Dieſe Formulare waren eben beſtimmt, das Alte mit dem Neuen zu vermitteln, und gebraucht zu werden, wo man noch am Alten klebte. In den anderen Formularen dieſer beiden Agenden iſt die Benediction als beſonderer Act mit Niederknieen und Handauflegen verwiſcht, und erſcheint nur als Schlußgebet mit Vater unſer und Segen. Hier beſteht alſo das Trauritual aus Anrede, Zuſammengebung und Schlußgebet. Die Preußiſche Agende nun bringt zwar das alte Benedictionsgebet, wenn auch überarbeitet, wieder an der Stelle der Benediction zur Anwendung, aber ſcheidet doch keinen Act der Benediction ab, läßt auch nicht niederknieen und Hand auflegen, ſo daß es ſich doch auch nur wie ein Schlußgebet ausnimmt. Dagegen hat das Württemberger Kirchenbuch die Benediction (Gebet, Vater unſer, Segen) vollſtändig wieder, und läßt auch die jungen Eheleute niederknieen. Die Handauflegung freilich hat ſie nicht, wie auch die alte Württemberger KO. ſie nicht hat. Der Bairiſche Entwurf hat wie das Württemberger Kirchenbuch, doch verwiſcht er leider die Form der Benediction dadurch, daß er die Copulanden ſchon nach geſchehenem Ringewechſel und Händegeben während der Zuſammenſprechung und nicht erſt zu der darauf folgenden Benediction knieen läßt. Die Handauflegung hat auch ſie nicht. Alſo iſt auch hier die correcte Form noch nicht völlig wiederhergeſtellt.

Sollen wir nun auch über die Anordnung, welche dieſe Agenden den einzelnen Theilen geben, das Nöthige bemerken, ſo kommen dabei die Lectionen nach dem Vorgeſagten nicht in Betracht. Bei der Zuſammengebung werden die alten Formen feſtgehalten: Copulationsfragen, Ringewechſel, Händereichen, und, indem der Geiſtliche ſeine Hand auf die der Copulanden legt, die Zuſammenſprechung. Daß der Geiſtliche die Hände der Copulanden zuſammenfügt, kommt freilich in

der Württembergiſchen Liturgie und in dem ſächſiſchen Kirchenbuch nicht mehr vor, ſondern ſie „reichen einander“ auf Aufforderung des Geiſtlichen die Hände. Das Sächſiſche Kirchenbuch läßt überdem in einigen Formularen den Ringewechſel aus, und in einigen läßt es außer und nach den an jeden einzelnen Copulanden gethanen Fragen noch eine gemeinſame Frage an beide Copulanden zuſammen thun. Die Preußiſche Agende aber hat ſchon wieder vollſtändig die alten Formen, und läßt auch die Hände wieder „zuſammenfügen“. Das Württemberger Kirchenbuch läßt jedoch den Ringewechſel wieder weg, und läßt auch die Copulanden „einander“ die Hände reichen. Der Bairiſche Entwurf endlich hat Alles vollſtändig, aber er läßt den Geiſtlichen die Ringe anſtecken mit einer dazu zu ſprechenden Formel, und läßt dagegen die Copulanden die Hände „einander“ geben. Als Anrede haben die Württemberger Liturgie und das Sächſiſche Kirchenbuch natürlich „Sie“. Die Preußiſche Agende läßt „Du“ ſagen, vermerkt aber unter dem Texte, daß man, „wo es paſſend ſei“, auch „Sie“ ſagen könne. Das Württemberger Kirchenbuch läßt weder „Du“, noch „Sie“, ſondern „Ihr“ ſagen. Der Bairiſche Entwurf hat endlich das „Du“ wieder. Die Faſſung der Copulationsfragen und der Zuſammenſprechungsformel iſt in dem Sächſiſchen Kirchenbuch und in der Preußiſchen Agende ganz die alte, in den anderen der alten nachgebildet, und nur von der Württemberger Liturgie kann man ſagen, daß dies in unzuläſſiger Weiſe geſchehen ſei. Dieſelbe läßt nemlich nicht „zuſammengeben“ oder „zuſammenſprechen“, ſondern nur den „Bund“ „beſtätigen“, und läßt überdem Matth. 19, 6 weg! Die Benediction endlich — vom Knieen und Handauflegen iſt ſchon oben das Nöthige bemerkt — oder das an die Stelle tretende Schlußgebet beſteht bei Allen aus Gebet, Vater unſer, Segen. Daß in einigen wenigen Formularen das Vater unſer oder der Segen ausgelaſſen, daß in ein paar Formularen der Württemberger Liturgie das Vater unſer ſehr wäſſerig paraphraſirt wird, ſind Einzelheiten.

Aber das alte Benedictionsgebet erſcheint nur noch in einigen Formularen, und auch da nur überarbeitet; die meiſten Gebete ſind ſelbſtfabricirte, die dann je nach dem rationaliſtiſchen oder chriſtlichen Grundton der Liturgie leidlicher oder unleidlicher ſind. Der gemeinſame liturgiſche Fehler aber aller dieſer Gebete iſt, daß ſie viel zu lang, zerfließend, und ſubjectiv individualiſirend ſind.

Dieſe geſchichtliche Betrachtung der Agenden des neunzehnten Jahrhunderts wird den Beweis liefern, daß der Zug der geſchichtlichen Entwickelung weder auf Conſervirung der Producte von 1809 und 1812, noch auf Production funkelnagelneuer Formulare und Rituale, ſondern auf das Zurückgreifen zu den alten liturgiſchen Schätzen und auf das völligere Wiederherſtellen der alten correcten Formen in Wort und Ritus hingeht.

Sollen wir nach dieſer Darlegung des geſchichtlichen Entwickelungsganges und des in der Geſchichte erwachſenen liturgiſchen Materials noch andeuten, wie wir, wenn uns die Aufgabe, ein Trauritual zu entwerfen, geſtellt würde, glauben würden, ein ſolches conſtruiren zu müſſen, damit es den Principien entſpräche, welche uns an den discreten Punkten der obigen geſchichtlichen Ueberſicht entgegengetreten ſind — ſo würden wir einfach folgenden Weg einſchlagen:

Wir würden zunächſt das Traubüchlein Luther's in ſeiner Integrität wieder aufnehmen, und zwar ſo, daß wir nicht nur die drei Hauptheile der Zuſammengebung, der Lectionen und der Benediction, ſo wie dieſe Abfolge derſelben, ſondern auch die innere Structur derſelben, wie ſie im Traubüchlein iſt, beibehalten mit folgenden Modificationen im Einzelnen: Die Trennung der Handlung in einen am Eingange der Kirche und einen am Altar vorzunehmenden Act würden wir mit allen alten und neuen KOO. aufgeben. In der Zuſammengebung würden wir für die Copulationsfragen eine etwas ausführlichere Faſſung nehmen, etwa die S. 105 angeführte der hannoverſchen KOO. Bei der Zuſammenfügung der

Hände würden wir noch bemerken, daß der Geiſtliche ſeine Hand auf die zuſammengefügten Hände der Copulanden zu legen habe. Bei der Zuſammenſprechungsformel würden wir die Anweiſung: „darnach ſpreche er vor Allen insgemein“ weglaſſen, ſo lange wir noch die Fälle haben werden, daß bei der Copulation Niemand als der Geiſtliche und die Copulanden zugegen ſind. Aus demſelben Grunde würden wir die indirecte Rede: „Weil denn N. N. und N. N. einander zur Ehe begehren u. ſ. w.“ in die directe Anrede verwandeln: „Weil ihr denn einander zur Ehe begehrt — ſo ſpreche ich euch u. ſ. w.“ Denn jene indirecte Rede, welche der Zuſammenſprechungsformel die Form einer Verkündigung der geſchloſſenen Ehe vor der Gemeinde giebt, hat nur einen Sinn, wenn dieſe durch Zeugen repräſentirt iſt. Aus dieſem Grunde würden wir auch nicht ſagen: „vor Gott und der chriſtlichen Gemeinde“, ſondern die urſprüngliche Lesart „vor Gott und der Welt“ behalten: vor Gott und aller Welt ſind ſie fortan eine rechtſchaffene, ordentliche Ehe. Die nochmalige Nennung der Namen der Copulanden, welche in den Fragen ſchon genannt ſind, würden wir aus der Zuſammenſprechungsformel weglaſſen. — Die Lectionen betreffend, würden wir bei denjenigen Schriftſtellen es bewenden laſſen, welche das Traubüchlein verwendet. Matth. 19 hat bereits in der Zuſammenſprechungsformel ſeine ihm zukommende Stelle. 1. Tim. 2, 15 iſt in den anderen Stellen enthalten. Pſ. 127 und 128 ſind Hochzeitslieder, und daher gut zur Hochzeit zu ſingen, wenn man noch Pſalmen ſingen kann, aber grundlegliche Schriftſtellen für die Ehe ſind ſie nicht. Joh. 2 iſt allerdings als Hochzeitsevangelium, als Text für die Hochzeitspredigt benutzt worden, aber nie in den Lectionen, weil es ebenfalls kein grundlegliches Wort iſt. Dagegen würden wir von den übrigen, vom Traubüchlein aufgenommenen Stellen keine wegthun, auch nicht die vom Kinderſegen redenden. Es iſt Ziererei, mit einer guten Portion Unwahrheit vermiſcht, daß man ſich in Polterabendſcherzen nach dieſer Seite hin

überaus weit über die Grenze gehen läßt, aber aus Gottes Wort nicht hören will, was doch jeder Copulande hoffend denkt. Ueberdem ſind ſie, wenn die Lectionen geleſen werden, ſchon Copulirte und Eheleute, und können's mit ehrlichem Gewiſſen denken und hören. Eben dies iſt auch ein Nebenvortheil der Stellung der Lectionen hinter die Zuſammengebung. In der Stelle Epheſ. 5 würden wir die Verſe mit den weithin meiſten alten Kirchenordnungen umſtellen. Im Uebrigen würden wir die einzelnen im Text des Traubüchleins noch vorkommenden Varianten beſeitigen, und den Lesarten unſerer Lutherbibel folgen. Die Scheidung der Stelle Geneſ. 2 von den anderen, welche das Traubüchlein vornimmt, möchten wir, ſo begründet im Gedanken ſie iſt, mit den meiſten alten KOO. beſeitigen, weil ſich das „Darnach wende er ſich zu ihnen Beiden" doch practiſch nicht ſo vollziehen läßt, auch keinen rechten Sinn hat, wenn die Zuſammenſprechungsformel nicht „insgemein", ſondern in directer Anrede geſprochen iſt. Wir würden daher die Lectionen mit den einleitenden Worten der Osnabrücker KO. (ſ. oben S. 117) eröffnen: „Weil ihr euch denn in den heiligen Eheſtand begeben habt in Gottes Namen, ſo höret nun Gottes Wort über dieſen Stand. Denn ſo ſtehet geſchrieben von der Ehe Einſegnung: Und Gott der Herr u. ſ. w." Vor Epheſ. 5 würde es dann heißen müſſen: „Höret auf's Andere das Gebot u. ſ. w." Im Uebrigen würden wir die kurze, plaſtiſche Verknüpfung beibehalten, welche das Traubüchlein den Lectionen giebt. — Zu der Benediction endlich würden wir Knieen und Handauflegung ordnen, und das alte Benedictionsgebet unverändert, jedoch ſo, daß wir ſtatt „Sacrament" mit vielen alten KOO. „Geheimniß" leſen ließen, und mit ſchließendem Vater unſer verwenden, aber das Ganze mit einigen einleitenden Worten eröffnen, etwa mit denen der Gothaiſchen Agende (ſ. oben S. 128): „Damit denn Gott der Herr durch euren Stand geprieſen werde, ihr auch in demſelben Gottes Segen und Beiſtand haben mögt, wollen wir Ihn darum bitten und anrufen. Empfanget betend und

knieend den Segen des Herrn." — Darnach würden wir zum Schluſſe, aber über alle Anweſenden insgemein, den moſaiſchen Segen ſprechen laſſen.

Dies würde den feſten agendariſchen, immer mit der Agende in der Hand nach Wort und Ritus unverändert zu vollziehenden Theil der Handlung bilden.

Dann aber würden wir dem Geiſtlichen geſtatten, vor dieſem agendariſchen, die eigentliche Handlung enthaltenden Theil eine freie Anrede zu halten. Schon die alten KOO. kennen bei der Trauung nicht allein die mehr auf den Kirchgangstag gehörige Hochzeitpredigt, ſondern auch die freie Traurede. Die Mecklenburgiſche KO. z. B. ordnet ſie geradezu an. Die Pommerſche Agende v. J. 1568, die Lüneburger v. J. 1598, und die Lüneburger v. J. 1643 geſtatten ſie wenigſtens. In neuerer Zeit aber hat ſich die freie Rede bei allen geiſtlichen Handlungen ihren Platz vindicirt, und es liegt kein Grund vor, ihr dieſen Platz zu rauben, wenn man nur anderer Seits dann, was zur eigentlichen Handlung gehört, davon ſondert, agendariſch bindet, und ſo davor ſchützt, daß es nicht von dem freien Redner mit in die Subjectivität hinein geriſſen werde. Geſchieht dies zur Sicherung Nöthige, ſo hat die freie Rede ſogar ihre Berechtigung, und kann ihren guten Nutzen zur Sache haben. Unſere Zeit will einmal, daß bei ſolchen Gelegenheiten auch die ſubjectiven Momente, und was auf ihrer Seite Caſuelles liegt, zur Sprache kommen. Dies findet dann ſeine richtige Stelle in der freien Rede, welche eben nichts Anderes zu ſein hat, als eine der eigentlichen Handlung voraufgehende und die Gemüther auf dieſe vorbereitende Anſprache an die Copulanden und Zeugen. Und weil wir die Bedeutung der freien Rede eben ſo faſſen, können wir auch nicht glauben, daß die freie Rede mit den Lectionen irgendwie collidiren könnte. Die Lectionen ſind die Leſung des göttlichen Wortes über den Copulanden, und damit die Legung der göttlichen Stiftung, der göttlichen Verpflichtung, des göttlichen Ernſtes und des göttlichen Segens

auf ſie; die Lectionen ſind nicht ein Redeact, ſondern eine That. Von dem Allen iſt die einleitende Anſprache der Traurede Nichts. Dieſelbe iſt auch nicht eine Belehrung über den Eheſtand, welche die Copulanden billig mitbringen ſollen, ſondern ſie iſt eine Anſprache, die ihr Gemüth erwärmen ſoll, daß ſie die an ihnen zu vollziehende That mit Gebet an ſich geſchehen laſſen. Eben darum wird auch nicht einmal in ſo fern eine Colliſion zwiſchen den Lectionen und der Rede entſtehen können, als die letztere genöthigt wäre, ihren Text aus den in jenen Lectionen enthaltenen Schriftſtellen zu nehmen. Eine ſolche Nothwendigkeit liegt gar nicht vor. Allerdings könnte in der chriſtlichen Kirche nicht von der Ehe geredet werden, wenn Gottes Wort nicht für ſie jene grundleglichen Worte enthielte. Aber daraus folgt nicht, daß nun auch die Rede über die Ehe durchaus aus ihnen den Text entnehmen müßte. Eine ſolche Anſprache bedarf überhaupt gar keines Textes. Wie viele ſolche Anſprachen enthalten z. B. die alten Taufformulare, die niemals einen Text haben. Anſprache iſt ja nicht Predigt, Auslegung des Wortes. Und ſoll einmal ein Text ſein, ſo iſt doch wieder gar nicht nöthig, daß derſelbe gerade aus jenen Stellen genommen werde, ſondern man kann auch über Ebr. 13, 4, Pſ. 127, 1 und viele andere mit gutem Recht reden. Geſetzt aber endlich, die Traurede nähme ihren Text aus einer Stelle der Lectionen, ſo würde dieſe ihre Verwendung doch eine ganz andere Bedeutung haben, als ihre Verleſung in den Lectionen.

Gerade bei der Trauung kommen ſehr viele Fälle vor, wo es dem Geiſtlichen ſehr erwünſcht, unter Umſtänden ſogar nothwendig ſein kann, des eignen Worts ganz zu ſchweigen, und nur das ihm ſelbſt von der Kirche gegebene Wort zu geben. Wir würden daher die Agende auch ein die Handlung eröffnendes Redeformular geben laſſen, welches, wenn eine freie Rede gehalten wird, weggelaſſen würde. Daſſelbe müßte Dasjenige bieten, was wir oben von der freien Rede forderten, alſo nicht, wie die meiſten neueren Formulare, eine

Auslegung der Lectionen. Außer Anderem bedürfen die Lectionen einer ſolchen Auslegung gar nicht einmal. Die einzige Stelle in denſelben, die allerdings nicht geradezu ſelbſtverſtändlich iſt, iſt die vom Myſterium Epheſ. 5. Aber mit dieſer Stelle ſteht es denn auch ſo, daß man ſagen muß: Der Copulande, der ihr Verſtändniß mitbringt, verſteht ſie auch ohne Auslegung; und der Andere verſteht trotz aller Auslegung im Formular doch nur ihre praktiſchen Conſequenzen, welche er wieder ohne Commentar verſteht. Auch müſſen wir bekennen, daß die in den modernen Formularen vorkommenden Auslegungen der Stelle uns nicht ſehr tief zu gehen ſcheinen. Demnach wird auch das Formular ſich als einleitende und vorbereitende Anſprache zu halten haben. Für ſolches Formular finden wir nun freilich nur wenige Vorbilder. Die Formulare des Württemberger Kirchenbuchs und des Bairiſchen Entwurfs haben neben dem Fehler, daß ſie größtentheils die Lectionen bearbeiten und abſorbiren, unſeres Bedünkens den anderen, daß ſie in Sprache und Inhalt zu ſubjectiv modern, zu redeartig, und nicht plaſtiſch genug ſind. Sie würden ſich, als freie Traureden gehalten, gewiß recht gut hören; aber zu verleſende Formulare ſind ſie nicht. Die Agenden aus dem Anfange dieſes Jahrhunderts bieten nichts Brauchbares. In den alten KOO. kommt freilich Manches vor. Aber die meiſten, wie z. B. das Redeformular der Lüneburger KO. v. J. 1643 (ſ. S. 98), wendet ſich ausſchließlich an die Hochzeitsgeſellſchaft. Unter den dann noch vorhandenen kommt am meiſten das Hoyaſche Formular (ſ. S. 99) in Betracht, das freilich ſehr ſtark gekürzt werden müßte, und das für unſeren Zweck den Fehler hat, daß es zwar die Lectionen nicht in ſich aufnimmt, aber doch der Reihe ihrer Gedanken folgt und ſo den Schein einer Wiederholung hervorbringt. Wir würden am liebſten das kurze Formular nehmen, durch welches die Pommerſche Agende v. J. 1568 die Zuſammenſprechung einleitet (ſ. S. 102), und dieſelbe durch Hinzufügung einiger Stellen aus denjenigen die

Lectionen in ſich verwebenden Formularen ergänzen, mit welchen dieſelbe Agende die ganze Handlung eröffnet (ſ. S. 122). Ein Votum, am liebſten das ganz einfache „Im Namen Gottes des u. ſ. w.“, und der Wunſch „Der Herr behüte euren Eingang und Ausgang von nun an bis in Ewigkeit, Amen“ würde das Formular anfangen und ſchließen.

Kann man's haben, ſo iſt's gut und recht, daß man zu Anfang und zum Schluß der ganzen Handlung ſinge, wenn man Pſalmen ſingen kann, Pſalm 127 und 128, wo nicht, zu Anfang „In allen meinen Thaten“, zum Schluß „Herr Gott, dich loben wir“, oder „Es wolle Gott uns gnädig ſein“.

II.

Vom Begräbniß.

Man begegnet nicht ſelten der Meinung, daß es in liturgiſchen Dingen auf den Unterſchied des Dogma und der Confeſſion nicht ſehr ankomme; viele der neueren und neueſten liturgiſchen Productionen hätten nie das Licht der Welt erblickt, wenn nicht jene Meinung Geburtshelferdienſte bei ihnen gethan hätte; und die Union ſieht ja bußelos bis auf den heutigen Tag das liturgiſche Gebiet für diejenige Provinz an, auf welcher ſie am leichteſten practiſch zu werden vermöge. Um zu erkennen, wie grundfalſch dieſe Meinung iſt, bedarf es nur eines Blickes auf die Verſchiedenheit, welche zwiſchen der Begräbnißordnung der römiſchen Kirche und der der reformatoriſchen Kirchen beſteht: Während in der römiſchen Kirche mit dem Begräbniß ein ganzes Syſtem neuer Thätigkeiten und Handlungen an dem Verſtorbenen und auf und für denſelben beginnt, iſt bei den reformatoriſchen Kirchen das Begräbniß durchaus nur Abſchluß; und dieſer durchgreifende Unterſchied wurzelt lediglich in den hier und dort beſtehenden verſchiedenen dogmatiſchen, namentlich eſchatologiſchen Vorausſetzungen.

Daß jede liturgiſche Einrichtung Beſtimmtheit und Gewißheit der dogmatiſchen Erkenntniß vorausſetze, kann man aber leider auch aus dem Zuſtande der Rathloſigkeit und Zerfloſſenheit erſehen, in welchem ſich innerhalb unſerer Kirche ſelbſt die gottesdienſtliche Einrichtung des Begräbniſſes dermalen

befindet. Wir werden dieſen Zuſtand und wie er geworden, etwas näher zu betrachten haben, weil er für Gang und Richtung unſerer Unterſuchung maaßgebend werden muß.

Unbefangen und arglos ging die alte Kirche ſchon ſehr frühe in die Anſchauung hinein, daß ſie über das Grab hinaus auf ihre Todten, und wieder ihre Todten über das Grab zurück auf ſie wirken könnten. Selbſt ein ſo ſcharfer und im Denken ſo von ſeinen ſubjectiven Gefühlen unabhängiger Denker wie Auguſtinus ſtand unbefangen in dieſer Anſchauung. Es lag dieſelbe ſehr nahe. Schon der natürliche Menſch erfährt an ſich, daß, wenn ihm Jemand ſtirbt, die Liebe nicht mit ſtirbt; was er aber an ſich befindet, die Fortdauer der Liebe über das Grab hinaus, das nimmt ſeine Trauer ja gern auch in dem Geſtorbenen an; und da liegt es denn nahe genug, ſich auch die Bethätigung der gegenſeitigen Liebe durch den Tod, wenn auch vergeiſtigt, ſo doch nicht gar aufgehoben zu denken. Selbſt die Phantaſie der Heiden hat aus dieſer Wurzel manche Blüthe unwahrer aber ſeelenvoller Dichtung getrieben. Die chriſtliche Kirche war nun vollends im Stande, dieſem Zuge des natürlichen Herzens poſitive Fundamente zu geben durch das, was ſie wußte. Sie wußte nemlich nicht blos, daß des Leibes eine Auferſtehung und der Seele ein ewiges Leben warte, ſondern ſie wußte auch, daß ſie, die Kirche des Diesſeits, weſentlich als die Hälfte eines Leibes zuſammengehöre mit der jenſeitigen Gemeinde der vor ihr im Glauben Entſchlafenen, mit derſelben verbunden in dem Einen Haupt und Herrn Himmels und der Erden. Wie hätte ſie, von jenem natürlichen Zuge aus, um ſo mehr, da die Schrift directe Ausſprüche zur Sache nicht enthält, nicht in die Vorſtellung hineingehen ſollen, daß ſie ſich nur an dieſen Einen gemeinſamen Hohenprieſter betend zu wenden habe, damit er ſie ihren Geſtorbenen mittele, und daß wieder dieſe ſich ebenfalls nur an denſelben Hohenprieſter zu wenden hätten, um ihr gemittelt zu werden! Und war man ſo erſt in der Vorſtellung feſt, daß es, wenn auch durch den hohenprieſterlichen Dienſt des Herrn vermittelt, einen Weg zwiſchen den geſtorbenen

und lebenden Gläubigen hinüber und herüber gebe, ſo lag wieder die Annahme nahe, daß, wie Alles in der Kirche, auch dieſer Weg und Verkehr zwiſchen den Lebenden und Todten zur Förderung im Heile müſſe genützt werden können. Konnte ſie im Gebet ihrer Todten gedenkend vor den Herrn treten, warum ſollte ſie nicht auch für dieſelben und ihr Heil bei demſelben bitten? Und konnten die geſtorbenen Gläubigen im Gebet der Lebenden vor dem Herrn gedenken, warum ſollten ſie nicht auch für die Lebenden und ihr Heil bitten? Es kam dann nur darauf an, wie die Kirche ſich den fraglichen Geſtorbenen zu denken hatte: hatte ſie Urſach, den Geſtorbenen als geiſtlich reich, als einen Heiligen und ſich im Vergleich zu ihm als arm zu denken, ſo durfte ſie mit Recht erwarten, daß er für ſie beten und beim Herrn ſie vertreten und dadurch ihr helfen werde; hatte ſie aber Urſach, den Geſtorbenen als bedürftig und ſich im Vergleich zu ihm als reich zu denken, ſo erwuchs hinwiederum ihr die Pflicht, für ihn zu beten und beim Herrn ihn zu vertreten und dadurch zu ſeinem Heil zu helfen. So entſtand die Heiligenverehrung einer Seits und das Fürgebet für die Todten als Mittelpunkt des Begräbniß-cultus anderer Seits. War man aber einmal bei dem Für-gebet für die Todten, ſo war bald wieder nicht abzuſehen, warum man denn bloß für ihr Heil beten, warum man nicht für das Heil der Todten auch alles Andere thun ſollte, was der Kirche zum Heil der Lebenden zu thun gegeben iſt. Zwar lehren konnte man die Todten nicht und taufen auch nicht; aber als man von anderer Seite her zu der Anſchauung gekommen war, daß die Meſſe ex opere operato wirke, konnte man für ſie Meſſe leſen; und als man von anderer Seite auf die Annahme gerathen war, daß gute Werke, Almoſen, Klöſterſtiften, Kirchenbauen, zur Seligkeit hülfen, konnte man gute Werke für ſie thun. Das war aber zugleich die Zeit, wo die alleinige Mittlerſchaft Chriſti vergeſſen ward; und natürlich mußte hiermit auch die alte Anſchauung fallen, daß die Lebenden und Todten nur betend zu dem gemeinſamen Hohenprieſter und durch denſelben miteinander verkehren könnten.

Man nahm also fortan seinen Weg an ihm vorüber; und wie die Kirche, statt daß sie früher durch den Herrn mit den Heiligen verkehrt hatte, fortan vielmehr direct an die Heiligen und durch diese an den Herrn ging, so suchte sie nunmehr auch nicht mehr fürbittend durch den Herrn das Heil der Todten zu fördern, sondern nahm es auf sich, direct und an dem Herrn vorüber durch ihr operatives Thun das Heil der Gestorbenen zu beschaffen. So kam die Kirche unbefangen in die Fürbitte für die Todten hinein, aber dann auch immer weiter, bis sie schließlich das Todtenreich so gut wie die Welt als ihr zu dem Ende befohlen ansah, daß sie es aus ihrem Schatze mit Heil versorge.

Damit war freilich auch die Unbefangenheit völlig zu Ende und schlug in argen und bewußten Mißbrauch um. Diejenigen Irrthümer, welche sich in die Vorstellungen von dem Verhältnisse der Kirche zu den Gestorbenen eingeschlichen hatten, griffen zusammen mit den Irrthümern in den soteriologischen Dogmen, und mit den Verderbnissen, welche den ordo salutis verdunkelten; und die einen corrumpirten die andern. Stand auf der einen Seite der Satz, daß nicht sowohl das Gnadenthum des Einigen Mittlers, wenn es mit Buße und Glauben ergriffen werde, als vielmehr das operative Thun der Kirche, wenn man sich ihr untergebe, und es nachsuche, den Menschen selig machten, und stand auf der anderen Seite die Anschauung, daß die Kirche zum Heil des Gestorbenen dasselbe zu thun vermöge, was sie zum Heil des Lebenden leisten könne, so lag die Consequenz vor der Thür, daß ein Mensch in seinem Leben um sein Heil wenig zu sorgen brauche, daß er vielmehr gottlos und unbußfertig sterben und gleichwohl drüben noch zu Heil und Seligkeit gelangen könne, wenn nur die Liebe seiner Zurückbleibenden oder sein eignes Geld und Vermächtniß dafür sorgten, daß die Kirche ihre ihn selig machenden Werke ihm nach zu thun nicht vergaß. Die einzelnen mißbräuchlichen Praxen, die aus diesen dogmatischen Verirrungen erwuchsen, als Seelmessen, Brüderschaften, Ablaß, daß man den Leib in der Kapuziner-Kutte begrub, damit die

Seele ſelig würde u. ſ. w., ſind das Geringſte; das Wichtigſte iſt die ſittliche Erſchlaffung, die Lähmung alles Lebensernſtes, der Mangel an Glaubens- und Heiligungseifer, welche ſich aus ſolchen Vorſtellungen heraus über das ganze Leben legen mußten.

Die Reaktion gegen dieſe Verderbniß war die Reformation. Sie ſtellte ihr die Frage gegenüber: wie der Menſch ſelig werde? beantwortete dieſe Frage dahin, daß er es ganz allein durch das in Buße und Glauben zu ergreifende Verdienſt und Werk des Einigen Mittlers werde; und leuchtete dann mit dieſem Satz aufräumend in das ganze Denken und Leben der Kirche, aus welcher ſie hervorging, auch in den Kreis von Vorſtellungen, Sitten, Einrichtungen, die ſich um Grab und Sterben herumgelegt hatten. Und zwar wandte ſie jenen ihren Centralſatz auf die Vorſtellungen vom Tode nach zwei Seiten hin an. Einmal gab ſie zu bedenken, daß wenn ein Menſch im Glauben an den Einen gerechtfertigt ſtirbt, er ſelig ſtirbt, und mithin einer nachträglichen Beförderung ſeines Heils durch die Kirche des Diesſeits nicht mehr bedarf; andererſeits warnte ſie, daß der Kirche des Diesſeits nirgendwo Auftrag und Mittel gegeben ſeien, noch den Geſtorbenen da drüben zum Heile zu helfen, daß vielmehr ausdrücklich das Erdenleben von der Schrift als die nicht zu verſäumende Gnadenfriſt hingeſtellt werde, nach welcher es wohl ein Fortgehen in dem hier begonnenen Gnadenſtand, aber keinen Anfang der Erlöſung mehr für Den gebe, der hier die angebotene Gnade verachtet habe, daß mithin, wer hier in ſeinen Sünden ſterbe, durch den Tod zum nicht mehr abwendlichen Gericht gehe. Süß und tröſtlich lautet ihre Lehre, daß, wer hier im Herrn ſtirbt, dort ohne Rückſchritt ſeinen Weg zur ewigen Vollendung geht; ſtreng und ernſt, durch Mark und Bein ſchneidend, lautet ihre Lehre, daß, wer hier in ſeinen Sünden ſtirbt, ohne Umkehr in die Völligkeit des Gerichts geht; und beide Lehren, ſich zuſammenfaſſend in den Einen Satz, daß in dem Tode ein Vorgericht geſchieht, ſtehen im ſchärfſten Gegenſatz zu allen jenen entſittlichenden Vorſtellungen

und Praxen der vorreformatorischen Kirche, und schneiden denselben die Wurzel ab.

Dabei müssen wir aber wohl bemerken, daß die Reformation eben auch nur von dieser Seite her auf diese Dinge einging. Nicht um ihrer selbst willen hat sie die eschatologischen Dogmen ihrer Betrachtung unterzogen, sondern nur von soteriologischem Standpunkte aus in dem Interesse, die von eschatologischer Seite her in dies Gebiet gedrungenen Irrthümer und Mißbräuche zu beseitigen. Was es um den Tod sei, kann vollständig nur im Zusammenhange mit jenen großen Thatsachen des zukünftigen Zeitlaufs, welche der Kirche durch die neutestamentliche Weissagung als die Zielpunkte ihres Laufs zu wissen gegeben sind, der Wiederkunft, der Auferstehung, des Gerichts, der ewigen Seligkeit, der ewigen Verdammniß, der neuen Welt, verstanden werden. Alle diese großen Facten nun hat die lutherische Kirche, wie sie von der Schrift geweissagt werden, bekannt; aber auf eine dogmatische Ergründung und Zusammenschauung derselben hat sie sich nicht eingelassen, und ist darum auch zu einer ausgebildeten Lehre vom Tode und was damit zusammenhängt, nicht gekommen. Sie ist eben bei den wenigen Sätzen stehen geblieben, die sich ihr vom soteriologischen Standpunkte und Interesse aus ergaben. Diese Sätze sind von hoher Bedeutung; und nie wird man, wie jetzt so oft geschieht, bei theologischen Versuchen auf eschatologischem Gebiete über sie zurückspringen, sie wieder verläugnen dürfen, wenn man nicht unmittelbar mitten in jenen Kreis verderbter und mit Recht zurückgewiesener Vorstellungen zurückgetrieben sein will. Aber es liegen da, außer dem Wenigen, was diese Sätze berühren, noch eine Fülle von Fragen, die allerdings in der frühesten unbefangenen Zeit der Kirche angerührt waren, von der mittelalterlichen Kirche aber in ihre falschen Vorstellungen hineingezogen wurden, und als die Reformation die letzteren wegthat, nicht wieder aufgenommen sind. So bieten die Bekenntnißschriften unserer Kirche eben nur jenes Wenige, und die ältere Dogmatik hat dieses Wenige nur in so fern vermehrt, als sie

ſich wohl auf die Bekämpfung dieſer und jener abſonderlichen Theologumena einläßt, aber es nicht bereichert, kurz, es giebt keine ausgebildete Kirchenlehre vom Tode und was ihm folgt.

Dies Verhalten der Reformation zur Lehre vom Tode und den letzten Dingen mußte aber ſofort für die gottesdienſtliche und liturgiſche Behandlung des Begräbniſſes Conſequenzen entwickeln. Die vorreformatoriſche Kirche war in ihrer allerdings falſchen Art, ſich den Tod und die Dinge nach dem Tode zu denken, unbeirrt geweſen, dem einmal eingeſchlagenen Wege in alle Conſequenzen nachgegangen, und hatte ohne Bedenken darnach die Behandlung ihrer Todten eingerichtet. Wie ſie über die Dinge da drüben ſich ein vollſtändiges Syſtem ausgebildet hatte, und über die dortigen Verhältniſſe und Orte und Zuſtände ſo gut wie über die diesſeitigen Beſcheid wußte, ſo hatte ſie eben darum auch in der gottesdienſtlichen Einrichtung des Begräbniſſes recht aus dem Vollen gearbeitet. So ſtand die Reformation natürlich nicht zu der Sache. Jene wenigen leitenden Sätze, welche ſich ihr von ſoteriologiſchem Gebiete her ergeben hatten, ermöglichten wohl eine kritiſche Säuberung der vorhandenen Begräbnißeinrichtungen, ein Wegthun deſſen, was in der herkömmlichen Art die Todten zu behandeln aus jenen falſchen und verderblichen dogmatiſchen Vorſtellungen gefloſſen war; aber ſie reichten nicht aus, um auf ihrem Grunde poſitiv eine andere gottesdienſtliche und liturgiſche Einrichtung des Begräbniſſes zu ſchaffen. Ganz natürlich geſchah es daher, daß ſie auf eine ſolche poſitive Schöpfung auch von vorn herein verzichtete, und ſich begnügte, von den an jedem Orte üblichen Begräbnißceremonien dasjenige wegzuſchneiden, was mit jenen von ihr aufgeſtellten dogmatiſchen Prämiſſen ſich nicht vertrug und dagegen, was nur nicht dogmatiſch unrein war, zu belaſſen. Man muß nemlich hinzunehmen, daß das Begräbniß, gerade wie die Copulation, immer die Neigung hat, ſich mit mancherlei aus der Volksſitte und localen Gewohnheiten herrührenden Beſtandtheilen zu durchdringen; und die vorreformatoriſche Kirche hatte dies ungehindert geſchehen laſſen, wenn es nur

dem kirchlich Beſtimmten nicht in den Weg trat, ſondern ſich ihm anſchloß. Aber eben darum war denn auch dies kirchlich Beſtimmte und allenthalben Gleiche gerade jenes von den dogmatiſchen Irrthümern Durchzogene, während das aus den Volksſitten u. ſ. w. Herrührende und deßhalb Vielgeſtaltige und Abweichende gerade das dogmatiſch Unſchuldige war; und als nun die Reformation gegen dieſen ganzen Beſtand kritiſch auftrat, fiel gerade das Gleichbleibende, und das vielgeſtaltige Locale blieb zurück. So läßt ſich von demjenigen, was unſere alten Kirchenordnungen zum Begräbniß geben, ſagen: ſie ſtimmen völlig überein über dasjenige, was man beim Begräbniß nicht thun ſoll; Deſſen, was ſie übereinſtimmend zum Begräbniß zu thun poſitiv gebieten, iſt ſehr wenig; ſie verzichten daher auf eine liturgiſche Conſtruction des Begräbniſſes durchaus, und überlaſſen es den localen Gewohnheiten, unter Vermeidung des Verbotenen nach Gebrauch zu thun; ſo daß dieſe localen Gewohnheiten eigentlich für das Begräbniß die Form hergeben, welche ſich daher auch nicht blos territorienweiſe, ſondern ſogar ortweiſe ſehr verſchieden gemacht hat.

Bei alledem jedoch darf man nicht ſagen, daß das von unſern alten KOO. zum Begräbniß Gegebene ohne Haltung wäre: ſie wiſſen wenigſtens ſehr genau, was man zum Begräbniß nicht thun ſoll. Leider iſt das ſeitdem merklich anders geworden.

Zuerſt hat der Rationalismus auf dieſem wie auf allen Gebieten gewüſtet. An keinem Punkte tritt die unſägliche Dürftigkeit einer Seits und anderer Seits der heidniſche Hintergrund des Rationalismus ſo heraus, wie gerade bei ſeinen Vorſtellungen vom Tode und Dem, was dem Tode folgt. Daß der Tod der Sünde Sold, daß das Leben Gnadenfriſt, daß der Tod Ende dieſer Gnadenfriſt ſei, waren ihm ganz unfaßbare Gedanken; es fehlte ihm alſo die kräftige Buße an den Gräbern und blieb ihm Nichts als die ſentimentale Rührung. Wiederkunft, Auferſtehung, Gericht, neue Welt, waren ihm unglaublich. Wenn alſo einige der

wenigen positiven Anordnungen der alten KDD. darin bestanden, daß bei den Begräbnissen diese Dinge den Lebenden zur Buße und Hoffnung gepredigt werden sollten, so war dem Rationalismus Solchem nachzukommen unmöglich; und da er Anderes auch nicht an die Stelle zu setzen hatte, so gedieh es unter seiner Herrschaft dahin, daß die Verkündigung des göttlichen Wortes an den Gräbern völlig verstummte, und der Pastor die Leiche begleitete, ohne auch nur den Mund zu öffnen, worauf dann wieder die Gemeinden den unnützen Pastor nicht mehr mitnahmen, sondern ihre Todten stille und ohne alle kirchliche Ceremonien zu beerdigen sich gewöhnten. An eine Auferstehung glaubte der Rationalismus nicht; so knüpfte sich ihm an den Leib auch keine Hoffnung, und es blieb ihm folglich nur die „Pietät" gegen die „Ueberreste". Vollends entsetzlich aber sind seine Vorstellungen von dem ferneren Ergehen der Seele. Es ist in der That das Geringste, daß die christlichen Weissagungen von einer Auferstehung u. s. w. ihm zu der farblosen Vorstellung einer Unsterblichkeit der Seele verdunsten. Das Schlimme ist die tiefe Unsittlichkeit, welche sich ihm daneben in diese seine Unsterblichkeitstheorie hineinlegt, eine Unsittlichkeit, gegen welche die betreffenden römischen Dogmen engelrein sind. Weil ihm die Weissagungen von einem Endegericht, von einer Hölle, von einer ewigen Verdammniß, so wie die ernste Betrachtung der Schrift, daß dieses Leben eine Gnadenfrist sei, und daß, wer in seinen Sünden sterbe, unrettbar dem Gericht verfalle, eine Thorheit sind, weil überdieß ihm auf gut heidnisch die Sünde aus der Sinnlichkeit herstammt und nur ein Mangel ist, so muß ihm natürlich der der Sinnlichkeit ein Ende machende Tod den Born der Sünde wegnehmen, und die im Leben aufgeladene Sünde vergißt Gott, weil es ein Gericht ja nicht giebt. So ist denn in der Entwickelung des Rationalismus immer klarer und bestimmter die Lehre heraus-getreten: Wenn der Mensch stirbt, wird er flugs ein Engel; wenn er auch in seinem Leben gewesen sein mag wie er will, der Tod nimmt mit dem Leibe wie die Schmerzen und

zeitlichen Leiden, ſo auch die Sinnlichkeit und die Sünde und die Schuld weg und verſetzt den Menſchen in die als ein Mittelding zwiſchen den ſeligen Inſeln der Griechen und dem muhammedaniſchen Paradies gedachte „Seligkeit“. In wahrhaft grauenhafter Verkehrung ſetzt ſich dem Rationalismus der Tod, dieſer Fluch der Sünde, als das von Sünde und Elend Entfreiende an die Stelle der von ihm nicht geglaubten Erlöſung auf Golgatha. Von hier aus wäre allerdings eine Behandlung des Begräbniſſes als Freudenfeſt möglich geweſen, da aber Gott dafür geſorgt hat, daß dem Tode die Signatur des Sündenfalles hinreichend aufgeprägt iſt, ſo bewendete es dabei, daß die rationaliſtiſchen Paſtoren, wenn ſie am Grabe den Mund aufthaten, den Geſtorbenen canoniſirten. Das iſt das Reſultat der rationaliſtiſchen Periode für das Begräbniß: Schweigen der Predigt zur Buße und Hoffnung an den Gräbern, ſtatt deſſen leere Sentimentalität, in widerlicher Prunkſucht ſich äußernde „Pietät“ gegen die „Ueberreſte“, falſche Rechnung auf die „Seligkeit“ Aller, und weil dies Alles eben Nichts war, in den Gemeinden Abfall von der altherkömmlichen Begräbnißgebräuchen und die Neigung, die Leichen ohne kirchliche Ceremonien bei Seite zu bringen.

Der wieder erwachte Glaube und die von demſelben getragene Theologie haben nun allerdings wie an allen Punkten, ſo auch an dieſem gegen den Rationalismus und ſeine Praxis reagirt. Wie die großen Weisſagungen des Endes und damit auch die Lehre der Schrift vom Tode nicht allein wieder Glauben gefunden, ſondern auch das theologiſche Denken in weit größerem Maaße als zur Zeit der Reformation auf ſich gezogen haben, ſo hat es auch nicht fehlen können, daß die Dürftigkeit und Haltloſigkeit derjenigen kirchlichen Praxis an den Gräbern, welche wir aus den Händen des Rationalismus überkommen haben, nicht allgemein hätte zum Bewußtſein kommen ſollen, und das Beſtreben in dieſer Richtung zu beſſern iſt ohne Frage lebendig genug. Aber wenn wir bekennen müſſen, daß die Aufgabe, uns nach der vom Rationalismus angerichteten Verwüſtung theologiſch und

kirchlich wieder zurecht zu finden, noch an keinem Punkte vollständig gelöst ist, so muß dies vom Begräbniß vorzugsweise gelten. Daß, wie gesagt, hiefür weder eine ausgebildete Kirchenlehre vom Tode und den letzten Dingen, noch eine ausgeprägte Liturgie vorlag, hat hier die Aufgabe wesentlich erschweren müssen. Denn wenn auch die neuere Theologie sich mit diesen Fragen angelegentlich beschäftigt, und, wie man mit Freuden gestehen muß, dieselben viel tiefer und von weit universelleren Gesichtspunkten aus angefaßt hat, so muß man doch anerkennen, daß es zu irgend festen Resultaten bisher nicht gekommen ist, ja, daß die neuere Theologie, eben weil sie diese Fragen allseitig anzufassen bemüht gewesen ist, sich über dasjenige, was der Reformation von diesen Dingen klar und gewiß ward, bisher zu leicht hinweggesetzt hat, darüber selbst in diesem Wenigen noch nicht wieder fest und sicher geworden, vielmehr nicht selten in römische oder doch den römischen verwandte Gedankenreihen zurückgerathen ist. Während aber so die Theologie keinen sichern Anhalt bietet, ist man dagegen auf dem Gebiete der Praxis in der Opposition gegen den Rationalismus und sein Schweigen und Nichtsthun an den Gräbern in einen großen Eifer gerathen, der schlechterdings an den Gräbern Etwas thun und sogar recht viel thun will; und da nun keine feste Lehre da ist, die Norm dafür gäbe, was zu thun und nicht zu thun ist, so treibt die Praxis viele Vornahmen heraus, über die man sich wahrlich nicht gehörige Rechenschaft gegeben hat. Man feiert Todtenfeste, man betet für das Seelenheil der Gestorbenen, man segnet die Leichen ein, ohne klares Bewußtsein Dessen, was man damit thut, ohne eine Erinnerung daran, daß gerade dies die Dinge sind, welche der Reformation so viel mehr als bedenklich waren, und ohne zu bedenken, daß die Gemeinden mit solchen ihnen hingegebenen amtlichen Vornahmen einen Ernst machen, und die Consequenzen daraus viel directer und viel mehr auf das Praktische gerichtet ziehen, als die Theologie. Dazu kommt denn noch, daß jeder Pastor in solchem Drange des Thuns nach seinem Gutdünken verfährt, und die Bunt-

ſcheckigkeit der Begräbnißformen ſo, wo möglich, noch vermehrt wird. Der jetzige Zuſtand des Begräbnißweſens, wie er durch die chriſtliche und kirchliche Reaction geworden iſt, iſt inhalt- und lebenvoller, aber, weil er der Klarheit entbehrt, zugleich gefährlicher, als der unter dem Rationalismus.

Das Geſagte zeigt, daß es auf dieſem Punkte, wie auf keinem andern des liturgiſchen Gebietes, für das Kirchenregiment Etwas zu ordnen und einzurichten giebt; aber das Geſagte zeigt auch zugleich den Weg, der eingeſchlagen, und das Maaß, welches inne gehalten werden muß bei ſolchem Ordnen. Eine ausgebildete Kirchenlehre vom Tode und den letzten Dingen kann man nicht machen. Dergleichen ſchenkt Gott ſeiner Kirche in ihrer geſchichtlichen Führung, und es ſteht zu hoffen, daß er uns in die vollere Erkenntniß jener Lehrſtücke zugleich mit der Lehre von der Kirche, zu welcher ſie gehören, in der Folge der nächſten Zeiten führen werde; aber machen läßt es ſich nicht. So wird aber auch auf die Conſtruction und Feſtſtellung einer vollſtändigen und entwickelten Begräbnißliturgie verzichtet werden müſſen. Jeder derartige Verſuch würde eines der curſirenden Theologumenen über die letzten Dinge grundleglich machen und der Kirche octroyiren müſſen, natürlich um von ihrem Lebenstriebe abgeſtoßen zu werden und dem Gerichte des Herrn zu verfallen. Vielmehr wird man hier Sitte und Praxis gewähren und daneben die Bewegung des chriſtlichen Denkens ihren Gang gehen laſſen müſſen; aber allerdings nicht auf's Gerathewohl. Wie geſagt, haben ſich in der Reformation und durch ſie im Bekenntniß einige, wenn auch wenige Sätze zur Lehre vom Tode und den letzten Dingen feſtgeſtellt, welche nicht geläugnet oder zur Seite geſchoben werden dürfen, ohne in Widerſpruch mit den Grundprincipien des lutheriſchen Bekenntniſſes zu gerathen und in jene falſchen dogmatiſchen Vorſtellungen der vorreformatoriſchen und der römiſchen Kirche zurückzuſinken, die ſich als zu ſittlichen Abwegen führend erwieſen haben. Dieſe Sätze nun wird man zunächſt wieder in ihrer ganzen Schärfe und Klarheit erfaſſen, und, was ſich in der Praxis

an den Gräbern ihnen Widerſtreitendes gebildet hat oder bilden möchte, als mißleitend wegſchneiden und nicht dulden, dagegen was ſich dieſen Grundſätzen Gemäßes oder nur nicht Widerſtreitendes gebildet hat oder bilden möchte, gewähren laſſen müſſen. Dies wird gegenüber der Mannigfaltigkeit der Praxis das einzig mögliche Expediens ſein, und außerdem den Gewinn haben, einer Seits zu verhüten, daß wir nicht unter die bereits erreichte Höhe der geſchichtlichen Entwickelung zurückſinken, anderer Seits offenen Weg zu laſſen, daß das Weitere in Lehre und Praxis ſich in geſunder Weiſe entwickele und geſtalte.

Wenn mithin einem Kirchenregimente die Aufgabe zufiele, in die Begräbnißverhältniſſe ordnend einzugreifen, ſo würde es nicht eine vollſtändige und formirte Begräbnißliturgie, ſondern lediglich directive, die Praxis normirende Canones theils prohibitiven, theils admonitoriſchen und, jedoch in ſeltneren Fällen, auch poſitiv anordnenden Inhalts zu geben haben, wie auch ſchon die alten Kirchenordnungen an dieſer Stelle zu geben ſich meiſtens begnügen.

Und da nun die Abſicht dieſer Bogen iſt, eine Aufſtellung Deſſen zu verſuchen, was gegenüber der in den lutheriſchen Kirchen Deutſchlands hinſichtlich des Begräbniſſes eingetretenen Praxis als leitende Grundſätze angenommen werden möchte; ſo werden wir uns zunächſt an die unſerer Kirche und ihrem Bekenntniſſe gewiß gewordenen dogmatiſchen Sätze zur Lehre vom Tode und den letzten Dingen kurz und ſo weit für den Zweck nöthig erinnern, und dann die hieraus ſich ergebenden Normen für das kirchenrechtliche und für das gottesdienſtlich-liturgiſche Verfahren hinſichtlich des Begräbniſſes gegenüber der geſchichtlichen Entwickelung des Begräbniſſes herausſetzen, alſo 1) die dogmatiſchen Prämiſſen geben, dann 2) von dem Verfahren der Kirche bei den Begräbniſſen, und endlich 3) von der liturgiſchen Behandlung des Begräbniſſes reden müſſen.

I. Die dogmatischen Prämissen.

Wir stellen das hier Nöthige kurz folgendermaaßen in Thesenform zusammen:

1. Der Tod ist nicht aus der ursprünglichen von Gott geschaffenen Natur her, sondern 1. Mos. 2, 17. Folge der Sünde, durch welche Gott die Sünde straft. Aber dies Moment des Todes, daß er der Sünde Sold ist und die Gerechtigkeit Gottes offenbart, ist nicht das einzige, sondern der Tod ist von Gott auch zum Heilsplan in Verhältniß gesetzt. Als die Protoplasten das ihnen 1. Mos. 2, 17 gegebene Gebot übertreten hatten, hätte Gott die auf solche Uebertretung gesetzte Drohung sofort erfüllen, und den Menschen dem Tode übergeben sollen, wie denn auch in dem Wesen der Sünde selbst liegt, daß ihre Entwickelung nur mit dem Tode schließen kann. Da aber Gott in seiner Barmherzigkeit vor der Welt den Rathschluß der Erlösung gefaßt hatte, hat er zunächst, um dem Menschen eine Gnadenfrist, um eine Zeit für die Bereitung, Herstellung, Anbietung und Annahme einer Erlösung zu lassen, den Vollzug des schließlichen Gerichts hinausgeschoben, den eigentlichen Tod suspendirt und als zweiten Tod an das Ende aller Dinge verschoben, zunächst aber nur denjenigen ersten Tod eintreten lassen, den wir täglich geschehen sehen, auch werden leiden müssen, und der in der Trennung Leibes und der Seele besteht. Es giebt also zwei Tode, zuerst jenen zweiten, der erst nach dem Endegericht eintreten, der Vollzug des schließlichen Gerichtes Gottes über die Sünde sein, aber nur diejenigen treffen wird, welche die von Gott gemachte Erlösung verachten. In diesem zweiten Tode ist nur das Moment der Strafe, er ist der absolute Sündensold, und aus ihm giebt es keine Auferstehung. Aber den ersten Tod, den wir Alle leiden müssen und der in der einstweiligen Trennung Leibes und der Seelen besteht, hat Gott aus Gnaden zwischen geschoben, um den zweiten Tod noch aufzuhalten, und es wird daher derselbe auch zu seiner Zeit nicht bloß für die Guten, sondern auch für die Bösen, also für Alle durch

die Auferſtehung zurückgethan werden. Dieſer Tod nun iſt zwar auch Strafe, es vollzieht ſich das Wort des 1. Moſ. 3, 19. über das ſündige Geſchlecht verhängten Fluches: daß der Menſch, weil er durch die Sünde Fleiſch geworden iſt und ſich zum Staube gewandt hat, auch nach ſeinem Fleiſch zu Staube werden ſoll wie alles Fleiſch. Aber in dieſem Tode liegt auch das andere Moment, daß er die Entwickelung des Todes aufhält, den Tod in zwei Acte, den vorläufigen und ſchließlichen, auseinander legt, und ſo vor dem letzteren eine Geſchichte der Erlöſung zu Stande kommen läßt; ſo daß der erſte Tod nach dieſer Seite hin weſentlich zu denjenigen göttlichen Veranſtaltungen gehört, welche dazu dienen, die durch die Sünde dem ewigen Untergang verfallene Welt auf eine Erlöſung zu ſparen. Und dies Verhältniß des Todes zur Entwickelung des Heilsraths muß ſich dann allerdings etwas anders geſtalten in der Zeit der Bereitung des Heils vor Chriſto, anders in der Zeit der Bereitung und Sammlung der Welt zum Heil nach Chriſto, und wieder anders in der Vollendung. In der Zeit vor Chriſto kann dies Verhältniß des Todes zum Heilsplan ſich zunächſt nur negativ offenbaren: er bricht die ſündliche Entwickelung der einzelnen Menſchen, indem er ihrem Leben auf Erden ein Ende macht, wenigſtens für hier ab, und hemmt dadurch die ſündliche Entwickelung in der Welt; er ſetzt die einzelnen Menſchen aus dieſer ſündlichen Welt heraus, und hemmt dadurch die ſündliche Entwickelung in den einzelnen Menſchen; er erweckt endlich dadurch, daß er ſich auf ſehr kenntliche und empfindliche Weiſe als Sold der Sünde giebt, das Schuldbewußtſein und die Sehnſucht nach einer Erlöſung in der Welt. So vor Chriſto ſowohl im Kosmos als in Israel. Dagegen kommt ſelbſt die Kunde davon, daß er einſt durch eine Auferſtehung werde zurückgenommen werden, ſelbſt auf dem Raumgebiet der Offenbarung nur erſt ſchrittweiſe, ſpät, und nicht völlig in dieſem Zeitlauf zu Tage; noch verhüllter kommt die andere Kunde, daß und wie eine aus dem nach der Auferſtehung wartenden Gericht entſtehende Erlöſung geſchehen werde, zu Tage; und vollends

die Wirklichkeit einer dieſen Tod zu Spott machenden Erlöſung und die Möglichkeit, durch dieſen Tod als durch einen Durchgang in die Auferſtehung des Lebens zu gehen, iſt noch nicht da. Nachdem aber der Sünde Sold durch den Tod auf Golgatha bezahlt, die Kraft des Todes durch den Tod zunicht gemacht, und der Durchbrecher als der Erſtling von den Todten zum Leben auferſtanden iſt, wird ſolche Erlöſung nicht bloß gewußt, ſondern auch genoſſen; und die durch Jeſum entſchlafen, haben an dieſem Tode wahrlich den Durchgang in die Auferſtehung des Lebens. In dem jetzt laufenden Zeitraum nach Chriſto verbleibt demnach dem Tode zwar ſowohl das Moment der Strafe, als auch das andere, daß er die Entwickelung der Sünde äußerlich und innerlich hemmt; und darum bleibt auch in dieſem Zeitraum der Tod ſelber, denn in dieſem Zeitraum bleibt ja auch noch die Sünde in der Welt, wenn auch als von der Erlöſung zu Ueberwindendes, und ſo lange die Sünde bleibt, bleibt auch nothwendig dieſe auf die Sünde berechnete Weltordnung und mit ihr der Tod; daher denn auch alle Gläubigen gleich den Andern dieſen erſten Tod ſterben, und dieſen Sold ihrer Adamsnatur zahlen müſſen. Aber er iſt dieſen Gläubigen nicht mehr Strafe zum Tode und nicht mehr Durchgang und erſter Schritt zum ſchließlichen Tode, ſondern vermöge des fertigen Heils haben fortan die des Heils Theilhaftigen über dem Tode nicht allein die gewiſſe Kunde der Auferſtehung, und zwar der Auferſtehung des Lebens, ſondern ſind auch der Kräfte der Auferſtehung und des zukünftigen Lebens Ebr. 6, 5. theilhaftig; und der Tod hat nunmehr auch das Moment, der Durchgang in die Auferſtehung des Lebens zu ſein. In der Vollendung endlich wird dieſer erſte Tod, der gemacht iſt, um die Welt auf die Erlöſung zu ſparen, gar nicht mehr ſein, denn es gilt da nicht mehr die Welt ferner zu ſparen, ſondern an Denen, die des Todes ſind, wird er ſich im zweiten Tod vollenden, und die ſich haben von Gericht und Tod während der Welt und ihrer Gnadenfriſt erlöſen laſſen, werden leben ohne zu ſterben. Wenn wir alſo — und dieſe Frage intereſſirt

uns hier allein — hiernach fragen, was der Tod in dieſem jetzigen Zeitlauf für die zum Heil Berufenen ſei? ſo hat er die drei Momente: daß er der Sünde Strafe ſein, die Entwickelung der Sünde hemmen, und der Durchgang in die Auferſtehung des Lebens ſein ſoll. Keines dieſer Momente wird die Betrachtung oder Behandlung des Todes Seitens der Kirche je verläugnen dürfen.

2. Das Moment des göttlichen Zorns und der göttlichen Strafe tritt uns nach der Seite des Leibes in der Verweſung des von der Seele getrennten Leibes entgegen. Und dies Moment, das ſich ſo ſichtlich und empfindlich giebt, darf weder beſeitigt noch abgeſchwächt, ſondern ſoll fortwährend zur Buße ſcharf in's Auge gefaßt und hervorgehoben werden. Auch der Lehre von der Auferſtehung darf nicht eine Wendung zur Beſeitigung dieſes Moments der Strafe gegeben werden. Es wird in neuerer Zeit aus 1. Cor. 15. und aus anderen Stellen heraus viel von einem Auferſtehungsleibe geredet, der ſich (wo? wann? und wodurch?) in dem gläubigen Menſchen bilde, durch das Abendmahl ernährt werde u. ſ. w. Aber, wie dieſe ganze Lehre jetzt noch liegt, läßt ſie noch viele Fragen offen: Liegt gar nichts Bedenkliches in dieſer Betonung einer leiblichen Wirkung des Abendmahls? wie verhält ſich dieſer Auferſtehungsleib zu dieſem meinem Fleiſch und Bein, das doch auch nicht im Staube vergehen, ſondern auferſtehen und Gott ſchauen ſoll? und wie iſt's denn mit den Böſen, die als Ungläubige keinen Auferſtehungsleib haben, aber doch unzweifelhaft auch auferſtehen? Alle dieſe Fragen werden erſt klar beantwortet ſein müſſen, ehe wir gewiß wiſſen, ob und als was es wirklich einen ſolchen Auferſtehungsleib giebt. Bis dahin iſt die andere Vorſtellung noch eben ſo berechtigt, daß es einen beſonderen Auferſtehungsleib nicht giebt, ſondern daß dieſer ſterbliche Leib, nachdem er Aſche und Staub geworden, vom Herrn erweckt und in einen geiſtlichen Leib verwandelt werden werde. Geſetzt aber, es gäbe einen Auferſtehungsleib, ſo wäre noch erſt wieder die Frage, ob denn derſelbe bei der Trennung der Seele und des Leibes,

dem Leibe in's Grab oder der Seele in's Jenſeits folge? Dieſe Frage iſt auch noch nicht ausgemacht; und weiter geſetzt, ſie müßte dahin beantwortet werden, daß derſelbe mit der Seele ziehe, ſo liegt auf der Hand, daß vollends dann mit dieſem Auferſtehungsleibe Nichts gegeben iſt, was der Verweſung des Leibes das Moment der Strafe nimmt. Wir werden alſo dieſer ganzen Theorie von einem Auferſtehungsleibe keinerlei Einfluß auf die liturgiſche Geſtaltung des Begräbniſſes zu geſtatten haben. Ueberhaupt aber liegt in der Auferſtehung an ſich gar Nichts, was der Verweſung des Leibes das Moment der Strafe nähme. Man darf nie vergeſſen, daß die Auferſtehung Allen geſchehen, und daß es nicht bloß eine Auferſtehung zum Leben, ſondern auch eine Auferſtehung zum Gericht geben wird. Die Gewißheit, daß Der, den wir begraben, auferſtehen wird, iſt alſo für ſich noch kein Troſt, kann eben ſowohl Furcht als Hoffnung wirken, und wirkt erſt tröſtlich, wenn wir das Andere hinzunehmen dürfen, daß derſelbe durch Jeſum entſchlief. Liegt aber das Moment des Troſtes und der Hoffnung nicht im Auferſtehen des Leibes an ſich, ſondern in dem Gnadenſtand der Seele, ſo bleibt für das Nächſte, was mit dem von der Seele getrennten Leibe geſchieht, nur das Moment der göttlichen Strafe übrig. Wir werden alſo mit unſerer älteren Kirche dabei zu bleiben haben, daß wir in der Verweſung des Leibes, in dieſem Werden der Aſche zu Aſche und des Staubes zum Staube zunächſt die Erfüllung des göttlichen Zornwortes 1. Moſ. 3, 19. zu ſehen, und dies Moment in der Behandlung der Beſtattung nicht zu unterdrücken haben.

3. Viele werden, um auf die Frage: worin denn das Moment der göttlichen Strafe an der von dem Leibe getrennten Seele hervortrete? zu antworten, gern zu jener anderen modernen Anſicht greifen, die ſich aus der älteren Lehre von der Pſychopannychie auf Grund von 1. Cor. 15, 20., 1. Theſſ. 4, 13. u. ſ. w. gebildet hat: daß zunächſt vor der Auferſtehung auch die Seele wie der Leib erſt den ſtrafenden Ernſt Gottes erfahre, und dieſe Zwiſchenzeit in einem

In ſich zuſammengezogen ſein ihrer Sinne und Kräfte, nicht todt, aber auch nicht lebendig, nicht ſchlafend, aber auch nicht wachend, hinbringe. Aber ſo ausgemacht es iſt, daß die Schrift nicht ſelten den Zuſtand im Tode ein Schlafen nennt, ſo iſt doch nicht allein das ganz unbeſtreitbar, daß dieſe Anſicht mit der Anſicht unſerer älteren Kirche von dem Zuſtande der Seele nach dem Tode im völligſten Widerſpruche ſteht, ſondern auch ſehr unklar, wie dieſe Anſicht ſich mit Stellen wie Luc. 23, 43 ausgleichen will, und endlich ſehr zu fragen: ob eine Vorſtellung in den ganzen göttlichen Heilsplan aufgeht, nach welcher das ganze Weiterleben der Perſönlichkeit zwiſchen dem erſten Tode und der Auferſtehung geradezu ſuspendirt erſcheint, und aus welcher mithin folgt, daß die Menſchen bis zum Gericht ſo bleiben wie ſie ſtarben, und dann plötzlich, je nachdem, im Böſen oder im Guten vollendet werden. Einſtweilen hat doch die andere Vorſtellung: daß in dieſer Zwiſchenzeit die in ihren Sünden Geſtorbenen zur Vollendung in der Sünde und zur Verdammniß, die im Herrn Geſtorbenen aber zur Vollendung in der Heiligkeit und zur Seligkeit weiter leben, eben ſo viel Anſpruch auf die Harmonie mit der Analogie des Glaubens. Wir werden daher dies Kapitel wieder zu den offenen Fragen rechnen, und lieber mit den Alten ſagen müſſen: das im Tode liegende Moment der göttlichen Strafe trete an der vom Leibe getrennten Seele darin heraus, daß der Tod der Gnadenfriſt ein Ende macht, Gericht, Vorgericht iſt. Ob der Menſch in ſeinen Sünden oder im Herrn ſtirbt, das entſcheidet über ſeine ganze Zukunft und Ewigkeit, und nach dem Tode iſt Bekehrung nicht mehr möglich, aber mit dem Tode iſt der im Glauben Geſtorbene auch von Gott angenommen — ſo halten unſere Bekenntniſſe, und ſo werden auch wir halten müſſen. Die Frage: ob unſere alten Dogmatiker nicht ein Zuviel thun, wenn ſie dieſen Satz auch auf Diejenigen anwenden, welche in dieſem Leben nicht einmal zum Heil berufen ſind, und jeden Mittelzuſtand ſchlechthin und auch für dieſe läugnen? können wir übergehen. Man möchte ſonſt die Frage bejahen. Gottes

Verheißung, daß Alle zum Heil berufen werden, zur Erkenntniß (nicht zum Glauben) der Wahrheit kommen ſollen, liegt klar und tröſtlich da. Nun aber haben viele Millionen, die da ſtarben und ſterben und ſterben werden, nie und nimmer das berufende Wort des Heils gehört. Denn die Hypotheſe von einer dreimaligen allgemeinen Berufung aller Menſchen zum Heil, Ein Mal zur Zeit Adam's, Ein Mal zur Zeit Noah's und Ein Mal da die Apoſtel in alle Welt gingen und wirklich in alle Länder kamen, iſt eine Fiction und eine Frucht der unhiſtoriſchen Anſchauung, welche nicht begriff, daß es im Gnadenrath Gottes liegt, die Welt in geſchichtlicher Allmähligkeit mit der ſucceſſiven Ausbreitung ſeiner Kirche zum Heil zu berufen. Der zu Hülfe genommene Satz aber, daß die ohne Kunde des Heils ſterbenden Neger und Chineſen durch ihr Fahren zur Verdammniß mit Recht die Sünde ihrer Väter entgölten, welche den von den Apoſteln ihnen gepredigten Glauben nicht annahmen oder nicht bewahrten, — trübt die Lehre von der praedestinatio universalis, indem ſie dieſelbe nur für die Geſammtperſönlichkeiten der Völker gelten läßt. Wenn aber viele Millionen (und die ungetauft ſterbenden Chriſtenkinder, mit denen ſich die alten Dogmatiker auch nicht zu helfen wiſſen, zählen auch hieher) verſterben, ohne je von dem Herrn und ſeinem Heil zu hören, mithin ohne die Möglichkeit des Seligwerdens, und ohne daß Gottes Gnadenverheißung ihnen gehalten wäre, ſo ſcheint zu folgen, daß ſie Dieſen noch erſt gehalten werden muß. Es hat auch durchaus kein dogmatiſches Bedenken, anzunehmen, daß es für dieſe in dieſem Leben nicht Berufenen drüben einen Zwiſchenzuſtand gebe, in welchem der Herr noch ſeine Mittel hat, auch ihnen noch ſein Heil darzutragen, auf daß auch ſie noch zum Glauben oder Nichtglauben ſich entſcheiden. Jedoch, wie geſagt, dieſe Frage kann uns hier nicht intereſſiren, da wir in Beziehung auf das kirchliche Begräbniß reden, das immer nur mit ſolchen geſchehen kann, die in dieſem Leben berufen waren. Von den in dieſem Leben Berufenen aber wird der obige Satz unſeres Bekenntniſſes ohne Frage gelten müſſen: daß es für ſie keinen

Zwiſchenzuſtand giebt, ſondern daß für ſie in dem Moment des Todes die Gnadenfriſt zu Ende geht, und die Entſcheidung über Seligkeit oder Unſeligkeit fällt, weil ja ihnen die Verheißung der Berufung zum Heil bereits in dieſem Leben gehalten iſt. Dieſen Satz feſtzuhalten, zwingt erſtens die Beugung unter eine Reihe von Schriftſtellen, welche klar ausſprechen, daß wir ſchließlich nach Demjenigen werden gerichtet werden, was wir bei Leibesleben gethan haben und geweſen ſind, und nicht nach Demjenigen, was wir etwa drüben noch werden mögen; zweitens die unſittlichen Rückfolgerungen, die ſich ſofort ergeben würden, wenn es möglich wäre, daß wir hier das Wort der Berufung verachten, Buße und Glauben verſagen, in unſeren Sünden verbleiben und uns ergehen, und dennoch nachträglich drüben uns bekehren und ſelig werden könnten; endlich der Umſtand, daß die Läugnung dieſes Satzes auch die ganze Lehre unſerer Kirche und namentlich die Lehre von der Rechtfertigung erſchüttern müßte, denn wenn wir unſerer Seligkeit nicht dadurch gewiß ſind, daß wir im Glauben ſterben, ſondern erſt durch das, was wir nachher weiter werden, ſo macht nicht die Rechtfertigung, ſondern die Heiligung ſelig. Daher werden wir allerdings feſtzuhalten haben, daß der Tod Gericht iſt und nach dem Zuſtand des Sterbenden über ſeine Seligkeit und Unſeligkeit entſcheidet, ſo daß von einer Bekehrung, von einer Aenderung der Grundrichtung des Lebens drüben bei Demjenigen nicht mehr die Rede ſein kann, der hier dem Wort der ſich anbietenden Gnade gegenüber geſtanden hat und ſeine Entſcheidung hat treffen können; und da wir nur Berufene begraben, werden wir im Begräbniß gegen dieſen Satz nicht verſtoßen dürfen.

4. Der Tod iſt Gericht, und es geſchieht in ihm ein Gericht; aber er iſt nicht das ſchließliche, das Endegericht, welches erſt nach der Auferſtehung eintritt, ſondern es findet zwiſchen dem im Tode ergehenden Gericht und dem Endegericht eine Zwiſchenzeit ſtatt, und wird jedenfalls auch zwiſchen beiden ein Unterſchied ſtatt finden. Die Bekenntniſſe laſſen

ſich auf die Beſtimmung dieſes Unterſchiedes nicht ein; wir haben alſo darüber nur Theologumenen. Die alte Dogmatik nun hebt den Unterſchied zwiſchen dem erſten Gericht im Tode und dem Endegericht eigentlich ganz auf. Sie läßt unverzüglich nach dem Tode die Scheidung der Guten und Böſen, das Gehen der Einen in den Himmel und der Anderen in die Hölle, das Sein der Frommen bei dem Herrn, die perſönliche Vollendung der Gläubigen in der Heiligkeit u. ſ. w. eintreten, ſo daß für das Endegericht kein wirkliches Urtheilen und eigentlich nichts übrig bleibt als das Moment der öffentlichen Darſtellung vor Himmel und Erde, allen Menſchen und allen Engeln, und die Zutheilung einer noch herrlicheren Seligkeit oder noch ſchwereren Verdammniß. Aber gegen dieſe, unleugbar vielen Zweifelsfragen und Schriftbedenken ausgeſetzte Anticipation des Endegerichts läßt ſich nicht bloß jene oben erwähnte Anſchauung von einem dem Schlafe ähnlichen Zwiſchenzuſtande, ſondern auch die Vorſtellung aufſtellen: daß zwar der zum Heil berufene Menſch, wenn er ſtirbt, ſein Urtheil empfängt, daß es folglich auch keine Bekehrung zum Heil wie anderer Seits auch kein Entfallen aus der Gnade drüben mehr giebt, daß vielmehr der Menſch in demjenigen Stande, des Glaubens oder der Sünden, in welchem er ſtirbt, dort angenommen wird und eingeht, daß aber mit dem Tode auch keine Vollendung weder im Böſen noch in der Heiligung plötzlich geſchieht, ſondern daß in dem Leben drüben die Gläubigen wie die Böſen ſich vollenden, Jeder von dem Punkte aus, den er ſterbend einnahm, und zu dem Ziel, dem er ſich hier durch ſeinen Glauben oder Unglauben ergab, welche Entwickelung dann eben mit dem Endegericht abſchließt, ſo daß das Endegericht allerdings das im Tode geſchehene Gericht wieder aufnimmt und beſtätigt, aber doch nicht ſammt ſeinen Folgen durch daſſelbe anticipirt wird. Indeſſen die Kirche hat bisher keine dieſer Theologumenen ſanctionirt; und die Ordnung des Begräbniſſes wird ſich demnach hüten müſſen, eine derſelben poſitiv hin zu ſtellen und maaßgebend zu machen.

5. Schon daraus, daß die Kirche nicht weiß, wie es in jenem Zwischenzuſtande zugeht, folgt, daß es nicht die Aufgabe der Kirche des Diesſeits ſein kann, auf den Heilsſtand oder die Heilsentwickelung der Geſtorbenen helfend und fördernd einwirken zu wollen und zu ſollen. An der nachträglichen Bekehrung der in ihren Sünden unbußfertig und ungläubig Geſtorbenen arbeiten zu wollen, darf ihr nach dem obigen Satze, daß deren Gnadenfriſt mit dem Tode zu Ende und ihnen kein Raum zur Buße gegeben ſein ſoll, ſchon gar nicht einfallen. Sie würde mit ſolchen Verſuchen geradezu gegen Gottes Ordnung und Willen auftreten. Sie wird daher ſich auch im Begräbniß nie die Stellung geben können, daß ſie annimmt, der Geſtorbene ſei in ſeinen Sünden geſtorben, und dann Dies und Jenes verſucht, um ihm zum Heil zu helfen. Sie wird nicht einmal von der Vorausſetzung aus, daß der Geſtorbene in ſeinen Sünden geſtorben ſei, um deſſen nachträgliche Bekehrung und Erlöſung beten dürfen, weil ſie dann Etwas wider Gottes Willen und Ordnung bäte. Dagegen iſt die fortgehende Heiligung der im Glauben Entſchlafenen vielleicht und wahrſcheinlich in Gottes Rath gelegen; aber es iſt nicht in der Kirche Hände gegeben, dieſelbe zu befördern. Es ſind ihr dafür weder Auftrag noch Mittel vom Herrn gegeben. Kein Wort der Schrift weiſt die Kirche an, für die Heiligung und Vollendung ihrer verſtorbenen gläubigen Glieder zu ſorgen; und die Kirche darf ſchlechterdings nichts thun, das ihr nicht befohlen iſt. Außerdem ſind ihr keine Mittel dazu gegeben. Sie hat, um das Heil und die Heiligung Anderer zu fördern, lediglich die Mittel des Wortes und Sacramentes empfangen. Selbſt Gnadenmittel machen kann und darf ſie nicht. Jene Mittel aber paſſen nur für die Lebendigen und nicht für die Todten. Sie kann die Verſtorbenen nicht taufen, noch ihnen predigen, auch nicht ihnen Abendmahl reichen; denn daß die Römiſchen aus dem Abendmahl ein Werk gemacht haben, das auch ohne Empfang und Genuß nützen ſoll, iſt eben der Mißbrauch dieſes Sacraments. Auch daraus, daß doch die Kirche des

Diesſeits mit den vorausgegangenen Gläubigen Eine Gemeinde und Heerde des Herrn bildet, folgt kein anderes Reſultat. So richtig nemlich dieſer Satz iſt, ſo beſteht doch immer dieſe Gemeinſchaft nur in dem gemeinſamen Verbundenſein in dem Einen Herrn, wogegen der Verkehr zwiſchen jenen vorausgegangenen Gliedern und uns, den die Einwirkung auf ihre Heiligung vorausſetzen würde, durch den Tod abgebrochen iſt. Es fehlen eben Weg und Mittel. Wollten wir endlich für das Fortſchreiten der im Glauben Geſtorbenen in der Heiligung beten, ſo thäten wir zwar nichts Freventliches, da Solches im Willen Gottes liegen mag, aber wir thäten etwas Unnützes, da wir geſehen haben, daß Dieſe durch das im Tode über ſie ergangene Gericht bereits in einen unverrücklichen Gnadenſtand geſetzt ſind, in welchem es, wenn auch noch Entwickelung, ſo doch jedenfalls nur Wachſen giebt. Wir bäten alſo um Etwas, das bereits wirklich iſt. Am meiſten möchte ſich noch für den Satz ſagen laſſen, daß wir für die Bekehrung der ohne Berufung Geſtorbenen beten, aber auch eben nur beten dürften; indeſſen intereſſirt uns dieſer Satz hier nicht, da wir nur Berufene begraben. — Das Begräbniß wird ſich demnach alles Handelns an den Todten zu deren Heil, in Gebet oder Action, vollſtändig zu enthalten haben.

6. Der Leib wird, nachdem das Zornwort, 1 Moſ. 3, 19. ſich an ihm vollzogen hat, wieder auferſtehen. Aber ſo wenig der Kirche Auftrag, Weg und Mittel gegeben ſind, auf das weitere Leben der vom Leibe getrennten Seele einzuwirken, ſo wenig ſind ihr Auftrag, Weg und Mittel gegeben, durch ihr Thun die Auferſtehung des Leibes zu fördern oder zu bewirken. Das wird Gott thun nach ſeiner Macht zu ſeiner Stunde, aber ein durch Mittel der Kirche herzurichtendes Werk iſt es nicht. Selbſt zu beten, daß Gott den Leib auferwecken möge, hat keinen rechten Grund. Denn die Auferweckung an ſich iſt, wie wir geſehen haben, gar kein ſelig Ding, ſondern Etwas, das auch den Böſen widerfährt; ein zu erbittendes und zu erwünſchendes Ding iſt es nur unter

der Vorausſetzung, daß der Menſch ſelig geſtorben iſt; aber eben darum iſt es, wenn der Menſch todt iſt, zu ſpät, um ſeine Auferſtehung zur Seligkeit zu bitten, da die Entſcheidung über letztere dann ſchon feſt ſteht. Die Kirche wird daher beim Begräbniß dabei ſtehen zu bleiben haben, daß ſie den Leib begrabe und alſo in Erfüllung dieſer Liebespflicht den Staub dem Staube wieder gebe, aber ſie wird ſich jedes Thuns und Handelns an dem zu begrabenden Leibe enthalten müſſen, das den Anſpruch machte, oder den Schein des Anſpruchs erweckte, als ob ſie mit ihren Worten oder Werken die göttliche That der Auferweckung an ihm effectuiren oder fördern wollte.

7. Das Moment des Tröſtlichen am Tode ſetzt voraus, daß der Geſtorbene im Herrn geſtorben ſei. Dieſe Vorausſetzung als vorhanden angenommen, liegt das Moment des Troſtes darin, daß der Leib, ob er gleich verweſet, doch auferſteht, wieder mit der Seele, welche dann auch ihren Zwiſchenzuſtand hinter ſich hat, vereinigt wird, daß ſolcher pneumatiſche Menſch dann durch den Tag des Zorns kommt, und nun mit dem Herrn ewig auf der neuen Erde lebt. Aber zu allen dieſen Dingen einem Menſchen zu verhelfen, iſt der Kirche nur in ſo weit gegeben, als ſie an dem Menſchen bei Zeiten ſeines Lebens mit Predigen, Bitten, Vermahnen und Spenden der Sacramente arbeiten kann und ſoll, um ihm zum Glauben und damit zum ſichern Erbrecht an jenen Dingen unſerer Hoffnung zu helfen; während, wenn der Menſch todt iſt, nach dem Obigen die Möglichkeit und Nützlichkeit eines Handelns der Kirche für dieſen Zweck aufhören. Wohl aber ſind nun alle dieſe Dinge unſerer Hoffnung wie auch das Andere, daß der Tod der Sünde Sold iſt, der Kirche zu wiſſen gegeben. Daher wird die Kirche, wenn ſie begräbt, ſich zwar des Handelns an den Todten und für die Todten zu enthalten, deſto freudiger und gewiſſer aber alle jene Dinge an den Gräbern den Lebenden zu Lehre, Buße und Troſt zu verkündigen und zu predigen haben.

8. Die Kirche weiß, daß mit dem Tode die Entſcheidung über Seligkeit oder Unſeligkeit eintritt; ſie weiß auch, daß

dies Urtheil ſich danach beſtimmt, ob Einer im Herrn, oder in ſeinen Sünden geſtorben iſt; aber wie das Urtheil Gottes bei den einzelnen Menſchen lautet, weiß ſie nur ausnahmsweiſe. Daß Einer im Glauben und folgeweiſe ſelig geſtorben iſt, mag ſie in den meiſten Fällen hoffen, aber wiſſen kann ſie es niemals mit Sicherheit, denn Gott allein ſieht den Glauben. Und ob einer in ſeinen Sünden und folglich unſelig geſtorben iſt, kann die Kirche nur in beſtimmten Fällen wiſſen. Wenn ſich Jemand wiſſentlich und willentlich und beharrlich bis an ſeinen Tod den Gnadenmitteln entzogen hat, ſo weiß die Kirche an dieſer äußerlichen nota allerdings, daß er nicht im Herrn verſtorben ſein kann, denn es giebt keine Gemeinſchaft mit dem Herrn außer durch die Gnadenmittel. Und wenn Jemand augenſcheinlich in Sünden dahin fährt, z. B. durch überlegten und bewußten Selbſtmord ſtirbt, oder in Ausübung eines Verbrechens erſchlagen wird, oder ausdrücklich bis in die Todesſtunde Buße und Glauben weigert, ſo weiß ſie allerdings auch, daß er nicht im Herrn geſtorben iſt. Daher wird die Kirche an den Gräbern nicht zu Gericht zu ſitzen, nur in jenen beſagten Fällen des Augenſcheins oder des eignen Geſtändniſſes das in den Sünden und unſelig Geſtorben ſein anzunehmen, in allen anderen Fällen von der Vorausſetzung des ſeligen Todes auszugehen, danach im Begräbniß zu verfahren, und das Gericht Gott zu überlaſſen haben.

Das ſind die wenigen dogmatiſchen Beſtimmungen, welche unſere Kirchenlehre uns an die Hand giebt, in deren Schranken aber die kirchliche Behandlung des Begräbniſſes ſich wird ſo lange halten müſſen, bis Gott ſeiner Kirche dies dunkle Gebiet etwa weiter aus ſeinem Worte zu erkennen giebt.

II. Das kirchliche Verfahren hinſichtlich des Begräbniſſes.

Warum, wen, wo, wie, wann und durch wen begräbt die Kirche? An dieſe Fragen wird der hier zu beſprechende Stoff ſich anreihen laſſen.

1. Daß die christliche Kirche sich der Leiber der Gestorbenen annimmt, hat seinen Grund in Demjenigen, was sie von dem Leibe weiß: Nicht bloß die Seele, sondern auch den Leib hat Gott geschaffen; nicht bloß für die Seele, sondern auch für den Leib ist der Herr gestorben; nicht bloß die Seele sondern auch der Leib der Gläubigen ist ein membrum Christi, ein Tempel des heiligen Geistes, und überdem ein wesentliches Werkzeug der durch den heiligen Geist geheiligten Seele; und nicht bloß die Seele, sondern auch der auferstandene Leib der Gläubigen wird ewig leben und Gott sehen. Also nicht bloß die „Pietät" der Hinterbliebenen gegen die „Ueberreste", sondern daß der todte Leib eines der Ihrigen der Kirche ein Glied ihres Leibes und Lebens war und in Betracht der Auferstehung noch ist, ist der Grund, weshalb die Kirche sich der Leiber der Gestorbenen annimmt. Darum behandelt die Kirche auch das Begräbniß nicht als Privatsache. Läge der Grund desselben lediglich in der Pietät, so würde sie es den Hinterbliebenen überlassen, ob und wie sie ihre Pietät bethätigen wollten, wie sie ihnen den Ring und die Uhr und andere liebe Andenken ihrer Gestorbenen überläßt. Aber den Leib überläßt sie ihnen nicht, weil sie alle möglichen Rechtstitel hat, denselben als ein Stück von sich selber und als ihr Eigenthum anzusehen. Vielmehr hat von je her die Kirche wesentlich sich als die ihre Glieder begrabende angesehen, das Begräbniß zu einem ihrer Werke gemacht, es geordnet, innerhalb dieser Ordnungen zwar den Hinterbliebenen Raum für die Bethätigung ihrer Pietät gelassen aber doch die Hinterbliebenen an diese ihre Begräbnißordnung gebunden; ja sie fordert von den Hinterbliebenen das dabei ihnen Zuständige als eine Pflicht, und hält sie zur Erfüllung derselben nöthigen Falls an; so wie sie anderer Seits, wenn Jemand ohne Hinterlassung Angehöriger stirbt, billig zugreifen und auch das sonst den Hinterbliebenen Zuständige auf sich nehmen sollte. Denn daß moderner Weise Vereinsamte und Verarmte nicht von Kirchen wegen und durch die christliche Liebe und Barmherzigkeit, sondern von Polizei wegen beerdigt werden,

damit der Leichnam an die Seite komme, iſt eben modern und ſchlecht.

Daß aber die chriſtliche Kirche die Leichen begräbt, beruht einfach auf den Worten 1. Moſ. 3, 19 und 1. Cor. 15, 37, 38. Weil nach Gottes Willen und Ordnung die Erde wieder zur Erde zurückkehren und als ein Saamenkorn in die Erde gepflanzt ſein ſoll, wie denn auch der Herr ſelber in die Erde gelegt iſt, tritt die Kirche in dieſe Ordnung Gottes ein, und beſtattet die Leiber zur Erde. Sie iſt dabei nicht der Meinung, daß ſie damit dieſen göttlichen Willen der Verweſung und Auferſtehung verwirkliche, was ja ſichtlich ohne ihr Zuthun doch geſchieht, ſondern ſie tritt einfach mit ihrem Thun in Gottes Ordnung ein. Daher iſt denn das zur Erde Beſtatten auch nicht eine Nothwendigkeit: vielmehr verſenken die Schiffer mit Recht ihre Leichen in's Meer, denn auch das Meer wird Offenb. 20, 13. ſeine Todten herausgeben; aber wo nicht Noth anders gebietet, iſt es Ordnung, daß man zur Erde beſtatte. So hat man denn auch ſchon in Israel die Todten begraben, weil man das Wort 1. Moſ. 3, 19. hatte. Die Heidenwelt dagegen, welche dieſe Ordnung Gottes nicht kannte, iſt in ihren ſo mannigfaltigen Proceduren mit den Leichnamen ſtets nach zwei Seiten abgewichen. Die eine Abweichung, daß man der Ordnung Gottes beſchleunigend vorgreifen und das zum Staube werden beeilen will, tritt in der Todtenverbrennung, die andere Abweichung, daß man ſich der Ordnung Gottes entgegen werfen und das zur Aſche werden möglichſt verhindern will, tritt in der Einbalſamirung der Todten am prägnanteſten heraus. Die chriſtliche Kirche konnte und kann nie auf dieſe Verfahrungsweiſen eingehen, weil weder jene Ungeduld noch dieſes Widerſtreben zu dem Beugen unter Gottes Ordnung und zu dem Eingehen in ſeine Wege paßt. Nur paganiſirende Naturwiſſenſchaftelei konnte auf den Gedanken kommen, die Todten mit Gas verbrennen zu wollen.

Demnach iſt das Begräbniß eine Frucht und Pflicht der Liebe, Barmherzigkeit und Dankbarkeit der Kirche gegen diejenigen, welche nicht bloß nach der Seele ſondern auch nach

dem Leibe ihre Glieder waren, und vermöge der Auferſtehung und des ewigen Lebens noch ſind. Aus dieſen Factoren begreifen denn auch ſämmtliche alte KOO. unſerer Kirche das Begräbniß. Wir führen aus den vielen Stellen nur Eine zum Beweiſe an: „Wir ſollen unſere Verſchiedenen und Abgeſtorbenen ehrlich und gebührlich zur Erden — beſtättigen, damit wir die Liebe, die wir gegen ihnen in ihrem Leben gehabt, vor Männiglich beweiſen, auch unſeren Glauben, den wir in Chriſtum haben, zur Urſtände von den Todten hiemit bekennen, und die Hoffnung, die wir zu des Verſchiedenenen ewigem Heil und Seligkeit tragen, bezeugen [1]."

Darin, daß das Begräbniß ein Liebeswerk der Kirche iſt, liegt denn auch die negative Beſtimmung, daß es kein ſacramentales, oder überhaupt operatives Werk derſelben iſt. Wir werden daher dieſen Satz an anderer Stelle wieder aufnehmen müſſen.

2. Iſt das Beſtatten der Todten eine Liebespflicht der Kirche, ſo wird ſie ſich in der Ausübung derſelben nach Galat. 6, 10. zu richten haben. Sie würde demnach den Leichnam eines Juden oder Heiden, der unter ſolchen Umſtänden in ihre Hände käme, daß keine Angehörigen zur Sorge für denſelben vorhanden wären, nicht liegen laſſen, ſondern zur Erde bringen; aber das eigentliche kirchliche Begräbniß auf ihren Cömeterien und mit kirchlichen Ehren und gottesdienſtlichen Gebräuchen kann ſie nur für die Leichen der Ihrigen haben. Die Beſtimmung aber, daß die Kirche auf ſolenne Weiſe nur die Ihrigen begräbt, führt in der Anwendung auf eine Reihe einzelner Fragen: wie hat ſich die Kirche hinſichtlich des Begräbniſſes a. ungetauft verſterbender Chriſtenkinder, b. fremder Confeſſionsverwandten, c. augenſcheinlich in Sünden Verſtorbener, d. Armer zu verhalten?

a. Daß es mit ungetauft verſterbenden Chriſtenkindern eine andere Sache iſt als mit getauft ſterbenden, konnte auch der alten Kirche nicht verborgen bleiben, und

[1]) Große Württemb. KO. S. 129.

Auguſtinus war es, der von den Lehren von der Erbſünde und von der Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit aus dieſen Punkt hervorhob. Daß ſie dem Fleiſche nach von Chriſteneltern ſtammen, kann ſie nicht ſelig machen, da Gottes Kinder Joh. 1, 13. nicht im Wege des phyſiſchen Erzeugungsproceſſes, ſondern nur aus Wort und Sacrament geboren werden, und dieſe Berufung hier eben mangelt. Aus dieſen Gründen ſetzte Auguſtinus die ungetauft ſterbenden Chriſtenkinder in ganz gleiche Linie mit den gar nicht berufenen Heiden, und wies die Einen wie die Andern der Erbſünde wegen in die Verdammniß.

Indeſſen drängte ſich dem Gefühle auf, daß es mit den Chriſtenkindern doch irgendwie eine andere Bewandniß haben müſſe, als mit Kindern nicht chriſtlicher Eltern, oder vielleicht richtiger, es ward den chriſtlichen Eltern ſchwer, ſich in dieſe Conſequenz zu ergeben. Wenn daher Auguſtinus ausgehend von dem Vorderſatz, daß es auch für die Zeit zwiſchen dem Tode und der Auferſtehung einen mittleren Zuſtand zwiſchen Himmel und Hölle nicht gebe[1]), im Gegenſatz gegen die Pelagianer, die ungetauft ſterbenden Chriſtenkinder ohne Umſtände in die Hölle wies, ſo ließ dagegen die mittelalterliche Kirche ſich auch in dieſem Stücke durch jenen ſubjectiven Factor auf die pelagianiſche Seite treiben. Sie hatte ja die Lehre vom Fegefeuer, und die Annahme eines mittleren Zuſtandes konnte ihr mithin an ſich kein Bedenken machen. Anderer Seits mußte es ihr aber doch ſchwer fallen, dieſe Kinder, an denen gar kein Kirchenwerk geſchehen war, ohne Weiteres unter die Chriſten, auch nur unter die in's Fegefeuer gehenden Chriſten zu verſetzen. So nahm ſie an daß es für die ungetauft ſterbenden Chriſtenkinder jenſeits einen ganz beſonderen, eben ſo ſehr von der Hölle als von dem Fegefeuer, und vollends von dem Himmel verſchiedenen Ort gebe, und begrub demgemäß dieſe Kinder auch auf einem beſonders für ſie beſtimmten Platze der Kirchhöfe.

[1]) Vgl. die Stellen De peccator. merit. I., 28. De civit. Dei XIII., 8. Hypognost. V., 7.

In der Reformation, die ſo viele ſubjective Momente mit ſo großer Energie hervorhob, brach auch das Gefühl, daß Chriſtenkinder nicht nach Auguſtinus in eine Kategorie mit den Ungläubigen und Verdammten geſtellt werden könnten, mächtig durch. „So ſollen wir auch an ihrer Seligkeit mit nichten zweifeln, und derwegen die harten Sprüche und Meinung Auguſtini und Anderer fahren laſſen, die dieſe Frage nicht beſcheidentlich handeln, und ſolchen ungetauften Kindern die Seligkeit gänzlich abſchneiden“ [1]). Selbſt der von der mittelalterlichen Kirche eingeſchlagene Mittelweg erſchien lange nicht milde genug. Johann Gerhard nennt [2]) ihre Anſchauung ein sanguinarium et Rhadamantaeum decretum.

Aber ſchwieriger war es, dieſer günſtigeren und milderen Anſchauung von dem Zuſtande dieſer Kinder eine irgend haltbare dogmatiſche Baſis zu geben. Die Möglichkeit, den Weg der mittelalterlichen Kirche weiter zu verfolgen, und für dieſe nicht berufenen Kinder einen Mittelzuſtand anzunehmen, in welchem für ſie noch eine nachträgliche Erfüllung der Verheißung 1. Tim. 2, 4. möglich wäre, hatte unſere Kirche ſich damit genommen, daß ſie, um der verderblichen Lehre vom Fegefeuer die Wurzel abzuſchneiden, den Satz des Auguſtinus wieder aufnahm, der den Seelen auch zwiſchen Tod und Auferſtehung nur den Himmel oder die Hölle ließ. Dann aber mußte ſie auch entweder dem Auguſtinus in die Conſequenz folgen, daß die ungetauft ſterbenden Chriſtenkinder als des Heils nicht in dem gottgeordneten Wege theilhaftig geworden zur Hölle und Verdammniß gingen, oder ſie mußte ſich ein Herz faſſen und geradezu die Seligkeit dieſer Kinder ausſprechen. Aber worauf war dieſe zu ſtützen?

Zwingli, raſch in allen Dingen und völlig ohne Verſtändniß dafür, daß Gott in den Gnadenmitteln einen Weg der Seligkeit geordnet hat, zerhieb bekanntlich den Knoten, und leitete die Seligkeit dieſer Kinder ohne Umſchweif davon her, daß dieſelben ja von chriſtlichen Eltern geboren ſeien,

[1]) Meckl. KO. v. J. 1602. Fol. 219.

[2]) LL. theol. XVII., 149.

indem er ſich auf 1. Cor. 7, 14. berief. In dieſe Anſicht konnte die lutheriſche Kirche nicht eintreten. Sie hob ja die Lehre von der Erbſünde, den ordo salutis, und die Nothwendigkeit der Heilsmittel vollſtändig auf; und es lag klar zu Tage, daß das Zugeſtändniß dieſes Einen Satzes und die Entwickelung ſeiner Conſequenzen den ganzen Beſtand der Kirche viel gründlicher ſubvertiren mußte, als ſelbſt der anabaptiſtiſche Irrthum. Sehr ernſt und entſchieden erklärt ſich daher die ganze lutheriſche Kirche, z. B. Chemnitz [1]), gegen dieſen Satz und die in demſelben gebotene Aushülfe. Aber um ſo größer war nun die dogmatiſche Verlegenheit.

Luther ſelbſt hat in einem kleinen Schriftchen „Troſt für fromme, gottſelige Frauen, denen es unrichtig in Kindesnöthen gegangen iſt [2]),“ das Problem anzufaſſen verſucht. Er faßt es aber auch nur von der ſubjectiven Seite, von Seiten der Tröſtung der bekümmerten Eltern an. Er wagt nicht, die Seligkeit ſolcher Kinder direct auszuſprechen; er giebt zu, daß wir nicht begreifen, wie es mit der Seligkeit dieſer Kinder zugehen ſolle; er läßt die Taufe als das medium ordinarium regenerationis ſtehen, aber er tröſtet ſich, daß Gott ſich doch an ſeine Sacramente nicht alſo verbunden habe, „daß er nicht ohne dieſelben auch auf andere Weiſe, uns unbekannt, die ungetauften Kindlein könne ſelig machen“; habe er doch auch zur Zeit des Geſetzes „Viele ohne Geſetz ſelig gemacht“, und ſeien doch die im alten Bunde ohne Beſchneidung geſtorbenen Kinder ohne Zweifel ſelig geworden; „alſo halte und hoffe ich, daß der gütige barmherzige Gott etwas Gutes denke auch über dieſe Kindlein, ſo ohne ihre Schuld und ohne Verachtung ſeines öffentlichen Befehls die Taufe nicht erlangen; doch daß er um der Welt Bosheit willen nicht will noch hat gewollt, daß Solches öffentlich hat ſollen geprediget oder geglaubt werden, auf daß nicht Alles, ſo er ordnet und gebeut, von ihr verachtet würde“; und ſo ſtellt er zuletzt Alles auf das Gebet, das ja, wenn es ernſtlich iſt, das Unmögliche

[1]) LL. theol. III., 147.
[2]) Walch. Ausg. X., 866.

möglich machen könne: die christlichen Eltern sollen nur ernstlich für ihr Kind beten, und dann verhoffen, daß Gott es auf ihren Glauben annehmen werde, wie er ja den Jüngling von Nain vom Tode und die Tochter des cananäischen Weibes vom Teufel erlöst habe um des Glaubens ihrer Mütter willen; und solche Kinder, bei welchen also gebetet worden, solle man dann nicht dahin verdammen wie die anderen, bei welchen nicht gebetet worden. — Diese Schrift Luther's hat demnächst Bugenhagen in ähnlicher Tendenz überarbeitet. Endlich hat Johann Gerhard [1]) die Seligkeit dieser Kinder ohne Umschweif ausgesprochen und auf folgende Gründe gestützt: 1. weil nicht der Mangel, sondern die Verachtung der Sacramente zur Verdammniß führt; 2. weil Gott 1. Mos. 17, 7. verheißen hat, auch unseres Saamens Gott sein zu wollen; 3. weil er Joh. 6, 37. annehmen will, der zu ihm kommt; 4. weil er Matth. 15, 14. gütig ist; 5. weil das Verdienst des auch ein Kind gewordenen Christus universale ist; 6. weil er die Kleinen Marc. 10, 14. zu sich kommen heißt; 7. wegen des Gebets der Eltern; 8. wegen des Beispiels der vor der Beschneidung gestorbenen israelitischen Kinder; 9. wegen der Allmacht Gottes, die ja nicht an die für uns eingerichteten Gnadenmittel gebunden sei, sondern andere Mittel haben könne, um in diesen Kindern den Glauben anzuzünden.

Indessen, daß in diesen Argumentationen Vieles unsicher und Manches sogar bedenklich sei, blieb schon zur Zeit der Reformation nicht unerkannt; die Sache kam nicht zur Klarheit, und es entwickelte sich eine zwiespältige Praxis.

Eine Reihe alter KOO. schließt sich den obigen Ausführungen Luther's und Bugenhagen's zu der Folge an, daß sie die Seligkeit solcher Kinder ohne Weiteres annehmen, und dieselben „ohne alles Bedenken" nicht allein neben anderen Christen, sondern auch mit allen kirchlichen Ceremonien begraben lassen. So die Churfächsischen Generalartikel [2]): „Dieweil auch große Ungleichheit mit Begräbniß derer

[1]) A. a. O.
[2]) S. 52.

ungetauften Kinder, oder ſo in Mutterleib gelebt, aber todt auf die Welt kommen, gehalten, daß etliche Pfarrer dieſelbigen nicht mit denen Schülern, wie die getauften Kinder, zum Begräbniß geleiten, Etliche auch nicht an dieſen Ort begraben wollen, da andere Chriſten begraben ſein, dadurch den chriſtlichen Eltern nicht allein groß Betrübniß gemacht, ſondern oftmals die Mütter als das ſchwächſte Werkzeug in große Anfechtung gerathen; und aber derer Chriſten Seligkeit nicht alſo an die heilige Taufe gebunden, wenn die chriſtlichen Mütter an den Kindern Nichts verſäumt, noch an derſelben unzeitigem Tod ſchuldig, ſie aber durch das Gebet dem Allmächtigen vermöge ſeiner Verheißung befohlen, da er ſagt: „ich bin dein Gott und deines Saamens nach dir", daß ſie darum verdammt ſein ſollten, wie denn ohne Zweifel viele Kindlein im alten Teſtament vor dem achten Tage geſtorben, die nicht beſchnitten und gleichwohl unzweifelhaft ſelig worden; der Urſach denn auch an ſolcher Kinder Seligkeit, die alſo durch das gläubige Gebet Gott befohlen, nicht zu zweifeln; ſo ſollen hinführo die Pfarrer und Kirchendiener ſolche Kinder nicht weniger als die anderen mit chriſtlichen Ceremonien nach jedes Orts Gebrauch zum Begräbniß begleiten, und bei anderen Chriſten zur Erde beſtätigen." Eben ſo die Mecklenburgiſche (ſ. oben), die Hoyaſche Kirchenordnung und andere.

Aber dieſe KOO. ſelbſt ſind ihrer Sache ſichtlich nicht ganz gewiß. Die Mecklenburgiſche KO. begnügt ſich zwar nicht, ſich auf jenes Schriftchen Luther's zu beziehen, ſondern giebt daſſelbe wörtlich; aber die ſtärkeren Stellen in demſelben ſind ihr mit Recht ſelbſt bedenklich, und ſie läßt in ihrem Abdruck die oben wörtlich angeführten Stellen aus. Auch ſind dieſe KOO. in der Praxis mit ihrer Anſicht keineswegs durchgedrungen. In Mecklenburg werden trotz jenes ausdrücklichen Gebots der KO. bis auf den heutigen Tag die ungetauft ſterbenden Kinder zwar neben den anderen Chriſten, aber niemals mit kirchlichen Ceremonien begraben. Es erfolgte aber außerdem auch directer Widerſpruch. Chemnitz [1]) wagt

[1]) A. a. O.

nicht die Verdammniß, aber auch nicht die Seligkeit der ungetauft sterbenden Christenkinder auf Grund jener Argumente auszusprechen; vielmehr ist seine ganze auf Joh. 3, 5. und Tit. 3, 5. gestützte und auf Augustinus sich beziehende Deduction wesentlich gegen Luther's Argumente mit gerichtet; und nicht wegen der Seligkeit dieser Kinder, sondern nur wegen Tröstung der Eltern verweist er auf Luther's und Bugenhagen's Schriften. So weisen denn viele KOO. die Sache als zweifelhaft von der Hand, und gebieten, diese Kinder zwar neben anderen Christen, aber ohne kirchliche Ceremonien zu begraben.

Späterhin ist die Frage, wenn überhaupt, nur von der Tendenz oder von der Sentimentalität verhandelt, welche beide nicht taugen, solche Dinge in's Reine zu bringen; und die Sache liegt daher jetzt wie damals.

Die Ansicht Augustin's wieder aufzunehmen, wird sich Niemand jetzt entschließen; um so weniger, da die fictive Ansicht der alten Dogmatiker, daß die Menschheit wirklich zu dreien Malen allgemein berufen sei, allgemein aufgegeben und der geschichtlichen Anschauung von der Berufung als einer successiven gewichen ist, wodurch man nothwendig auf die Annahme getrieben wird, daß für hier nicht Berufene dort noch eine Berufung möglich sein müsse. Auf der anderen Seite sind die Argumente für die entgegengesetzte Ansicht, welche zwischen diesen Kindern und getauften gläubigen Christen gar keinen Unterschied macht, sondern ihnen die Seligkeit zuspricht, doch so schwach, daß sie keine Ueberzeugung gewähren. Folgen wir der obigen Zusammenstellung dieser Argumente bei Gerhard, so beweist sein erstes Argument zu Viel, denn es würde daraus folgen, daß auch alle unberufene Heiden ohne Weiteres selig würden; der Satz, daß nicht Mangel, sondern nur Verachtung des Sacraments zur Verdammniß führt, läßt sich nur auf die Berufenen, aber nicht auf die Unberufenen anwenden. Das zweite, dritte, vierte und fünfte Argument hat schon Chemnitz [1])

[1]) A. a. O.

mit der einfachen Bemerkung widerlegt: „pertinet quidem promissio gratiae et regni coelorum non tantum ad parentes verum etiam ad liberos eorum. Genes. 17, 7. Actor. 2, 39. Sed promissio non prodest, nisi fiat applicatio. Gegen das ſechſte Argument iſt zu erinnern, daß allerdings der Herr die Kindlein ſich zugeführt haben will, daß er aber auch geordnete Mittel und Wege dafür gemacht hat; und um den Mangel dieſes medium ordinarium handelt es ſich hier eben. Wenn das ſiebente Argument die Seligkeit der Kinder auf das Fürgebet der Eltern mit Uebergehung der δόσις und λῆψις der Gnadenmittel baſirt, ſo iſt doch wohl zu beachten, daß der Satz, wir könnten durch unſer Gebet und ſtellvertretenden Glauben Jemandem mit Suspenſion des gewöhnlichen ordo salutis zur Seligkeit verhelfen, uns nicht den Gefallen thun würde, bei den ungetauft ſterbenden Chriſtenkindern ſtehen zu bleiben. Und das achte Argument endlich, die Bezugnahme auf die israelitiſchen Kinder, iſt völlig unzuläſſig, und nur erklärlich aus dem damals herrſchenden, eben aus Mangel an Einſicht in die Heilsgeſchichte herrührenden Durcheinanderwerfen Deſſen, was der altteſtamentlichen, und Deſſen, was der neuteſtamentlichen Oeconomie angehört.

Zutreffend dagegen iſt das letzte Argument, welches auf die Allmacht und Güte Gottes provocirt, welche ja ihre Gnadenverheißung an dieſen ohne ihre Schuld der Theilnahme am Heil beraubten Kinder nicht dahin fallen laſſen und verſäumen werde, und doch nimmer ſo an die für uns gemachten Gnadenmittel und Gnadenordnung gebunden ſein könne, daß ſie nicht ihrem Gnadenwillen an dieſen Kindern durch andere Mittel Raum zu ſchaffen vermögen ſollte. Damit ſind wir unſererſeits vollkommen einverſtanden: es bleibt dann der ordentliche ordo salutis gewahrt, und wird doch Raum für die Löſung des geſtellten Problems. Aber dann muß man auch einſehen, daß man damit dieſe Kinder und gleicherweiſe die unberufenen Heiden in eine ganz andere Ordnung hineinſtellt, als welche wir einnehmen, und daß man ſich dann auch ihre Zukunft nicht wie die unſrige denken kann. Man wird

dann eben zugeben müſſen, daß der Tod für ſie nicht Gericht ſein kann wie für uns Berufene, weil für ſie nicht wie für uns das Leben Gnadenfriſt war; daß es ſich bei ihrem Sterben nicht wie bei dem unſeren um das Gehen entweder in die Seligkeit oder in die Verdammniß handelt; kurz daß es für ſie, aber nicht für uns hier Berufene, dort allerdings einen Mittelzuſtand giebt, in welchem die göttliche Güte und Allmacht an ihnen, die weder verdammt noch ſelig geſtorben ſind, ihre Gnadenverheißung nachträglich erfüllt und ſie in uns unerkannten Wegen zum Heil beruft.

Aber dieſe Anſicht iſt, obgleich dem Bekenntniß unſerer Kirche nicht widerſprechend, doch nicht zur Kirchenlehre entwickelt. Wir werden daher dem oben entwickelten Grundſatz gemäß dem ſchwebenden Stande der Frage nicht durch Anordnungen wegen des Begräbniſſes dieſer Kinder präjudiciren, weder dem Auguſtinus und der römiſchen Praxis, noch jenen obigen lutheriſchen Kirchenordnungen folgen dürfen, ſondern am beſten thun, uns praktiſch der Pommerſchen Agende anzuſchließen, welche ſichtlich den Stand der Sache wie wir auffaßt und daher verordnet [1]: „Die todtgebornen ungetauften Kinder der Chriſten ſoll man ſtillſchweigends auf den Kirchhof ohne Geſang und Geläute begraben. Denn was nicht zur Taufe und zur Kirche kommt, wird nicht mit öffentlichen Ceremonien begraben; jedoch ſo es dem Herrn Chriſto heimlich im Glauben zugebracht iſt, verdammen wir es nicht, ſondern wie es Gott heimlich mit dem heiligen Geiſt getauft hat, alſo befehlen wir es der Gütigkeit Gottes in Chriſto.“

Dabei ſtehen zu bleiben und auf ſolches Maaß ernſtlich zu halten, wird auch aus einer anderen Rückſicht anräthlich ſein. Bis dieſen Augenblick hat man noch auf das kirchliche Begräbniß dieſer Kinder nicht ſonderlich reflectirt, weil das kirchliche Begräbniß überhaupt erſt daran iſt, ſich aus dem Verfall und der Verachtung zu erholen, in welche der Ratio-

[1] Fol. 101.

nalismus es gebracht hatte. Aber wenn wir die Richtung, welche das Denken über Tod und Begräbniß und Seligkeit in den christlich angeregten, aber nicht klaren Massen eben jetzt nimmt, richtig verstehen, so wird die Zeit nicht fern sein, wo man für solche Kinder das kirchliche Begräbniß in den vollsten Formen mit großem Eifer begehren wird, in der Meinung, daß solch Begräbniß für die Seligkeit solcher Kinder Etwas thun und wirken müsse; und dieser Tendenz dürfte doch zu widerstehen sein.

b. Wegen des Begräbnisses fremder Confessions-Verwandten auf die alten KOO. zurückzugehen, welche natürlich weder Papisten noch Sacramentirer auf unseren Kirchhöfen haben und ihnen noch weniger kirchliche Ehren erweisen wollen, nützt nicht. Die rechtlichen Verhältnisse sind seit dem Osnabrücker Frieden, und die Anschauungen sind trotz der Wiedererwachung des confessionellen Bewußtseins doch eben auch andere geworden. Aber man sollte in dieser Richtung auch niemals mehr begehren, als daß eine Confession Leichen aus einer andern Confession auch in Nothfällen auf ihren Kirchhof aufnimmt und sie stille neben den Ihrigen begraben läßt. Es ist schon ein zu Viel, wenn begehrt wird, daß Katholiken auf ihren Kirchhöfen Leichen von Lutheranern durch lutherische Geistliche bestatten lassen sollen. Es kann den Katholiken nur verwunden, wenn sich an seinen geweihten Orten ein von ihm für häretisch gehaltener Cultus breit macht. Aber darum kann es gleicherweise auch den Lutheraner nur verwunden, wenn auf seinem Friedhofe, wo alle seine Väter und Brüder nach seinem Glauben selig schlafen, der katholische Priester erst mit Weihwasser zu reinigen und zu weihen anfängt. Vollends aber ist es zu Viel, wenn begehrt wird, daß lutherische Geistliche bei der Bestattung katholischer Leichen fungiren sollen, und umgekehrt. Es ist das eben leeres Gepränge; der Lutheraner giebt auf die katholischen Ceremonien Nichts, weil er sie für wirkungslos achtet; und der Katholik giebt auf die lutherischen Ceremonien Nichts, weil darin das Werk des Priesters fehlt; und beiderlei Geist-

lichen wird zugemuthet, Glieder einer von ihnen für falsch gehaltenen Kirche als im wahren Glauben verstorben zu behandeln. Katholische Geistliche werden sich daher auch nicht leicht dazu hergeben; und lutherische Geistliche, die nicht entweder in Demonstration machen oder ihr Amt als Handwerk treiben, werden es auch nicht thun. Das Uebermaß endlich ist, wenn der omnipotente büreaukratische Staat gemeinschaftliche Kirchhöfe angelegt hat, auf denen heute Katholiken und morgen Lutheraner ihre Leichen mit ihren Ceremonien begraben. Von allem solchen zu Viel sollte man abstehen, und statt es mit Gewalt zu fördern, es lieber mit Gewalt wehren und hindern, da es stets nur die Gemüther verwundet, verhaltenen Groll und zu seiner Zeit offenen Hader gebiert. Was Gott zusammengefügt hat, soll man nicht scheiden; aber was Gott hat auseinandergehen lassen, soll man auch nicht zusammenleimen wollen.

Ob ein Lutheraner einen Katholiken zur Gruft geleiten will, ist billig seinem Gewissen zu überlassen. Wenn er es aber thut, so thue er es aus Liebe ehrlich. Wenn demonstrationshalber ein lutherischer Hofprediger mit dem Judenrabbiner hinter der Leiche des katholischen Bischofs herfährt, damit es in die Zeitung komme, so fehlt dafür der Name.

c. Aber die Kirche hat nicht bloß außer sich Fremde, sondern stets auch in sich Solche, die nicht ihre rechten und wahren Glieder sind. Wenn daher die Kirche nur die Ihrigen mit christlichen und kirchlichen Ceremonien auf ihren Kirchhöfen begräbt, so wird sie solche falsche und faule Glieder nicht oder wenigstens nicht in dieser Weise zu begraben haben, wenn anders dieselben als solche offenbar werden. Denn hier greift nun ein, was wir oben unter I. 8. bemerkt haben. Die Kirche ist nicht Herzenskündigerin noch Richterin, und muß alle in sie hinein getaufte als echte und wahre Glieder ihres Leibes nehmen und als solche mit kirchlichen Ehren begraben, so lange sie ihr nicht als das Gegentheil offenbar werden. Vereinzelte Verirrungen aber im Glauben oder Leben machen noch Niemanden als falsches

Glied der Kirche offenbar; und selbst schwere und schwerste Vergehungen und Verbrechen machen Niemanden als solches offenbar, wenn er vor dem Sterben noch in der eilften Stunde Buße und Glauben zu erkennen giebt. Durch solche Reue kann er in dieser Gnadenfrist immer noch zu Gnaden angenommen werden; und wenn er sich daher vor seinem Sterben also erklärt, hat die Kirche ihn für ihr rechtes Glied zu achten und als solches zu begraben; hat sich auch nicht viel darum zu kümmern, ob er's etwa auch lüge, sondern seinen Worten zu trauen, und das Gericht Gott anheim zu stellen, da sie seine Gesinnung doch nicht ergründen kann. Vielmehr braucht sie nothwendig, um ihrer Glieder eines als ein falsches zu erkennen, äußere und den menschlichen Sinnen offene Kennzeichen; und diese Kennzeichen sind denn keine anderen, als einer Seits Verachtung und Vermeidung der Gnadenmittel, der Predigt und des Sacramentes, und anderer Seits gründliches Versunkensein in Verirrungen des Glaubens und Verfehlungen des Lebens, absichtlich und bewußt ungeachtet der seelsorgerlichen Vermahnung ohne Buße bis zum Tode fortgesetzt, und endlich, wenn ein Mensch mitten in sündlichem oder verbrecherischem Thun dahin fährt, so daß die Art des Todes die Buße ausschließt. Denn die Gnadenmittel sind die von Gott geordneten media salutis, und wer sie nicht aus Noth, sondern aus Verachtung gemieden hat, kann nicht ein Glied Christi und folglich auch nicht ein Glied seiner Kirche sein. Eben so wenig, wer an widerchristlicher Unwahrheit und den Heilsgrund verkehrendem Irrglauben Belehrung ungeachtet fest hält und dieselben hartnäckig behauptet bis ans Ende, oder in offenem Lasterleben Vermahnung ungeachtet bußelos verharrt. Und eben so wenig, wer im Raub oder Mord oder Selbstmord endet, so daß auch keine Zwischenzeit für mögliche Buße gegeben erscheint. Diese Fälle aber können sich in der Wirklichkeit sehr verschieden gestalten, und in Berücksichtigung dieser Verschiedenheiten hat sich die betreffende Praxis unserer alten Kirche gestaltet. Wenn wir von den Abweichungen

abſehen, welche die alten KOO. in untergeordneten Einzelheiten darbieten, ſo kennen dieſelben, außer dem den rechten oder als rechte zu nehmenden Gliedern der Kirche zukommenden Begräbniſſe auf dem Kirchhofe mit allen kirchlichen Ehren und chriſtlichen Ceremonien, für die unrechten oder verdächtigen Kirchgenoſſen vier Arten des Begräbniſſes: das Eſelsbegräbniß, außerhalb des Kirchhofes, innerhalb des Kirchhofes an einem beſonderen Ort, und neben den anderen Chriſten aber, wie auch die vorigen alle, ſtill ohne alle kirchlichen Ceremonien.

Das Eſelsbegräbniß ward, wie auch das unter dem Galgen Begrabenwerden oder das Nichtbegraben ſondern in Ketten aufgehängt werden und dergleichen, von den ſtaatlichen Gerichten über ſchwere Verbrecher durch Urtheilſpruch als bürgerliche Strafe verhängt und geht uns alſo hier nicht weiter an. Die anderen drei vom ordentlichen Begräbniſſe abweichenden Arten des Begräbniſſes gingen dagegen von der Kirche aus. Und zwar das erſtere, das Begräbniß außerhalb des Kirchhofes, im Sinne der Kirchenſtrafe. Es traf die durch Urtel und Recht der Conſiſtorialgerichte Excommunicirten, wenn ſie ohne Buße und Reconciliation mit der Kirche verſtarben. Wenn Jemand, der durch Urtheil der Kirchengerichte mit der Excommunication belegt iſt, in tödtliche Krankheit fällt, ſoll ſein Paſtor ſich zu ihm begeben, und ihn zur Reue und Buße ermahnen. Erklärt er ſich reuig und begehrt der Ausſöhnung mit der Kirche, der Abſolution und des heiligen Sacraments, ſo ſoll ihn der Paſtor ſofort abſolviren, communiciren und, falls er ſtirbt, ehrlich wie alle anderen Chriſten begraben. Weigert er aber die Buße, ſo daß ihm Abſolution und Communion verſagt werden müſſen, und ſtirbt in dieſem Zuſtande, ſo ſoll er nicht allein ohne chriſtliche Ceremonien und ohne Gefolge der Gemeinde, ſondern auch außerhalb des Kirchhofs, „in das Feld an beſondere Oerter“, höchſtens an die äußere Seite der Kirchhofsmauer begraben werden. In dieſe Klaſſe gehören auch Diejenigen, welche im Moment verbrecheriſcher That, des Mordes, des Raubes, ohne Zwiſchentreten einer Bußfriſt und Buße

zu Tode kommen. Nicht minder ſoll ſo mit denjenigen Selbſtmördern verfahren werden, welche nicht etwa in Schwermuth, ſondern augenſcheinlich bewußter und bedachter Weiſe Hand an ſich gelegt haben. Das Begräbniß innerhalb des Kirchhofs an einem abgeſonderten Orte gehört dagegen für Solche, die nicht durch kirchlichen Spruch excommunicirt ſind, aber in groben Verirrungen des Lebens oder Glaubens oder in Verachtung der Gnadenmittel dahin leben und dahin ſterben. Wenn Jemand die Grundwahrheit der chriſtlichen Kirche verläugnende Irrthümer kund giebt und verbreitet, oder wenn Jemand in groben Sünden und Laſtern als Ehebruch, Concubinat, Trunkfälligkeit, ſchändlichem Gewerbe und dergleichen dahin lebt, oder wenn Jemand Jahrelang ſich von Predigt und Abendmahl zurückzieht, ſo ſoll ihr Paſtor Solche zur Buße und Aenderung ihres Verhaltens ermahnen. Falls ſie auf ſolche Vermahnung nicht ihr Verhalten ändern und darüber tödtlich erkranken, ſoll ihr Paſtor ſich auf's Neue zu ihnen begeben, und ſie zur Reue und Buße vermahnen. Wenn ſie dann ſich reuig erklären und des heiligen Sacraments begehren, ſoll der Paſtor ſie abſolviren, communiciren und, falls ſie ſterben, ehrlich wie alle Chriſten begraben. Wenn ſie aber bis in den Tod die Buße verweigern und das Sacrament verachten, daß ihnen Abſolution und Communion verſagt werden muß, ſo ſollen ſie als Solche, die ſich ſelbſt excommunicirt haben, geſchätzt und, wenn ſie ſterben, zwar auf den Kirchhof, aber an einen beſonderen Ort deſſelben und ohne alle chriſtliche Ceremonien und ohne jegliche Betheiligung der Kirche, die ſie ja verachtet haben, begraben werden. Solche Selbſtmörder endlich, die erweislich in unzurechnungsfähigem Zuſtande Hand an ſich gelegt haben, ſollen zwar auf dem Kirchhofe und auch unter den anderen Chriſten, aber, da hier immer kein Grund zur Dankſagung vorliegt, vielmehr immer Etwas bleibt, was dem Gericht Gottes überlaſſen werden muß, doch ganz in der Stille und ohne alle kirchlichen Ceremonien begraben werden. Die beiden letzteren Arten des Begräbniſſes erſcheinen mithin nicht ſowohl als Kirchenſtrafen ſondern vielmehr als Selbſtfolgen.

In dies Alles hat nun die neuere Gesetzgebung und Praxis manches Loch gemacht. Der bureaukratische Staat vermochte natürlich in den Kirchhöfen nichts Anderes zu erblicken, als die Orte, wohin die menschlichen Leichname über Seite gebracht werden; und seitdem leidet die Polizei die Begräbnisse außerhalb des Kirchhofes nicht mehr. Von der anderen Seite her ist (s. unten) das Merkwürdige geschehen, daß der Rationalismus zu der Anschauung geführt hat, als sei das stille Begräbniß ohne kirchliche Ceremonien „feierlicher"; und es ist so dies stille Begräbniß ohne kirchliche Formen, welches in der ganzen älteren Kirche den Sinn der Strafe hatte, zu einem Vorrecht der Gebildeten und zum Privilegium mancher Stände geworden. Natürlich aber ist dadurch die Bedeutung desselben als kirchlicher Censur, als Zeichen der mangelnden Gemeinschaft mit der Kirche abgeschwächt. Selbstverständlich hat die Sentimentalität, die das ganze Strafrecht um Princip und sittlichen Ernst gebracht hat, auch hier influirt. Endlich mußte sich die Entnervung aller christlich sittlichen Factoren, die der Rationalismus über die Kirche brachte, an diesem Punkte besonders rächen: wenn man lehrte, daß man in allen Religionen selig werden könne, durfte man es auch nicht übel nehmen, wenn die Leute Predigt und Abendmahl verachteten; vom Standpunkte Nathan's des Weisen aus hat man kein sittliches Verwerfungsurtheil über hartnäckige Sectirerei; wenn man lehrte, daß die Sünde Nichts als eine Kinderkrankheit sei, konnte man beharrliche Sünder weder excommuniciren, noch rügen; und wenn der Tod doch Alle zu schönen Engeln machte, so war ja vollends zu einem ernst sittlichen Verfahren mit und auf den Kirchhöfen gar keine Veranlassung. So ist es denn dahin gekommen, daß man kaum noch bei offenbaren eigentlichen Selbstmördern, bei mitten in verbrecherischer That Umgekommenen und ähnlichen greulichen Exempeln sich so weit ermannt, wenigstens nicht mit allen Glocken drein zu läuten. An das Uebrige wird nicht mehr gedacht.

Aber bleiben kann es denn doch so nicht, wenn die Kirche mehr als den Namen haben will, daß sie wieder zum Leben

gekommen sei. Das ist das Geringste, daß die Pastoren, wenn sie zum Begräbniß solcher Leute gefordert werden, die sich in ihrem Leben nicht um den Herrn und seine Kirche gekümmert, vielmehr dieselben nach Kräften mit Worten und Werken verunehrt haben, in große Verlegenheit kommen, was sie an solchen Gräbern sagen sollen. Mehr liegt an dem Scandal, daß offenbare Verächter Gottes und Uebelthäter an seinen Geboten ihr ganzes Leben lang sein Wort und seine Kirche gar nicht oder mit Haß ansehen, und dann, wenn sie gestorben sind, dieselbe in Bewegung setzen, als wären sie von ihren treusten Gliedern. Fürwahr, fromme und selbst nur ehrliche Gemüther müssen betrübt und irre werden an einer Kirche, die so wenig Ernst und Wahrheit beweist und sich zu solchem Heuchelwerk hergiebt. Und das Meiste liegt an dem sittlich abstumpfenden Einfluß, den solch lares Verfahren der Kirche täglich auf das ohnehin so tief gesunkene Volk der Christenheit üben muß. Man kann sich ja aus solchem Thun der Kirche nichts Anderes herausnehmen, als entweder daß es zur Seligkeit nicht groß darauf ankommen müsse, wie man im Leben sei und denke und wandle, oder daß gar ein kirchliches Begräbniß zum Schlusse auch ein ganzes Leben ohne und wider Gottes Wort wieder gut mache. Wer Ohren hat zu hören, wird bemerken, daß man fleißig daran ist, sich beide Lehren zu abstrahiren.

Gleichwohl würde es nicht wohlgethan sein, wenn man die alte Strenge plötzlich und ohne Weiteres wieder aufnehmen wollte. So lange die Kirche noch mit tiefster Scham und Reue vor ihrem Herrn bekennen muß, daß der größte Theil ihrer getauften Glieder gelehrt ist, man könne auch ohne Wort und Sacrament selig werden, der liebe gütige Gott vergebe schließlich alle Sünden ohne Weiteres, der Tod mache uns am Ende Alle zu schönen Engeln, auf kirchliche Gemeinschaft komme es bei vernünftigen und toleranten Menschen nicht an, und dergleichen, so lange hat sie leider und abermal leider keine sittliche Berechtigung, nun plötzlich mit Strafbegräbniß gegen Solche zuzugreifen, die nur gelebt haben, wie die Diener

der Kirche ſie gelehrt haben. Man wird ſchrittweiſe verfahren müſſen, und ſo daß das von der Kirche Verſäumte nachgeholt und das ſchlecht Gemachte beſſer gemacht wird. Zuerſt wird man die Paſtoren unterweiſen und anhalten müſſen, daß ſie diejenigen unter ihren Pfarrkindern, welche in Verachtung des göttlichen Wortes und Sacramentes oder in offenem Laſterleben dahin wandeln, zumal wenn ſie tödtlich erkranken, perſönlich und ernſtlich zur Buße und Beſſerung vermahnen, und ſie des rechten Heilsweges klar berichten. Wo ſolche ſpecielle Vermahnung und Belehrung nicht voraufgegangen iſt, hat die Kirche, wie die Sachen liegen, keine ſittliche Berechtigung, mit Strafbegräbniß vorzugehen. Sodann wird man wohl thun, nicht gleich in allen an ſich allerdings hieher gehörigen Fällen mit Verſagung kirchlichen Begräbniſſes vorzugehen, ſondern die gröbſten Fälle gröbſter Verachtung chriſtlichen Weſens in Werken und Wandel heraus zu greifen und ſo ſchrittweiſe vorzugehen. Endlich wird gerathen ſein, zunächſt bei der Verſagung der kirchlichen Ceremonien und der Mitwirkung der Kirche zum Begräbniß ſtehen zu bleiben, und von dem Ort des Begräbniſſes einſtweilen abzuſehen. Daß das ſtille Begräbniß ſich eingeſchlichen hat, hindert daran nicht. Denn einmal kommt daſſelbe ohnehin ſchon ſehr in Mißachtung, und wird vollends in ſolche gerathen, wenn man anfängt, es als inhoneſte Form zu handhaben. Sodann ſchließt doch auch das ſogenannte ſtille Begräbniß nicht die Betheiligung der Kirche z. B. nicht die Begleitung des Paſtors aus; und dieſe müßte dann in jenen Fällen eben auch ceſſiren. — Iſt man auf dieſen Punkten nur erſt wieder in Ordnung, wird ſich das Andere finden. Dies aber zu thun, ſollte man nicht unterlaſſen, um der vielen tauſend armen Seelen willen, die durch das laxe Verfahren getäuſcht werden und verloren gehen.

d. Es iſt durchaus charakteriſtiſch für das neunzehnte Jahrhundert, das Jahrhundert des Mammon und Mammonsdienſtes, daß man, was man den Verächtern und Gottloſen als zu hart abnahm und erſparte, den Armen auflegte; jetzt begraben wir die Armen wenigſtens ohne kirchliche

Ceremonien, vielleicht gar auf einem Armenwinkel des Kirchhofs.

Die alten KOO. unterſagen Solches ausdrücklich und ernſtlich: „So befindet ſich“, heißt es[1]), „auch eine große Unordnung bei denen Begräbniſſen, wenn die Abgeſtorbenen, beſonders arme Leute, zur Erde beſtätigt werden, daß oftermals nicht Ein Menſch, zu Zeiten zwei oder drei Perſonen bei der Leiche ſein. Derwegen denen Kirchdienern zu befehlen, daß ſie mit beſonderem Ernſt ihre Pfarrkinder vermahnen, weil Solches nicht allein wider den Glauben und chriſtliche Liebe, daß man die Glieder des Leibes Chriſti alſo verächtlich halte und hinwerfe, ſondern auch wider die Natur ſelbſt, daß ſie Solches abſchaffen, und jedes Orts Obrigkeit dieſe Anordnung thue, daß die Armen ſowohl als die Reichen ehrlich zur Erde beſtätigt werden. Dazu denn auch die Kirchendiener angehalten werden ſollen, daß bei der Begräbniß aller Derer, ſo ſich des hochwürdigen Sacraments gebrauchen, eine kurze Leichpredigt denen Armen und Unvermögenden umſonſt gethan werde, dadurch ſie erinnert werden, daß ſie auch allzumal ſterblich und ſich alle Stunden zu dem Tode rüſten und bereiten ſollen.“ Eben ſo: „Heimliche Begräbniſſe, da Etliche ihre Todten ohne alle chriſtliche Cerimonieen ſtillſchweigends wie das Vieh hingraben, ſollen keineswegs geſtattet werden. So Armuth vor Augen iſt, gebührt Predigern und Kirchendienern um Gottes willen die chriſtlichen Cerimonieen zu verrichten. Pauperibus fiat gratis[2]).“

Als aber die am Ende des vorigen Jahrhunderts gegründeten ſentimental philanthropiſchen Armenkaſſen im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts vermöge des ihnen unterliegenden falſchen communiſtiſchen Princips anfingen, in jene entſetzlichen Inſtitute umzuſchlagen, welche jetzt die rechten Krebsſchäden unſeres ſocialen Lebens ſind, da brachten die Beamten heraus, daß der „geringe Mann“ ſehr viel

[1]) Churſächſ. General-Artikel S. 51.
[2]) Pommerſche Statuta Synodica Cap. II., §. 25. 26.

auf ein ehrlich christlich Begräbniß in den in seiner Heimath üblichen Formen gebe, und so erschienen, um ihm vor den Segnungen der Armenkassen ein heilsames Grauen einzuflößen, in den Armenordnungen die Bestimmungen: daß aber die Beneficiaten der Armenkassen, wenn sie verstürben, nicht in einem Sarge mit einem erhöhten Deckel, sondern in einem mit einem platten Deckel, nicht unter Begleitung des Predigers und der Schule und mit Glocken, sondern still, und wo möglich nicht bei den Wohlhabenden, sondern als „personae miserabiles" auf den Armenwinkel begraben werden dürften; die rationalistische Kirche aber ließ sich das gefallen, nicht allein weil es für Armenkassenbeneficiaten keine Gebühren gab, sondern auch, weil sie ja doch an den Gräbern Nichts anzufangen wußte.

Das Unstatthafte, ja Scheußliche in diesem Verfahren ausdrücklich nachzuweisen, mag uns erspart bleiben. Wenn der „Staat" schlechterdings Armenkassen haben will, so muß er sehen, wie er damit zurecht kommt; und wenn die Staats-Armenkassen ihre gestorbenen Beneficiaten mit schlechteren Särgen u. s. w. versehen wollen, als der geringe Mann sonst sich gebraucht, so kanns die Kirche nicht wehren. Aber was die Kirche an ihren Todten thut, das sollte sie wahrlich den Armen nicht minder als den Reichen thun; ja man sollte recht sehr eilen, das in diesem Punkte begangene Unrecht wieder gut zu machen.

Ueberhaupt sollte die Kirche wie bei allen kirchlichen Handlungen so auch beim Begräbniß es vermeiden, für verschiedene Stände auch verschiedene Formen der kirchlichen Handlung zu haben. Wenn der Reiche sich einen besseren Sarg machen, sein Grab ausmauern, sich eine Grabcapelle bauen u. s. w. läßt, so sind das ganz statthafte Dinge, die auch nicht auf die kirchliche, sondern auf die weltliche Seite des Begräbnisses fallen. Aber in Demjenigen, was die Kirche dazu thut, vom Geläut an bis zu der Handlung des göttlichen Wortes und den dazu geschaffenen liturgischen Formen hin, sollte sie keine Variationen je nach Standes-

unterſchied machen. Die alten KOO. kennen Dergleichen auch nicht. Aber nachdem ſchon vorher ſich ein kleines Rangſyſtem darin gebildet hatte, wer Geläut mit Einer oder mit Zwei Glocken, wer Sermon oder Parentation oder Leichpredigt, wer Begleitung durch die ganze oder durch die halbe oder durch die volle Schule bekam u. ſ. w. u. ſ. w., ward im Laufe des 18ten Jahrhunderts ſogar das Begräbniß ohne alle kirchlichen Ceremonien, das bis dahin ſtets als Kirchenſtrafe gegolten hatte, zu einem beſonderen Ehrenrecht geſtempelt. Wie man unter dem Einfluſſe der rationaliſtiſchen Ideen aus der Communion der Gemeinde in die Privatcommunion flüchtete, Taufen und Trauungen aus der Kirche in das Haus zog, Alles unter dem Vorwande der größeren „Feierlichkeit", welche die Stille habe, eigentlich aber, weil man jeden kirchlichen Gemeindegefühls baar war und von der Kirche, die man haßte und verachtete, gern möglichſt weit floh, ſo ſuchte man ſich auch beim Begräbniß der Betheiligung der Kirche zu entledigen. Bevorzugte Stände ließen es ſich ſtaatsrechtlich als ein Privilegium verſchreiben, den Einwohnern der Städte ward es im Gegenſatze zum Bauern, der ſich mit kirchlichen Ceremonien begraben laſſen mußte, als ein Vorrecht beigelegt, daß ſie ſich ohne alle und jede kirchliche Ceremonien in der Stille begraben laſſen durften. Eine bittere Ironie war's, daß ſie dabei gerade Das erlangten, was die Kirche über die „Verächter und Gottloſen" als Strafe und Cenſur verhängt hatte; und ein klarer Beweis dafür blieb es, daß der Rationalismus in ſeinen practiſchen Conſequenzen ſtets nur zu Demjenigen führt, was der chriſtlichen Anſchauung und Denkweiſe diametral entgegengeſetzt iſt. Dies Alles nun läßt ſich, da es ſich zum Theil in die Gewohnheiten hineingelebt hat, zum Theil ſogar durch die Geſetzgebungen wohlerworbenes Recht geworden und folglich mit dem Eigenſinn der Menſchen verwachſen iſt, allerdings jetzt nicht mit einem Male wegreſcribiren und decretiren; aber je mehr jetzt andere entgegengeſetzte Anſchauungen in den Gemeinden maßgebend werden, um ſo ſorgfältiger ſollte

die Kirche jede Gelegenheit benutzen, an dieſem Punkte einen geſunden Zuſtand zurückzuführen. Es iſt Sünde, an den Gräbern Etwas ſein zu wollen, in welche Form immer das hineingelegt werde; und die Kirche macht ſich fremder Sünde theilhaftig, wenn ſie mit ihren Anordnungen darauf eingeht.

3. Zu Begräbnißorten hat die chriſtliche Kirche — denn das Begraben in den Katakomben iſt als Ausnahmezuſtand anzuſehen — ſtets beſondere der Gemeinde im Ganzen zu dieſem Zwecke dienende Orte, gehabt. Die in Einem Glauben gelebt hatten und geſtorben waren, wollten auch an Einer Schlafſtätte der Einen Hoffnung warten; und es iſt daher immer in der Chriſtenheit etwas Seltenes geweſen, daß ſich Jemand außer dem Gottesacker der Gemeinde einen Begräbnißplatz für ſich allein ſuchte. So ſpricht denn ſchon Tertullian von den areis sepulturarum nostrarum [1]). Und die bis dahin nie durchbrochene Kirchenſitte ward von der lutheriſchen Kirche natürlich feſtgehalten: „Es ſollen aber die Kirchhöfe und Gottesäcker als Schlafſtellen der Chriſten fleißig befriedigt und ehrlich gehalten und nicht geſtattet werden, daß ſolche Stellen, da ſo viel heilige Körper liegen, und da wir auch ſchlafen und der heiligen Auferſtehung warten wollen, verunehrt werden [2])". Und an einer anderen Stelle: „So ſollen denn auch die Kirchhöfe, da die Chriſten ihrer verſtorbenen Leiber Schlafſtätte haben, und daraus von Chriſto wieder erwecket werden ſollen, wie ſie auch derſelben Coemeteria und Gottesäcker heißen, nicht verunreinigt — werden [3])". Daraus ergeben ſich auch die Namen, welche die ältere Kirchenſprache für dieſe Begräbnißorte hatte. Ueber den Ausdruck „Coemeterien" giebt ſchon Walafrid Strabo die zutreffende Erklärung: „Coemeterium recubitorium vel dormitorium est mortuorum, qui et ideo ab ecclesia dormientes dicuntur, quia resurrecturi non dubitantur [4])". Der Ausdruck „Gottes-

[1]) Ad Scapul. cap. 3.
[2]) Pomm. KO. S. 28.
[3]) Mecklenb. KO. fol. 242.
[4]) De reb. eccles. cap. 6.

äcker" bezieht ſich auf 1. Cor. 15, 37 ff. zurück. Der Ausdruck „Kirchhöfe" entſpringt aus der ſeiner Zeit für nothwendig erachteten Lage der Gottesäcker um die Kirchen herum, wovon wir gleich reden werden. Der gottentleerte aber ſentimentale „Friedhof" ſtammt natürlich aus der Zeit, wo man ſtatt „Gott" lieber „Himmel" ſagte. Und aus dieſen den Begräbnißſtätten gegebenen Namen treten wieder die dogmatiſchen Gedanken heraus, welche ſich an dieſe Orte knüpfen: ſie ſind die Stätten, wo an den heiligen Leibern der in Chriſto Entſchlafenen ſich zwar erſt das Wort des göttlichen Zorns erfüllt, aber auf denen auch die Hoffnung eines ewigen Oſtermorgens ruht, die eben darum nicht Beinhäuſer ſind, ſondern Schlafſtätten, in denen wir nach dem Fleiſche dem Tage unſerer Hoffnung entgegen „ſchlafen", und Gärten, in welche das Verwesliche geſäet wird, welches die Unverweslichkeit anziehen wird durch Gott.

Dieſe an die Begräbnißſtätten der Chriſten ſich knüpfenden großen und ſeligen Gedanken ſind die Urſache, daß dieſelben von den Chriſten nicht bloß, wie auch von den Heiden, mit „Pietät" angeſehen und ehrfürchtig behandelt, ſondern auch geweiht werden. Es iſt hier einiges Allgemeine über die Weihen zu ſagen, das heißt über diejenigen Weihen, welche an Dingen, z. B. an Kirchen, Kirchhöfen, Glocken, Altargefäßen u. ſ. w. vorgenommen werden, nicht über diejenigen Weihen, durch welche Perſonen in Amt und Stand, z. B. ins Predigtamt, in den Eheſtand geweiht und geſegnet werden. Dieſe beiden Arten von Weihen berühren ſich, gehen aber auch auseinander, wie wir bald ſehen werden.

Der Urſprung und der Zweck der an Dingen, Creaturen geſchehenden Weihen im Allgemeinen, und zugleich der Canon für ihren richtigen Vollzug und für die richtige Vorſtellung von ihrer Bedeutung iſt ausgeſprochen in dem Worte des Apoſtels Paulus 1. Tim. 4, 4. 5: „alle Kreatur Gottes iſt gut, und nichts verwerflich, das mit Dankſagung empfangen wird, denn es wird geheiligt durch das Wort Gottes und Gebet." Alle Creatur Gottes an ſich iſt gut und rein; das

Böſe und der Böſe haben nicht Macht erhalten oder erlangt, die Subſtanz der von Gott geſchaffenen Dinge ſelbſt in einer Weiſe, wie die Manichäer es ſich dachten, ins Böſe zu verkehren. Aber in den Gebrauch, den wir Menſchen von den Creaturen machen, da wo das Creatürliche durch die ſittliche Thätigkeit der Menſchen bedingt wird, haben das Böſe und der Böſe ſich, und zwar allgemein, eingeſchoben und den Gebrauch auf mannigfaltige Weiſe in ſündlichen Mißbrauch zum Unſegen verkehrt. Darum iſt nicht Noth, ſondern ſogar wider Gottes Wahrheit und Ehre, die Creatur ſelbſt als eine vom Böſen beſeſſene und verderbte anzuſehen, die man erſt reinigen und heiligen müſſe; aber ehe wir einer Creatur gebrauchen, ſollen und müſſen wir den Gebrauch und uns zu dem Gebrauch erſt heiligen, damit er nicht ein Mißbrauch zum Unſegen, ſondern ein rechter Gebrauch zum Segen werde; und dies Heiligen geſchieht durch „Wort Gottes und Gebet", indem wir vor dem Gebrauch einer Creatur Gottes bezügliches Wort vor uns hinſtellen und Gott anrufen, daß er wider alle Verſuchung den Gebrauch nach dieſem ſeinen Worte geſchehen und uns alſo zum Segen werden laſſe. Das iſt die allgemeine Grundlage alles Weihens: es ſoll nicht das zu weihende Ding ſelber rein und gut und heilig gemacht werden, aber unſer Gebrauch deſſelbigen ſoll geheiligt werden; es giebt dafür keine anderen Mittel als Gottes Wort und Gebet; es hat nicht den Zweck noch die Wirkung, daß dem Dinge an ſich dadurch eine andere Kraft, die es ſonſt nicht hätte, beigelegt werden, am allerwenigſten die, daß es Heilskräfte und ſeligmachende Wirkung dadurch gewinnen ſoll, ſondern ſein Zweck und Gebrauch iſt und bleibt derſelbige, der ihm von Gott natürlicher Weiſe beſchieden iſt, aber wir ſollen dadurch vor jeglichem Mißbrauch deſſelben bewahrt, und dadurch ſoll und wird verſchafft werden, daß das Ding im Wege ſeines natürlichen Gebrauchs und nicht anders zum Segen dient. Man kann ſich dieſen allgemeinſten Begriff des dinglichen Weihens am beſten klar machen am Tiſchgebet, welches eine Art deſſelben iſt: die Speiſe an ſich iſt rein und

gut, aber indem wir neben Gottes Gabe Gottes Wort vor uns hinſtellen und über derſelben beten, wird uns ihr Gebrauch ein rechter und zum Segen. In dieſer Bedeutung nun iſt das Weihen ein ganz allgemeines und ſoll es auch ſein: Alle Chriſten ſollen, wo immer ſie etwelcher Creatur gebrauchen, Alles erſt zum rechten Gebrauch und Segen heiligen durch Wort Gottes und Gebet.

Aber um den Begriff des kirchlichen Weihens im engeren und eigentlichen Sinne zu conſtituiren, muß zu dieſem Allgemeinen doch noch ein Beſonderes hinzugenommen werden. Nicht bloß die einzelnen Chriſten nehmen Creaturen in ihren Privatgebrauch, ſondern auch die Kirche nimmt Creaturen in ihren öffentlichen Gebrauch, und zwar nicht bloß Perſonen als ihre Diener, ſondern auch Dinge und Sachen. Da wird ſich's denn gebühren, daß ſie ebenfalls thue, wie es nach dem Obigen für ihre einzelnen Glieder Noth und Pflicht iſt, daß ſie in derſelben und keiner andern Weiſe und zu demſelben und keinem andern Effect durch Wort Gottes und Gebet nicht dieſe Dinge ſelbſt, aber ihren Gebrauch derſelben heilige; und dies muß, da die Kirche die gebrauchende iſt, auch ein Thun der Kirche ſein. Dies iſt denn der Begriff des Weihens im engeren und eigentlichen Sinne: die Kirche ſondert Dinge dadurch, daß ſie ihren Gebrauch durch Gottes Wort und Gebet heiligt, für ihren öffentlichen Gebrauch aus, nimmt dieſelben auch aus dem privaten Gebrauch der einzelnen Chriſten heraus und für ihre Zwecke in Beſitz, weiht ſie ihrem öffentlichen Dienſt. Der Begriff des kirchlichen Weihens führt ſich alſo auf den Begriff des Heiligens der Creatur durch Wort Gottes und Gebet zurück; es giebt auch kein anderes Mittel, durch welches die Kirche weihe, als dadurch daß ſie heilige durch Gottes Wort und Gebet; und dieſelben Falſches abwehrenden Beſtimmungen, die wir oben dem Begriffe des Heiligens der Creatur haben hinzufügen müſſen, treffen auch bei dem Begriffe des kirchlichen Weihens zu: es handelt ſich dabei nicht darum, daß dieſe Dinge an ſich erſt rein und gut gemacht werden ſollten, ſondern darum, daß der

Kirche der Gebrauch derſelben für dieſen oder jenen ihrer Zwecke geheiligt und alſo zum Segen werde; es handelt ſich auch nicht darum, daß den Dingen dadurch eine andere Kraft beigelegt, oder daß ſie zu anderer Wirkung als ihrer natürlichen geſchickt gemacht werden, am allerwenigſten daß ſie damit Heilskräftigkeit und ſeligmachende Wirkung gewinnen ſollten, ſondern die Wirkung bleibt dieſelbige und die natürliche. Die geweihte Kirche dient nach wie vor als Haus, als ſchützendes Obdach der Menſchen; das Höhere liegt in den Zwecken, welche die darin ſich aufhaltenden Menſchen verfolgen, haftet aber nicht an dem ſolchen Zwecken dienenden Dinge, dem Hauſe. Nur nach der einen Seite hin geht der Begriff des kirchlichen Weihens über den Begriff des Heiligens hinaus: daß das Weihen ein Ausſondern des Dinges aus dem privaten Gebrauch des täglichen Lebens zum öffentlichen Gebrauche der Kirche in ſich ſchließt. Dies hat aber auch nur kirchenrechtliche, nicht eine geiſtliche Bedeutung, und ſchließt nicht den Gegenſatz des Heiligeren oder Unheiligeren, ſondern lediglich den Gegenſatz des privaten chriſtlichen und des öffentlichen kirchlichen Gebrauchs in ſich. Das geiſtliche Moment im Weihen liegt vielmehr völlig und allein in dem Heiligen der Creatur durch Gottes Wort und Gebet, und darf nicht über das Maaß dieſes Begriffes ertendirt werden. Man kann ſich den Begriff des dinglichen Weihens an ſich und in ſeinem Unterſchiede von dem Heiligen der Creatur am beſten klar machen, wenn man ſich Inhalt und Bedeutung einer Kirchweihe vorführt: die Kirche hat die Verheißung, daß, wo Zwei oder Drei in des Herrn Namen verſammelt ſind, der Herr Selber mitten unter ihnen ſein will; wo der durch Predigt und Sacrament verkündigte Name des Herrn und eine im Glauben nehmende Gemeinde zuſammenkommen, da iſt ein Ort, wo Gott ſich giebt und der Menſch ihm dient. Wenn nun die Kirche Angeſichts dieſes Wortes ausſpricht, daß an dieſem Orte und in dieſem Hauſe Wort und Sacrament gegeben und empfangen werden ſollen, und dann auf ſolch Verheißungswort hin Gott anruft, daß er nach ſolcher

ſeiner Verheißung ihr dieſen Gebrauch dieſes Orts und dieſes Hauſes heilige und ſegne, ſo iſt damit die Kirche geweiht, denn ihre Creatürlichkeit iſt geheiligt durch Gottes Wort und Gebet und ſie iſt vom alltäglichen und privaten Gebrauch für dieſen kirchlichen Zweck des Gottesdienſtes ausgeſondert. Das Kirchengebäude iſt damit nicht erſt gut geworden, was es vielmehr vorher ſchon war; es hat damit keine Heilskräfte angezogen, welche im Wort und Sacrament, aber nicht im Kirchengebäude liegen; es iſt alſo auch nicht an ſich ſelber heiliger geworden; es iſt einfach nach ſeinem Gebrauche zu beſtimmtem kirchlichen Zweck durch Wort Gottes und Gebet geheiligt und damit billig dem Gebrauche für andere Zwecke, ſo lange es bei dieſer Beſtimmung bleibt, entzogen. Darnach führt ſich denn auch ein Nebenbegriff, der ſich dem Begriffe des Weihens anhängt, auf ſein Maaß zurück. Sehr häufig nemlich werden die der Kirche nöthigen Dinge durch die Wohlthätigkeit geſchenkt, gewidmet, „geweiht". Aber auch hier muß der Grundbegriff des dem Gebrauche Hingebens feſtgehalten werden: ſolch Ding wird von ſeinem Geber nicht Gott geopfert, ſondern es wird um Gottes willen zu dieſem Gebrauche geweiht.

Wenn wir nun aber die Reihe derjenigen Dinge durchblicken, welche nach der Sitte der Kirche Weihe oder etwas der Weihe Aehnliches zu empfangen pflegen, von den Kirchen, Kirchhöfen und dergleichen an bis zu der materia terrestris der Sacramente, ſo findet ſich noch ein weiterer Unterſchied, und im Gefolge deſſelben noch eine dritte Art des Weihens, welche über die letztbetrachtete Art deſſelben noch weiter hinausgeht, als dieſe über das Heiligen der Creatur. Es iſt dies eben der ſacramentliche Gebrauch der Elemente in den Sacramenten. Ein Heiligen der Creatur durch Wort Gottes und Gebet findet dabei implicite auch ſtatt; und die alte Kirche hat ja auch explicite über die Elemente des Abendmahls gebetet. Auch ein Weihen findet dabei ſtatt; denn die Elemente werden aus dem alltäglichen und privaten Gebrauch ausgeſondert; aber darüber hinaus

verbindet ſich hier mit dieſen Dingen durch die unio sacramentalis wirklich Heilskraft. Sie werden alſo nicht bloß durch Wort Gottes und Gebet geheiligt, auch nicht bloß geweiht, ſondern zu ſacramentalem Gebrauch mit ſacramentaler heilskräftiger Wirkung vermöge der unio sacramentalis durch des Herrn Einſetzungswort und darauf gegründete Handlung geheiligt und geweiht, man würde ſagen können conſecrirt, wenn dieſer Begriff auch hinſichtlich des Taufwaſſers ausgebildet wäre. Aber dieſe unio sacramentalis ſetzt denn auch eben das beſtimmte Einſetzungswort des Herrn voraus, durch welches der Herr ſich und ſein Heil an dieſe Dinge zu dieſem Effect verbunden hat; und da nun ſolch Einſetzungswort nur für die materia terrestris der Taufe und des Abendmahls vorliegt, ſo darf der Begriff dieſer ſacramentalen Weihe nimmermehr auf die anderen Weihen übertragen werden, welche mit den Dingen keine Heilskraft verbinden.

Wir haben oben geſagt, daß die Weihen von Perſonen z. B. zum Predigtamt, zum Eheſtand, ſich theils mit den dinglichen Weihen berühren, theils von denſelben unterſcheiden. Zwar etwas der ſacramentalen Weihe der Elemente des Sacraments kommt an Perſonenweihen nicht vor, wenn man nicht gewiſſe falſche Beſtimmungen im römiſchen Begriffe der Ordination aufnehmen will. Wohl aber wiederholen ſich an ihnen die beiden anderen Arten des Weihens. Wenn ein paar Leute zum chriſtlichen Eheſtande eingeſegnet werden, ſo werden ſie zu dieſem Stande geheiligt durch Gottes Wort und Gebet. Und wenn ein Menſch zum Predigtamt ordinirt wird, ſo wird er zu dieſem Dienſt ausgeſondert und demſelben geweiht. Aber es iſt nun auch der Begriff ſowohl des Heiligens als des Ausſonderns ein anderer bei Perſonen als bei Dingen. Da Perſonen nicht wie Dinge zum paſſiven Gebrauch, ſondern vermöge ihrer Freiheit zum ſelbſtthätigen Dienſt da ſind, ſo genügt zu ihrer Heiligung und Weihe auch nicht ein ihren Gebrauch heiligendes Gotteswort, ſondern es muß ein beſtimmtes Befehl- und Gebotswort da ſein, das auf ſie gelegt wird, um ſie nicht in dieſen kirchlichen Gebrauch,

ſondern in dies kirchliche Amt und Werk zu ſetzen, ſo daß ihnen aus der Heiligung und Weihe denn auch nicht bloß wie den Dingen eine paſſive Disponibilität, ſondern Pflicht, Aufgabe, Vollmacht, Lohn, Strafe u. ſ. w. erwächſt. Dies Wenige wird genügen, zu zeigen, nach welcher Seite der Unterſchied der Perſonenweihen von den dinglichen liegt. Im Uebrigen werden wir an anderem Orte Gelegenheit nehmen, von den Perſonenweihen ein Mehreres zu ſagen.

Wenden wir nun das von den dinglichen Weihen Geſagte auf die Weihe der Kirchhöfe an, ſo werden wir nicht in Zweifel ſein, daß dieſelbe der zweiten Klaſſe, derjenigen der kirchlichen Weihen im eigentlichen und engeren Sinne, angehöre, und werden darnach den dogmatiſchen Begriff derſelben nicht anders als ſo beſtimmen können: die Kirche hat das Wort Gottes, daß das Fleiſch der Ihrigen ruhen wird in der Hoffnung; wenn ſie nun Angeſichts dieſes Wortes beſchließt, daß dieſer Ort einer Gemeinde der Ihrigen zu ſolcher Schlafſtätte dienen ſoll, und dann auf Grund jenes Wortes über ſolcher Stätte Gott anruft, daß er ihr ſolchen ſeinem Worte entſprechenden Gebrauch dieſes Ortes heiligen und zum Segen gereichen laſſen möge, ſo iſt damit der Kirchhof geweiht, denn ſein Gebrauch iſt geheiligt durch Gottes Wort und Gebet, und er iſt damit aus dem gewöhnlichen und privaten Gebrauche für dieſen kirchlich öffentlichen Zweck ausgeſondert. So iſt denn auch kein Zweifel, daß in dieſer Weiſe eine Weihe der Kirchhöfe von den früheſten Zeiten her werde ſtattgefunden haben, obgleich ſich eine hiſtoriſche Nachweiſung darüber nicht findet. So wenig die alten Chriſten von der Zeit an, da ſie Kirchen beſaßen, dieſe ohne Wort Gottes und Gebet werden in Gebrauch genommen haben, ſo wenig die Kirchhöfe; die Sorgfalt, mit welcher die alte Kirche das „Heiligen der Creatur durch Wort Gottes und Gebet“ übte, macht dies undenkbar. Es iſt auch nicht auffallend, daß uns darüber nichts berichtet iſt, da es eben nichts Beſonderes war, ſondern in das ganze Gebetsleben mit hineingehörte. Ein Beſonderes ward es erſt ſpäter,

als das Weihen von den richtigen dogmatiſchen Gedanken abfiel.

Die Einſegnung der Kirchhöfe vollzog ſich überdem implicite mit der Weihe der Kirchen. So finden wir erſt ſpäter beſondere Formeln für die Weihe des Kirchhofs [1]; aber in dieſer Zeit finden wir auch ſchon die falſchen Vorſtellungen über die Weihen überhaupt, welche ſich ſchließlich in dem römiſchen Begriff derſelben zuſammenfaßten. Auf der einen Seite blieb bekanntlich in den Auffaſſungen der Kirche jener manichäiſche Reſt zurück, der ſich z. B. im Mönchsweſen, in der Anſchauung von der Ehe geltend machte, und ſpäter in den Katharern noch einmal ſo gewaltſam durchbrach. Von dieſen manichäiſchen Anſchauungen aus konnte man dem Wort des Apoſtels, daß alle Creatur an ſich gut ſei, nicht volle Folge geben, ſondern mußte geneigt ſein, auf ein Reinigen der Creatur und auf einen Unterſchied heiliger und profaner Dinge hineinzugehen. Auf der anderen Seite kam man bekanntlich je länger je mehr dahin, das Abendmahl von der Feier deſſelben Seitens der Gemeinde los zu trennen, und als ein operatives Werk des ordinirten Prieſters anzuſehen, durch welches Heilskräfte und Heilkräftiges nicht nur bereitet, ſondern auch auf Perſonen und Dinge dadurch hingeleitet werden könnten, daß man in den Gebeten des Meßwerks über dieſen Dingen und Perſonen oder für dieſelben und mit Bezug auf ſie betete. Von hier aus entwickelte ſich das ganze Syſtem jener ſacerdotalen Benedictionen, durch welche Waſſer und Palmen, Eier und Wachs, Lichter und Oerter mit heilkräftigen und ſeligmachenden Kräften angethan werden ſollten. Beides zuſammen aber ſtellt nun auch den Begriff des Ausſonderns, der nach dem Obigen den Begriff der kirchlichen Weihe mit conſtituirt, ganz anders: das Ausſondern beſteht nicht mehr einfach darin, daß die Kirche, indem ſie den Gebrauch des Dinges ſich durch Gottes Wort und Gebet heiligt, es für einen ihrer öffentlichen Zwecke

[1] Vgl. Daniel Cod. Lit. I., 347.

in Beſitz nimmt, ſondern es beſteht darin, daß das Ding durch die ſacerdotale ſich auf das Sacrament des Altars gründende Weihe einer Seits ein im levitiſchen Sinne reines und heiliges ward, während es vorher ein unreines und vom Böſen und ſeinen Mächten beſeſſen war, und als ein ſolches Heiliges allem anderen Nichtgeweihten als einem Profanen in ſehr beſtimmtem Unterſchiede entgegentrat, anderer Seits aber auch andere als ſeine natürlichen Kräfte, nemlich ſogar ſeligmachende Heilskraft gewann. Und im Zuſammenhange mit dem Allen ſchlug der Begriff der Widmung in den Begriff eines Gott gemachten verdienſtlichen Geſchenks über, zuſammengreifend mit der ganzen Lehre von den verdienſtlichen Werken. Der Begriff der kirchlichen Weihe ging ſomit über ſeinen oben entwickelten einfachen Inhalt weit hinaus und nahm eine Faſſung an, welche die kirchliche Weihe der Conſecration der Abendmahlselemente gleichſtellte: die kirchlich geweihten Palmen, Waſſer, Roſenkränze traten den Abendmahlselementen als ὀχήματα heilwirkender und ſeligmachender Kräfte an die Seite. Dieſer falſche Begriff der kirchlichen Weihe übertrug ſich dann natürlich auch auf die Kirchhofsweihe: durch die Weihe hört der Kirchhof auf der einen Seite auf, eine Wohnſtätte der unreinen Geiſter und anderer Teufelsmächte zu ſein, und empfängt auf der anderen Seite Kräfte, welche Etwas dazu thun, daß die auf geweihten Kirchhöfen Schlafenden ſelig und in Frieden ſchlafen. So Durandus [1]: „Benedicitur coemeterium, ut ulterius desinat illic immundorum spirituum habitatio esse, et fidelium corpora ibi usque ad diem judicii requiescant in pace.“

Die lutheriſche Kirche nun konnte ſelbſtverſtändlich weder auf dieſe im Grunde manichäiſche Anſchauung und Behandlung der Creatur, noch auf die anmaaßliche Annahme, als ob Kirchenwerk ohne beſtimmtes Einſetzungs- und Verheißungswort des Herrn Creaturen zu Trägern von Heilskräften machen könne, noch auf die Unterſtellung eingehen, als ob das

[1] Ration. I., 8, 26.

heilige Abendmahl zu ſolchen Operationen geſtiftet ſei; und mußte demnach die römiſchen Begriffe von der kirchlichen Weihe auf das Maaß der Wahrheit reduciren. Was die lutheriſche Kirche dem römiſchen Begriff von der kirchlichen Weihe entgegenſetzte, mag uns eine klaſſiſche Stelle aus dem von Chemnitz verfaßten „Kurzen einfältigen und nothwendigen Bericht von etlichen fürnehmen Artikeln der Lehre" vor der Calenberger KO. v. J. 1569 ſagen. Es heißt da [1]) vom „Weihen des Salzes, Waſſer, Feuer, Kräuter und anderer Creaturen" folgender Maaßen: „Weil ſolch Weihen bishero in dieſen Kirchen getrieben, müſſen die Leute davon berichtet werden, denn je fromme Chriſten gerne wollten ſolche Creaturen Gottes ſeliglich brauchen, alſo daß Gott ſeinen Segen dazu geben möchte, und ſie ſolche Gaben Gottes nicht wie Unchriſten ſondern wie Kinder Gottes aus ſeiner gnädigen milden Hand empfangen möchten. Und darum halten etliche Leute Viel von dem papiſtiſchen Weihen; Etliche aber brauchen der Creaturen ohne alle Gedanken, Gebet und Dankſagung, wie die Säue. Aber Paulus weiſet ſehr fein in einem kurzen Spruch, wie die Creaturen Gottes zu ſolchem rechtem ſeligen Brauch geheiligt werden 1 Tim. 4, 4. 5: Gott hat die Creaturen geſchaffen, zu gebrauchen mit Dankſagung den Gläubigen, denn alle Creatur Gottes iſt gut, und Nichts verwerflich, das mit Dankſagung empfangen wird, denn es wird geheiligt durch das Wort Gottes und Gebet. In dieſem Spruch iſt die ganze Lehre gar ſchön begriffen. Wir wollen kürzlich die vornehmſten Stück anzeigen. Und iſt das erſte, daß wir aus Gottes Wort erkennen und wiſſen ſollen, daß Gott, nachdem er die Creaturen geſchaffen, dieſelben dem Menſchen zu gebrauchen vergönnt und gegeben hat Geneſ. 1. Denn ſonſt hätten wir zu dem Gebrauch der Creaturen, die nicht unſer, ſondern Gottes ſind, kein Recht noch Macht. Und das iſt das Wort Gottes, davon der Spruch Pauli redet, dadurch die Creaturen zu unſerem Brauch geheiligt werden. Und in demſelbigen Worte

[1]) Fol. Q. 3. b. ff.

ſoll ſonderlich Das betrachtet werden, da wegen der Sünde der Menſch ſolch Privilegium verwirkt hatte, daß Gott aus Gnaden um des Herrn Chriſti willen dasſelbige uns wiederum reſtituirt hat Geneſ. 9. Zum Andern ſagt dieſer Spruch Pauli, daß die Creaturen alſo durch's Wort und Gebet geheiligt werden; nicht der Meinung, als wären ſie ſonſt verflucht, böſe, oder vom Teufel beſeſſen, denn er ſpricht ausdrücklich, „alle Creatur Gottes iſt gut und Nichts verwerflich"; ſondern dazu wird ſie alſo wie geſagt durch's Wort geheiligt, daß wir dieſelbigen, die Gottes und nicht unſer ſind, mit gutem Gewiſſen aus gutem gnädigen Willen des himmliſchen Vaters ſeliglich brauchen können, denn wenn man ſonſt eines fremden Guts mit des Herrn Ungnad und Unwillen gebraucht, ſo bekommt's nicht wohl. Zum Dritten, weil den Ungläubigen und Unreinen alles unrein iſt Tit. 1., ſo ſetzt Paulus das Gebet dazu. Nemlich wenn wir die Creatur Gottes brauchen wollen, daß wir in unſerm Gebete des jetzt gemeldeten Privilegii uns erinnern ſollen, und bekennen, daß wir ſonſt von uns ſelbſt kein Recht noch Macht daran hätten, und in rechtem Glauben bitten, daß der himmliſche Vater um Chriſti willen uns ſolchen Brauch ſeiner Creaturen ſegnen wolle, daß er uns ſelig möge ſein, daß wir ſolche ſeine Gaben nicht wie Unchriſten mit ſeiner Ungnad und Unwillen im Rauben, ſondern wie ſeine Kinderchen aus ſeiner milden Hand mit ſeinem gnädigen guten Willen und mit ſeinem göttlichen Segen empfangen und brauchen mögen. Zum Vierten, ſpricht Paulus, ſoll darauf folgen die Dankſagung für ſolch ſein Privilegium und für ſeinen Segen. Letztlich ſetzet Paulus auch das dabei, das ſonderlich wohl ſoll gemerkt werden, daß durch ſolch Heiligen durch's Wort, Gebet und Dankſagung den Creaturen nicht gegeben wird eine andere neue Art und Kraft, denn ihnen in der Schöpfung von Gott gegeben iſt. Denn Paulus ſpricht, Gott habe die Creatur geſchaffen zum Brauch, das iſt, er habe in der Schöpfung einer jeden Creatur gegeben ihre Art, Kraft und Wirkung, wozu ſie ſolle dienen und gebraucht werden. Und die Heiligung thut nicht anders noch mehr,

denn daß ſolcher Brauch, dazu die Creatur von Gott in der Schöpfung verordnet, uns möge ſelig ſein. Wir reden aber hier nicht davon, wie Gott durch ſonderliche Verordnung, Befehl und Verheißung in ſeinen Sacramenten etlicher Creaturen brauchet, oder wie er durch Mirakel und Wunderwerk entweder ſelbſt oder durch ſeine Heiligen, die donum miraculorum haben, beweiſet, daß er wie ein Herr ſeiner Creaturen mächtig ſei, auch anders, denn ihre natürliche Art und Eigenſchaft iſt, ſondern wir reden hier von dem Gebrauch der Creaturen, der da iſt außer den Sacramenten und Mirakeln Gottes. Aus dieſem Grunde iſt nun leicht und klar, was ein Chriſt von den papiſtiſchen Weihen der Creaturen halten ſoll, denn erſtlich beſchwören ſie die Creaturen als wären ſie beſeſſen, daß daraus der Teufel mit ſeiner Macht weichen wolle, welches ſtracks wider Paulum iſt, der da ſagt „alle Creatur Gottes iſt gut und Nichts verwerflich“. Zum Andern weihen ſie die Creatur, nicht zu dem Brauch dazu ſie geſchaffen ſind, ſondern der Meinung, daß durch ſolch Weihen die Creaturen eine andere Art und Kraft bekommen ſollten, dazu ſie nicht geſchaffen ſind, als daß ſie dienſtlich und kräftig ſein ſollen, alle Liſt und Gewalt des Teufels zu hindern und zu vertreiben, der Seele Rath und Hülfe zu verſchaffen; und obgleich die Worte und Gebete noch ſo gut und heilig wären, weil ſie aber nicht haben Gottes Wort, Befehl und Verheißung wie in den Sacramenten, auch nicht das donum edendi miracula, ſo iſt's eben als wenn Einer den ganzen Pſalter mit allen Evangelien über einen Neſſelſtrauch leſe, der Meinung, daß derſelbige nicht brennen ſollte, oder über ein weiches Ei, daß das ſo hart wie eine Büchſenkugel ſollte werden; denn weil wir davon kein Befehl oder Verheißung Gottes haben, ſo hilft weder beten noch leſen dazu, und iſt ein greulicher Mißbrauch des Namens Gottes wider das andere Gebot, und iſt kein Unterſchied zwiſchen ſolchen Weihen und zwiſchen anderer Zauberei, da man Gottes Wort und Namen zu braucht. Zum Dritten iſt das das Allerbeſchwerlichſte, daß ſolchen geweihten Creaturen, als Waſſer, Salz

u. ſ. w. ohne Gottes Wort, Befehl und Verheißung im Papſtthum zugeſchrieben und zugetraut wird, was allein Gott um Chriſti willen durch den heiligen Geiſt ſchaffen und wirken will, und wozu er gebrauchen will ſein Wort und ſeine Sacramente, die er durch ſonderliche Verordnung als ordentliche Mittel dazu eingeſetzt hat. Als dem geweihten Salz wird das zugeſchrieben, daß es ſei ein heilſam Sacrament und eine vollkommene Arznei, den böſen Feind zu vertreiben. Item ſo ſpricht ihre Agende: Nimm hin das Salz der Weisheit, auf daß dir Chriſtus gnädig ſei zum ewigen Leben." Dann wird weiter dies dem Worte Gottes widerſtreitende Moment an den römiſchen Weihen des Weihwaſſers, der Kerzen, der Aſche, der Palmen, des Feuers, der Oſtereier u. ſ. w. u. ſ. w. nachgewieſen; und darnach heißt es ſchließlich: „Weil aber dies Alles greulich iſt wider das erſte Gebot, daß ſolche hohe himmliſche geiſtliche ewige Sachen und Güter ohne Gottes Befehl und Verheißung Creaturen ſollen zugeſchrieben werden, und auch ein Mißbrauch des göttlichen Namens iſt wider das andere Gebot, ſo ſoll ſolch Weihen hinführo in dieſen Kirchen abgeſchafft ſein. Es ſollen aber dagegen die Leute berichtet werden, wie alle Creaturen, wenn wir dieſelben zu rechtem natürlichen Brauch nehmen wollen, aus Gottes Wort, Befehl und Verheißung uns Gläubigen alſo geheiligt werden mögen, daß wir dieſelbigen mit gutem Gewiſſen, mit Gottes gnädigem guten Willen ſeliglich brauchen mögen, wie das aus dem Spruch Paulus 1. Tim. 4. droben klärlich erwieſen iſt. Und der Urſachen halben ſollen Alt und Jung vermahnt und gewöhnt werden, wenn ſie zum Tiſch und davon gehen, daß ſie das Benedicite und Gratias mit Andacht ſprechen, und deßgleichen auch thun, wenn ſie anderer Gaben Gottes brauchen wollen."

Die Uebereinſtimmung dieſer Ausführungen Chemnitzen's mit dem oben von uns über die kirchlichen Weihen Geſagten liegt vor. Wenn Chemnitz mehr bei dem Heiligen der Creatur überhaupt ſtehen bleibt und auf den Begriff des kirchlichen Weihens und deſſen Unterſcheidendes nicht näher eingeht, ſo

hat das ſeinen Grund einmal darin, daß, wie auch wir gezeigt haben, das geiſtliche Moment des kirchlichen Weihens vollſtändig in dem Heiligen der Creatur enthalten iſt, und ſodann darin, daß die reformatoriſchen Kirchenordnungen in ihrer polemiſchen Spannung gegen die römiſche Kirche ſich ſcheuen, die Weihen z. B. der Kirchen, des Kirchhofs poſitiv anzuordnen. Keine uns bekannte alte Kirchenordnung hat die Vorſchrift der Kirchen- oder Kirchhofsweihe; und Johann Gerhard [1]) behandelt ſie mindeſtens leicht. Indeſſen liegt doch in Dem, was Chemnitz in jener Stelle ſagt, die Gebührlichkeit derſelben ausgeſprochen: Wenn allen Chriſten abgefordert wird, daß ſie alle Creaturen, wo ſie dieſelben zu rechtem natürlichen Brauch nehmen wollen, durch Wort Gottes und Gebet heiligen ſollen, ſo wird auch der Kirche alſo zu thun gebühren, wenn ſie Kirchen und Kirchhöfe in Gebrauch nimmt. So hat ſich denn auch das Weihen der Kirchen und Kirchhöfe, freilich nicht im römiſchen, ſondern in dem von uns entwickelten Sinne, wenigſtens in allen norddeutſchen Kirchen allgemein in Uebung erhalten, ungeachtet die Kirchenordnungen es nicht gebieten, und die Dogmatik ſich auf die Erörterung des Begriffs nicht einläßt. Und zum Ueberfluſſe haben wir die Beſchreibung einer von Luther ſelbſt vorgenommenen Kirchweihe, die wir hieherſetzen, um die oben aus Chemnitz angeführte Stelle nach dieſer poſitiven Seite hin zu ergänzen:

Luther ſprach im J. 1546 „bei Einweihung eines neuen Hauſes zum Predigtamt göttlichen Wortes" als Einleitung Folgendes: „Meine lieben Freunde wir ſollen jetzt dies neue Haus einſegnen und weihen unſerm Herrn Jeſu Chriſto, welches mir nicht allein zuſtehet und gebühret, ſondern ihr ſollt auch zugleich an das Sprengel und Rauchfaß greifen, auf daß dies neue Haus dahin geweiht werde, daß nichts Anderes darin geſchehe, denn daß unſer lieber Herr ſelbſt darin rede durch ſein heiliges Wort und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgeſang. Darum damit es recht

[1]) LL. theol. XVII., 86.

chriſtlich eingeweiht und geſegnet werde, nicht wie der Papiſten Kirchen mit ihrem Biſchofsſchreſem und Räuchern, ſondern nach Gottes Wort zu hören und zu handeln, und daß Solches geſchehe auf ſein Gebot und gnädige Zuſagung mit einander ihn anrufen und ein Vater unſer ſprechen." Darnach hielt Luther eine Predigt über Luc. 14. 1—11., zeigte am Beiſpiele Jeſu, was Chriſten vom Sabbath zu halten und wie ſie ihn zu gebrauchen haben, und ſchloß alſo: „Das ſei genug geſagt von dem Evangelio zur Einweihung des Hauſes. Und nun ihr es, lieben Freunde, habt helfen beſprengen mit dem rechten Weihwaſſer Gottes Worts, ſo greifet nun auch mit an das Rauchfaß d. i. zum Gebet, und laßt uns Gott anrufen und beten, zum Erſten für ſeine heilige Kirche, daß er ſein heilig Wort bei uns erhalten und allenthalben ausbreiten wolle; auch dieſes Haus rein erhalte, wie es jetzt Gottlob eingeweiht, in der Heiligung durch Gottes Wort, daß es nicht durch den Teufel entheiligt oder verunreinigt werde mit ſeinen Lügen und falſcher Lehre. Darnach auch für alle Regiment und gemeinen Friede in deutſchen Landen, daß Gott auch denſelben gnädiglich erhalten und ſtärken wolle, des Teufels und der Papiſten böſen Tücken wehren. Wie es denn eines ſtarken Gebets Noth iſt; denn es iſt eine große Plage ſolch Uneinigkeit und argböſe Tücke des Teufels und ſeines Haufens ſehen und leiden. Zuletzt auch für unſere liebe Oberkeit, den Landesfürſten und ganze Herrſchaft, und alle Stände, hohe und niedere; Regiment und Unterthanen, daß ſie alles Gottes Wort ehren, Gott dafür danken, ihrem Amt wohl vorſtehen, treu und gehorſam ſein, gegen den Nächſten chriſtliche Liebe erzeigen, denn Solches will Gott von uns Allen haben, und das iſt das rechte Räucherwerk der Chriſten, daß man für alle dieſe Noth ernſtlich bitte, Amen."

So hat ſich denn das Weihen der Kirchen und Kirchhöfe in der lutheriſchen Kirche allgemein ſelbſt durch die Zeiten erhalten, in welchen es nicht mehr wie zu Chemnitz' Zeit eine Unſitte Einzelner, ſondern die allgemeine Richtung des Privatlebens war, „der Creaturen ohne alle Gedanken, Gebet und

Dankſagung zu gebrauchen". Um ſo weniger werden wir Urſache haben, es aufzugeben. Nur wird man wohl thun, der ſubjectiviſtiſchen Chriſtlichkeit unſerer Tage auch an dieſem Punkte einige Aufmerkſamkeit zu ſchenken, damit nicht ihr Hang zum „Thun" wollen ſie allgemach in römiſche Gedanken vom Weihen hinein reiße. Hinſichtlich der Form der Weihe eines Kirchhofes wird die Einfachheit immer am meiſten zu loben ſein. Wenn der Kirchhof mit einer neu auf demſelben erbauten Kirche zugleich zu weihen iſt, ſo bildet die Weihung des Kirchhofs natürlich nur einen Theil der Weihe der Kirche; es iſt dann bei dieſer Bezug auf jene zu nehmen. Wenn aber ein Kirchhof ohne Kirche zu weihen iſt, ſo erwarte man die Beſtattung der erſten Leiche auf demſelben, zeige ſolche vorher der Gemeinde in weiterem Kreiſe an, und weihe dann vor der Einſenkung der in üblicher Proceſſion auf den Kirchhof gebrachten Leiche den Kirchhof in der Weiſe, daß man Joh. 11, 1—44. oder 1. Cor. 15, 20—58. verlieſt, und darauf nach einer Rede oder auch ohne eine ſolche, Gott anruft, daß er dieſen Platz zur Schlafſtätte der Seinen aus dieſer Gemeinde geſegnet ſein laſſe. Das Württembergiſche Kirchenbuch vom J. 1843 iſt, ſo viel wir wiſſen, die einzige Agende, welche der Einweihung eines Gottesackers Erwähnung thut. Sie giebt aber keine Vorſchriften dafür, vielmehr nur zwei Gebete, eines für den Abſchied vom alten Gottesacker, und eines zur Einweihung des neuen. Daß mit Gebet vom alten Gottesacker geſchieden wird, iſt ſehr würdig und recht. Aber bei der Einweihung eines neuen muß nicht bloß Gebet ſondern auch Lection ſtatt finden, denn nicht bloß durch unſer Beten, ſondern durch Wort Gottes und Gebet, dadurch daß Gott erſt zu uns ſpricht und wir ihm betend antworten, wird die Creatur geheiligt. Gegen die Faſſung der Gebete müſſen wir den Einwand erheben, daß darin nicht allein für die Todten gebetet, ſondern auch die Todten geſegnet werden; doch hievon werden wir weiterhin eigends zu reden haben. Endlich faßt das Einweihungsgebet die Weihe förmlich zu der Formel zuſammen: „So ſei denn dieſe Stätte des Todes und der Verweſung

geweihet zu einem Saatfeld für ein ewiges, unvergängliches Leben, im Namen Gottes des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes." Bei dieser Fassung klingt doch mehr als gut ist der Anspruch durch, als ob die kirchliche Weihe durch Sprechen der Trinitätsformel das Stück Acker, welches an sich eine Stätte des Todes und der Verwesung sei, zu einem Saatfeld für ein ewiges Leben mache. Solches Alles auszurichten hat aber Gott nicht der Kirche gegeben, sondern beschafft er selber vermöge der von ihm in Bezug auf die Heilsordnung gemachten Weltordnung. Wir möchten daher von dieser drastischen Form, die jedenfalls mißverständlich ist, abmahnen und rathen, daß man ruhig dabei stehen bleibe, durch Lection und Rede an die großen göttlichen Verheißungen einer Auferstehung u. s. w., welche die Begräbnißstätten der Gläubigen zu Saatfeldern des ewigen Lebens machen, zu erinnern, und daran das Gebet zu knüpfen, daß Gott solchen Gebrauch dieser Stätte uns heilige.

Unsere alte Kirche sammt allen früheren Jahrhunderten kannte es nicht anders, als daß die Gottesäcker Eigenthum der Kirche, kirchliche Stätten und Orte seien. Wenn auch die Communen oder Gemeinden das Areal derselben hergaben, und die Einrichtung auf ihre Kosten beschafften, so ward doch der fertige Acker mit dem Gebrauch kirchliches Eigenthum, und dieser Gebrauch unterlag den kirchlichen Ordnungen. Alle ihre Vorstellungen von dem Gottesacker als einer Schlafstätte der Christen auf den Tag ihrer Hoffnung, ihre Anschauung vom Begräbniß als einer Liebespflicht der Kirche, ihre Ansicht vom kirchlichen Begräbniß als einer kirchlichen Ehre, ihre Zucht, die sie durch Verfagung des kirchlichen Begräbnisses übte — Alles dies brachte von selbst den Satz mit sich, daß der Gottesacker kirchliches Eigenthum sei. „Es möge", sagt die Lauenburger KO.[1]), „Obrigkeit oder Andere mit den Kirchhöfen nicht ihres Gefallens handeln, viel weniger es dafür halten, als wären Kirchhöfe und Begräbnisse solche

[1]) fol. 253.

Stätte, die pur lauter in der weltlichen Obrigkeit Gewalt und Macht ſtünden.“ Später als man von jenen Ideen abfiel, und als die Staatspolizei die Dinge in die Hand nahm, welche ehedem als Liebespflicht der Kirche gegolten hatten, hat man ſich hie und da zu dem Satz verſtiegen, daß die Kirchhöfe der politiſchen Gemeinde gehörten. Und als nun obenein die politiſche Gemeinde anfing, ſich nach dem Muſter des confeſſions- und religionsloſen Staats zu geſtalten, und auch Juden u. ſ. w. als gleichberechtigt in ſich zuzulaſſen, ſind daraus die gröbſten Zumuthungen an die Kirche entſtanden. Man hat in offenen Rechtsverletzungen den katholiſchen Gemeinden im Rheinland ihre Kirchhöfe genommen und dieſelben für paritätiſch erklärt, und umgekehrt; man hat begehrt, auf den Kirchhöfen begraben laſſen zu ſollen, wen immer die politiſche Gemeinde begraben wollte; man hat begehrt, auf den Kirchhöfen vornehmen zu dürfen was man eben wollte. Und ſelbſt wo man ſo weit in den practiſchen Conſequenzen nicht gegangen iſt, leuchtet doch ein, daß der Satz, die Kirchhöfe ſeien ein Eigenthum der politiſchen Gemeinde, alle chriſtlichen und kirchlichen Anſchauungen und Behandlungsweiſen des Begräbniſſes zerſtören muß. Es iſt in der That dringend Noth, dieſem Mißſtande, wo er eingeriſſen, wieder abzuhelfen, und den Satz, daß die Gottesäcker kirchliche Stätten ſind, wieder zur Geltung zu bringen. Das Mittel dazu würde darin liegen, daß man den Begriff der kirchlichen Weihe als einer In Beſitz nahme Seitens der Kirche wieder hervorkehrte, und die kirchliche Weihe, wo man dieſen Begriff derſelben und ſeine Conſequenzen nicht gelten laſſen will, verſagte.

Was endlich die Einrichtung der Gottesäcker betrifft, ſo handelt es ſich zunächſt um den Ort, wo ſie anzulegen ſind. Bekanntlich zogen erſt die Begräbnißſtätten die Kirchen und darnach die Kirchen die Begräbnißſtätten nach ſich: man baute, als man nach den Verfolgungen Kirchen bauen durfte, dieſe gern auf die Gräber der heiligen Märtyrer; und als man ſpäter von der memoria sanctorum zum Heiligencultus und zur Reliquienverehrung überging, trug man die Gebeine

der Heiligen dahin, wo man eine Kirche bauen wollte, und wollte dann auch gern in der Nähe dieſer Heiligen begraben ſein. So ward während des Mittelalters zwiſchen Gottesacker und Kirche ein ſo unauflösliches Band, daß eines ohne das andere nicht gedacht werden konnte; und die Vorſtellungen von der Heiligkeit der Gottesäcker und der Kirchen trugen einander. Als, wie wir geſehen haben, durch die Reformation dieſe Vorſtellungen von der Heiligkeit kirchlicher Stätten auf ihr Maaß der Wahrheit zurückgeführt wurden, ward die Frage: wo die Gottesäcker anzulegen ſeien? wieder offen. Darüber war man mit Recht allgemein einverſtanden, daß nicht irgend eine dogmatiſche Nothwendigkeit die Gottesäcker an die Kirchen binde; man berief ſich dafür mit Recht auf alt- und neuteſtamentliche Beiſpiele z. B. 1. Moſ. 23, 20., Luc. 7, 12. und auf den Vorgang der erſten chriſtlichen Jahrhunderte. Es ward alſo eine Frage der Zweckmäßigkeit; und da findet denn ſchon die Anſicht, daß es am Zweckmäßigſten ſei, namentlich in den Städten die Kirchhöfe von den Kirchen zu trennen und vor die Städte zu verlegen, zahlreiche Vertreter. Als Grund wird vorzugsweiſe geltend gemacht, daß die Ausdünſtung der in dem Wohnbereiche der Lebenden gelegenen Begräbnißſtätten den Lebenden ſchade; dem Johann Gerhard [1]) bildet dies den einzigen Grund. Luther ſelbſt dagegen erklärt, [2]) dieſen Grund und ſein Gewicht der Beurtheilung der Aerzte anheimgeben zu müſſen, entſcheidet ſich aber ſeiner Seits auch für die Hinausverlegung der Kirchhöfe aus den Städten aus dem Grunde, weil die in der Mitte der Städte gelegenen Kirchhöfe meiſt nicht gehörig umfriedet gehalten, vielmehr ohne Scheu als Durchgänge und Marktplätze benutzt würden, und folglich der ihnen zukommenden Stille und Friedlichkeit gar ſehr entbehrten. Da ſich aber hiegegen mit Recht ſagen läßt, daß man ja die Unordnung nur zu beſeitigen brauche, und daß es dazu noch andere Mittel als das radicale der Trennung der Kirchhöfe von den Kirchen gebe, ſo kam

[1]) LL. theol. XVII. 94.

[2]) Walch. Ausg. X., 2345. ff.

die Sache damals nicht recht zur Ausführung, und nur sehr wenige alte KOO. [1]) enthalten den positiven Rath der Hinausverlegung der Kirchhöfe aus den Städten.

Anders stellte sich die Sache, als in der zweiten Hälfte des 18ten Jahrhunderts die „Kunst, das menschliche Leben zu verlängern", sich in den Gemüthern der Menschen ungefähr an die Stelle setzte, welche in den Herzen weniger aufgeklärter Generationen die Heilsordnung und die Sorge für die Seligkeit eingenommen hatten. Der sanitätspolizeiliche Grund von der Schädlichkeit der Ausdünstung der Kirchhöfe ward mit großer Lebendigkeit wieder aufgenommen; und Staatsregierungen und Magistrate wetteiferten, durch Hinausverlegung der städtischen Kirchhöfe zu Wohlthätern des menschlichen Geschlechts zu werden. Der stille Wunsch vieler schöner Seelen, die Kirchhöfe und damit den Tod aus dem Auge und aus dem Sinn zu bekommen, half auch mit. Als endlich der vieljährige Friede, dessen wir dermalen genießen, allenthalben die Bevölkerungen verdoppelte und verdreifachte, und in Folge dessen nach und nach aller Orten die Nothwendigkeit einer Vergrößerung der Begräbnißstätten eintrat, für welche die Gemeinden auf ihre Kosten zu sorgen hatten, war es der leitenden Büreaukratie bequemer, in größeren aus vielen Ortschaften zusammengesetzten Parochieen die einzelnen Ortschaften sich eigene Gottesäcker anlegen zu lassen. Sie hätten sonst alle diese verschiedenen Ortschaften zur Anlegung eines gemeinsamen Gottesackers mittelst mühsamer Verhandlungen vereinigen müssen; und die Ortschaften gingen in Betracht der Bequemlichkeit, welche die Nähe des Begräbnißortes darbot, auf diese Einrichtungen gern ein. So ist es denn dahin gekommen, daß nicht nur die städtischen Gottesäcker allgemein von den Kirchen getrennt und zu den Städten hinaus verlegt sind, sondern daß auch auf den Dörfern das System, den Einen mit der Parochialkirche verbundenen

[1]) Lüneb. KO. v. J. 1598 fol. R. II. b. Lüneb. KO. v. J. 1643 S. 68. Calenb. KO. v. J. 1569 fol. 119. Pomm. Agende v. J. 1563 S. 254.

Kirchhof in eine Mehrzahl von der Parochialkirche getrennter und bei den einzelnen eingepfarrten Ortſchaften gelegener Gottesäcker aufzulöſen, immer weiter zur Anwendung kommt.

Man hat nicht gehört, daß die Menſchen jetzt länger lebten, ſeitdem die Ausdünſtung der Kirchhöfe ihnen nicht mehr ſchadet; man hat auch nicht gehört, daß die Menſchen todesfreudiger würden, ſeitdem ſie den Tod weniger vor Augen haben. Auch möchte das geiſtliche Moment, welches Johann Gerhard der Hinausverlegung der Gottesäcker abzugewinnen ſucht, wie nemlich die Menſchen durch das Hinaustragen der Leichen aus dem Ort den Tod als den Umzug aus dieſem Lande der Pilgerſchaft in das Land der ewigen Heimath anſchauen lernen könnten, ſehr wenige reale Früchte gezeugt haben. Wohl aber liegt zu Tage, daß man mit allen dieſen Proceduren wieder eine Fülle von ſittlichen und religiöſen Beziehungen gemißhandelt, zerriſſen, todtgeſchlagen hat.

Zuvörderſt hat die Auflöſung des Einen Parochialkirchhofes in viele zerſtreute Localgottesäcker offenſichtlich eines der tiefſten und engſten Bande zerſchnitten, welche die Parochie zur Gemeinde verband. Man hat damit der Atomiſtik, welche unſer ganzes öffentliches Leben in Staat und Kirche dem Zerfall und Verfall entgegenreißt, trefflichen Vorſchub gethan. Und je weniger man wird behaupten können, daß wir nach der Seite des Gemeinſchaftslebens hin noch viel zuzuſetzen hätten, um ſo mehr ſollte man der weiteren Durchführung dieſes Syſtems Einhalt thun, und zwar raſch.

Sodann kommen die Schäden in Betracht, welche dieſes Verfahren bei Anlegung der Gottesäcker der kirchlichen und gottesdienſtlichen Behandlung des Begräbniſſes gebracht hat. Die in unſerer Kirche herkömmliche Form des Begräbniſſes baſirte darauf, daß der Gottesacker um die Kirche lag; man ging vor oder nach der Beſtattung in die Kirche, und hielt einen Begräbnißgottesdienſt. Dies mußte natürlich wegfallen, als die Gottesäcker von der Kirche getrennt wurden; und eine neue erſetzende Form an die Stelle zu ſchaffen, hielt man der Mühe nicht werth, wenn nicht ein einzelner rechtſchaffner

Paſtor auf ſeine eigene Hand that, was er nicht laſſen konnte. Sodann machten dieſe Einrichtungen der Gottesäcker die Mitwirkung der Paſtoren und der Schulen, als worin der lutheriſche Ritus gerade weſentlich die Kirchlichkeit des Begräbniſſes ſetzt, nicht ſelten geradezu unmöglich. Wie hätten in nur einigermaaßen volkreichen ſtädtiſchen Gemeinden die Paſtoren jede Leiche nach dem mindeſtens ein Achtel Meile entlegenen Kirchhof geleiten können! wie könnten ſie dies, wenn ſie in ihrer ländlichen Parochie nicht Einen, ſondern vielleicht auf vier, fünf, ſechs entlegenen Dörfern umher eben ſo viele Gottesäcker haben! Weder Zeit noch Geſundheit würden dafür reichen. So iſt man denn auch von vorne herein davon abgeſtanden; und unter allen Veranlaſſungen, welche den Verfall des kirchlichen Begräbniſſes nach ſich gezogen haben, hat immer dieſe den leider nicht ſcheinbaren, ſondern triftigen Vorwand hergeben müſſen.

Endlich hat die Trennung der Gottesäcker von den Kirchen die Erſteren nach Idee und Geſtalt verweltlicht. Die mittelalterliche Anſicht, welche Kirche und Gottesacker nothwendig verbunden achtete, beruhte auf leicht nachweisbar falſchen Anſchauungen von der Heiligkeit dieſer Stätten. Aber wie voll man immer von der Unrichtigkeit dieſer Anſchauungen durchdrungen ſein mag, ſo wird man ſich doch nicht verhehlen können, daß es wirklich und wahrhaftig und ohne allen Aberglauben einen Unterſchied macht, ob die Todten um die Kirche herum ſchlafen, in welcher ſie lebend den Gott ihres Heils in ſeinem Wort und Sacrament ſuchten und fanden, oder ob der Begräbnißplatz da draußen im weiten Feld auf einem möglichſt ſandigen und kahlen Raum als ein umzäunter Platz liegt, an welchem und in welchem vielleicht auch Nichts daran erinnert, daß er mit Chriſtenthum und chriſtlicher Gottesverehrung irgend Etwas zu ſchaffen hat.

Die alten KOO. ſagen über die Einrichtung der Kirchhöfe ſehr wenig: Man ſoll ſie ordentlich einfriedigen, ehrlich halten, gute Acht darauf haben u. ſ. w. Das war Alles, und genügte auch, ſo lange die Kirche in der Mitte derſelben ſtand, und

von ihrer Beſtimmung zeugte. Kamen dazu dann noch Kreuze auf den Gräbern und hie und da ein frommer Spruch als Inſchrift auf einem Grabſtein, ſo war's ein würdiger Kirchhof. Jetzt iſt von den Gottesäckern mit den Kirchen nicht allein die Stätte für den Begräbnißgottesdienſt, ſondern nur zu oft überhaupt Alles verſchwunden, was an die Schlafſtätte der Chriſten erinnert. Wir haben oben ſchon darauf hingewieſen, daß das Fehlen der Kirchen auf den Gottesäckern die alten Formen des Begräbniſſes unmöglich gemacht hat. Aber wenn wir da haben tadeln müſſen, daß man nicht ſogleich an erſetzende Formen gedacht hat, ſo ſteht dieſer Unterlaſſung doch rechtfertigend zur Seite, daß es wirklich ſchwer iſt, eine ordentliche Begräbnißliturgie im Freien einzurichten, weil da Wetter und Kälte nicht allein dem Geiſtlichen das Fungiren, ſondern auch der Gemeinde die Andacht geradezu unmöglich machen. Man ſollte wirklich mit Ernſt dahin ſorgen, daß auch auf den nicht bei Kirchen gelegenen Gottesäckern kleine für den Gottesdienſt eingerichtete Capellen erbaut würden; und allerdings dann auch aus dieſem Grunde von dem Bemühen abſtehen, jedem einzelnen armen Dorfe ſeinen eigenen Gottesacker einzurichten, an deſſen Ausſtattung und Erhaltung es Nichts zu wenden vermag. Wo man aber einmal von der Kirche getrennte Gottesäcker hat oder anlegen muß, ohne in der Lage zu ſein, für eine Gottesackercapelle ſorgen zu können, da muß man ſich freilich hinſichtlich der Abhaltung des Begräbnißgottesdienſtes in die Umſtände ſchicken, aber man ſollte dann wenigſtens nicht unterlaſſen, ſolchem iſolirt liegenden Gottesacker wenigſtens eine chriſtliche Signatur dadurch zu geben, daß man an ſeiner Oſtſeite, wohin alle Leichen mit dem Angeſicht liegen, ein anſehnliches Kreuz aufrichtete. Das iſt auch auf dem Gottesacker des ärmſten Dorfes möglich, und verändert doch die ganze Phyſiognomie ſolches Gottesackers. Es iſt dies um ſo dringenderes Bedürfniß, als die Sorge der Hinterbliebenen oft nicht mehr wie ſonſt die Gottesäcker ſchmückt. Auf den meiſten neu angelegten ländlichen Gottesäckern ſind die eiſernen und hölzernen

Grabkreuze und die Grabsteine mit ihren Bibelsprüchen nicht wieder aufgestanden; und wenn nicht eine wohlwollende Menschenseele für die Anpflanzung einiger Bäume gesorgt hat, zeigen sie häufig nur eine kahle öde Fläche mit kahlen Leichenhügeln. In den Städten hat man zwar dies Kahle zu beseitigen gesucht; aber diese Verwandlung der Kirchhöfe in Parkanlagen, diese Grabcapellen mit corinthischen Säulen, diese Grabmonumente in Roccoco mit heidnischen Emblemen und sentimentalen Inschriften, zwischen welchem Allen man oft halbe Stunden lang nach einer einzigen Manifestation eines kräftigen und gesunden christlichen Gedankens herumsuchen kann, tragen mehr den Anschein eines armseligen Versuchs, dem Tode die Farbe des Lebens anzumalen, als daß sie für eine Einrichtung der Schlafstätte der Christen gelten könnten. Man sollte da wirklich ein wenig Einsehen thun, heidnische Embleme und Inschriften von unchristlichem oder sinnlosem Inhalt nicht zulassen, und anderer Seits die Gemeinden lehren und vermahnen, sich christlicher Embleme und biblischer Inschriften zu bedienen.

Schließlich müssen wir noch auf einen Punkt aufmerksam machen, der bei der Anlegung von Kirchhöfen größere Beachtung verdient, als ihm zu Theil wird. Auf den alten Kirchhöfen hatte jede Ortschaft ihre abgesonderte Stelle, und es war auch die Möglichkeit gegeben, daß Familien ihre Familienstellen haben konnten. Auf den neuern Gottesäckern führt man dagegen, der Raumgewinnung und der Ersparung halber, gemeiniglich die Ordnung ein, daß der Reihe nach fortbegraben wird, wenn nicht Jemand Geld hat, daß er sich einen eigenen Platz kaufen kann. Es leuchtet ein, daß die ältere Weise Alles, was Gemüth und sittliches Bewußtsein heißt, auf ihrer Seite hat; es überträgt sich hierher das Princip, das, wie wir sahen, in der christlichen Kirche es zu einem zerstreuten Hie- und Dortbegraben nie hat kommen lassen; was zusammen gelebt hat, will billig auch zusammen schlafen. Auch täusche man sich nicht, wenn sich die Opposition, die sich bei erster Einführung dieser neuen Begräbnißordnung in der

Gemeinde regelmäßig zeigt, gewöhnlich ziemlich leicht durch die Vorſtellung, es ſei aber ſo viel wohlfeiler, beſeitigen läßt, denn man macht durch dieſe Bekehrung die Gemeinden eben nur ſittlich ſchlechter. Vielmehr kehre man einfach zu der älteren Weiſe zurück.

4. Unſere alte Kirche wußte, wie wir oben geſehen haben, daß der Tod der Sünde Sold iſt, und daß dieſe ſeine Natur, eine Wirkung des göttlichen Zornes zu ſein, auch durch die Hoffnung der Auferſtehung nicht beſeitigt wird, noch als beſeitigt gedacht oder behandelt werden darf. Sie billigte es daher nicht durchaus, wenn die alte Kirche zu einer gewiſſen Zeit die Todestage als die rechten Geburtstage angeſehen und gefeiert hatte [1]), ſondern verlangte vielmehr, daß die ganze Behandlung des Begräbniſſes das Gepräge der Trauer tragen ſolle. Darauf baſiren außer dem Trauerjahr der Wittwen und der Wittwer, wovon an anderer Stelle das Nöthige bemerkt iſt, die vielfältigen Vorſchriften oder richtiger Ermahnungen der alten KVV., wegen der von den Hinterbliebenen auf gewiſſe Zeit anzulegenden Trauerkleidung und wegen Vermeidung alles Luxus bei Leichenbeſtattungen. Ueber das Angemeſſene der Sitte der Trauerkleidung iſt nicht nöthig, Etwas zu ſagen. Und ebenſo werden alle Verſtändigen einräumen, daß jeder Luxus an den Gräbern etwas Verletzendes hat. Es ziemt nicht, daß Welt und Mammon ſich breit machen, wo das Elend und die Armuth der gefallenen Menſchennatur in ihrer ganzen Größe heraustreten. All dergleichen läuft darauf hinaus, dem Tode den Schein des Lebens anheucheln, den Ernſt des Todes nicht an ſich kommen laſſen zu wollen, und erinnert immer an den Ausſpruch des Herrn, wie die Todten ihre Todten begraben. Damit iſt natürlich nicht geſagt, daß nicht die Liebe der vermögenden Hinterbliebenen ſich auch darin erweiſen ſoll, daß ſie ihrem Dahingeſchiedenen einen guten Sarg giebt, eine Grabcapelle baut und dergleichen. Nur vom eigentlichen

[1]) Vgl. die Ausführungen Johann Gerhard's LL. theol. XVII., 99. ff.

Luxus und vom Uebermaaß der Anſtalten iſt die Rede. Um ſo mehr iſt es zu beklagen, wenn es bei der Erkaltung der Liebe und des Familienſinnes ſo weit gekommen iſt, daß in der Sitte des Trauerns oft nicht einmal das nöthigſte Maaß des Anſtandes eingehalten wird. Und eben ſo wenig iſt das Aufputzen der Leichen, das Veranſtalten phantaſtiſcher Leichenzüge, und dergleichen, wie es in neuerer Zeit nur zu viel vorkommt, zu billigen. Natürlich iſt dem nicht durch Prohibitiv-Maaßregeln entgegen zu wirken; aber die rechte Predigt des Wortes, daß der Tod der Sünde Sold ſei, ſollte um ſo weniger ſchweigen, als die rationaliſtiſche falſche Doctrin, die den Tod aus einer Strafe Gottes zum Erlöſungsmittel machte, für dieſe Verſuche der Abſchüttelung ſeiner Schrecken und der Bemäntelung ſeiner furchtbaren Geſtalt die Wege gewieſen hat.

5. Objective Gründe, welche das Begräbniß wie die Taufe oder Copulation in eine beſtimmte Tageszeit wieſen, giebt es nicht. Die alten KOO. haben daher auch hierüber keine Beſtimmungen; und wenn ſie[1]) eine beſtimmte Stunde für die Begräbniſſe ſetzen, ſo geſchieht es nur aus neben der Sache liegenden Zweckmäßigkeitsgründen: damit die Paſtoren nicht den ganzen Tag von Leichenbegleitungen in Anſpruch genommen werden, ſondern für ihr weiteres Amt Herren ihrer Zeit bleiben, damit der Schulunterricht nicht zu oft durch die Leichenbegleitung unterbrochen werde u. ſ. w. Dergleichen locale Anordnungen werden auch noch immer zweckmäßig ſein. Im Uebrigen wird hier Freiheit gelaſſen werden können, da kein objectiver Grund für Beſtimmungen vorliegt. Wenn ſich freilich hie und da ein kleinliches Privilegienweſen dahin ausgebildet hat, daß Leichen aus bevorzugteren Klaſſen gegen höheres Erlegniß zu gewiſſen Anderen nicht offenen Tagesſtunden beerdigt werden, ſo hat das ſeine Bedenken, und ſollte man auf Abhülfe bedacht ſein.

[1]) z. B. Die Pomm. Agende S. 256. Die Churſächſ. General-Art. S. 52. Die Oſtfrieſ. KO. S. 186.

6. Iſt der Gottesacker eine kirchliche Stätte, das Begräbniß eine Liebeshandlung nicht allein der Angehörigen oder perſönlichen Freunde, ſondern der Kirche, die Begräbnißhandlung nach Wort und Ritus eine kirchliche Handlung, nemlich Austheilung des göttlichen Wortes und darauf geſtütztes Thun; ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß auch die Kirche als das eigentlich begrabende Subject die Ordnung des Begräbniſſes zu ſtellen und daſſelbe durch ihre Diener, durch das Amt des Wortes auszuführen hat. Es wird beim kirchlichen Begräbniß nicht anders ſein können, als z. B. bei der Copulation, wo die Handlung auch eine private, den Copulanden und ihren Angehörigen angehörige Seite hat, daß ſie die Hochzeit ausrichten, die Braut ſchmücken, Brautführer und Brautjungfern ſind u. ſ. w.; aber dieſe private Seite hat ſich in die für die kirchliche Handlung von der Kirche geſtellte Ordnung zu fügen, und bei dieſer Handlung als ſolcher führt ausſchließlich das Amt des Wortes, der Geiſtliche das Wort. Jeder Vernünftige wird es für Widerſinn erklären, wenn neben dem Geiſtlichen oder an Deſſen Statt etwa der Brautvater das Wort ergreifen, eine Rede halten, und copuliren helfen wollte. Eben ſo hat beim Begräbniß die Liebe der Angehörigen und Freunde ihre Stelle der Bethätigung: ſie ſchaffen ihrem Todten den Sarg, legen ihn hinein, tragen ihn hinaus, geleiten ihn, ſorgen für ſein Grab u. ſ. w. Aber dies Alles macht die kirchliche Handlung des Begräbniſſes nicht aus, auch die Begleitung der Angehörigen nicht, ſondern dieſe beſteht in der Austheilung des Wortes Gottes in Rede und Ritus; und folglich gehört nicht nur das Führen des Wortes beim Begräbniß eben ſo ausſchließlich dem Amte der Kirche wie bei der Copulation, ſondern es hat auch nicht minder jene ganze private Mitthätigkeit der Angehörigen und Freunde ſich in die von der Kirche geſtellte Form der kirchlichen Handlung zu fügen. Vorher, ehe die kirchliche Handlung beginnt, alſo vor Beginn der Proceſſion, in ihren Häuſern, wo das Private hingehört — da mögen ſie thun, was ſie nicht laſſen können, Reden

halten, Arien ſingen u. ſ. w., aber vom Beginn der Proceſſion an begräbt die Kirche durch ihr Amt nach ihrer Ordnung, und die Angehörigen haben die Stellung der Gemeinde zur Sache. Die alten KOO. kennen es natürlich auch gar nicht anders; ſo wenig kennen ſie es anders, daß ſie den unterſcheidenden Character des chriſtlichen und kirchlichen Begräbniſſes gerade darein ſetzen, daß die Kirche durch ihr Amt, Wort und Lied begräbt, und das Begrabenwerden durch das ſich ſelbſt überlaſſene Thun der Angehörigen eben als das unehrliche und unchriſtliche Begräbniß begreifen; ja ſo ſtrenge binden ſie das Begraben an das kirchliche Amt, daß ſie — wegen der mit dem Begraben verbundenen Kirchenzuchtelemente — dem Geiſtlichen verbieten, in einer anderen Parochie bei Begräbniſſen zu fungiren ohne ausdrücklichen Conſens des eigentlichen Parochus[1]).

Aber ſeitdem auf der einen Seite aus den mancherlei im Obigen erwähnten Veranlaſſungen das kirchliche Amt ſich von den Begräbniſſen in unverantwortlicher Weiſe zurückzog, und auf der anderen Seite der Gottesacker nicht als kirchliche Stätte, ſondern als Eigenthum der Commüne oder der politiſchen Gemeine, das Begräbniß als eine Liebesthätigkeit nicht der Kirche, ſondern der Angehörigen, das Reden an den Gräbern nicht mehr als eine Austheilung des Wortes Gottes, ſondern als ein „Reden" gedacht, und überdem Viel vom allgemeinen Prieſterthum aller Chriſten (oder Nichtchriſten?) darein gefaſelt ward — ſeitdem macht ſich die moderne Krankheit des Redens und Arien Singens auch auf den Kirchhöfen breit. Man läßt den Geiſtlichen zu Hauſe oder nimmt ihn als Figuranten mit, führt aber einen „Redner" und Sänger- und Muſikchöre auf den Kirchhof, und läßt einen muſikaliſch-declamatoriſchen Act aufführen. Namentlich haben die Freimaurerlogen ſich mit großer Anmaaßung auf die Kirchhöfe gedrängt, und ſich nicht geſcheut, auf denſelben einen eignen förmlichen Begräbnißcultus zu entwickeln. Es iſt dabei

[1]) Mecklenb. KO. fol. 241. b.

vorgekommen, daß Geiſtliche, die zugleich Freimaurer waren, ihr Amtskleid zu Hauſe gelaſſen, als Logenmitglieder die Leiche begleitet, und auf dem Kirchhofe nicht als Geiſtliche, aber als „Bruder Redner" fungirt haben. Natürlich iſt es dabei zu Scandalen gekommen; man hat es auch zu Demonſtrationen gebraucht; und es iſt daher in faſt allen Ländern im Verordnungswege dagegen eingeſchritten. Gewöhnlich aber iſt dies ohne Princip und in ſchwächlich halber Weiſe geſchehen: man hat dem greiſenhaft redſeligen Zeitalter das Reden nicht verbieten mögen, ſondern frei gelaſſen, und nur gefordert, daß der Redner ſeine Rede erſt dem Ortsgeiſtlichen producire, oder dergleichen. Man ſorge zunächſt dafür, daß das kirchliche Amt zur kirchlichen Beſtattung jeder Leiche bereit ſei, und dann weiſe man die Redner und Brüder Redner ſammt den Arien einfach von den Kirchhöfen herunter, und in die Häuſer, wohin ſie, wenn ſie überhaupt da zu ſein verdienen, allein gehören können; wie Solches in Mecklenburg geſchehen iſt[1]).

III. Die liturgiſche Behandlung des Begräbniſſes.

Wir haben hier vor Allem uns darüber klar zu werden, in wie fern das Begräbniß eine kirchliche Handlung ſei? eine Frage, die ziemlich auffällig lauten muß, nachdem wir wiederholt hervorgehoben und als Grundſatz hingeſtellt haben, daß das Begraben eine Liebespflicht nicht allein und nicht ſowohl der Angehörigen, ſondern der Kirche, und daß die Kirche das eigentlich begrabende Subject ſei. Aber der Sinn der Frage iſt auch nicht der, ob das Begräbniß überhaupt eine kirchliche Handlung ſei, ſondern ob es in derſelben Weiſe, wie die anderen kirchlichen Handlungen z. B. die Beichte, die Copulation, die Ordination, eine kirchliche Handlung und ganz nach der Analogie dieſer zu beurtheilen ſei, oder ob ſie ſich vielleicht von dieſen weſentlich unterſcheide? und wenige Worte werden darthun, daß wir ſehr voreilig handeln würden, wenn wir ohne Weiteres das

[1]) Durch Verordnung vom 25. Novbr. 1851.

Begräbniß mit den anderen kirchlichen Handlungen in Eine Klaſſe ſetzen und alle für dieſe geltenden Normen unbeſehends auf jenes übertragen wollten. Gleich dem Begräbniß motiviren ſich alle kirchlichen Handlungen durch eine Liebespflicht der Kirche: aus Liebe ſegnet die Kirche ihren jungen Eheleuten ihr Haus, aus Liebe verkündigt ſie ihren bußfertigen beichtenden Kindern die Vergebung der Sünden u. ſ. w. Aber alle dieſe anderen kirchlichen Handlungen gründen ſich nicht allein und nicht zuerſt auf ſolche Liebespflicht; ſondern außer und vor der Liebe hat die Kirche in Gottes Wort die Worte z. B. von der Ordnung des Eheſtandes, daß ſie die Verkündigung der Vergebung der Sünden zu den bußfertigen Menſchen tragen ſoll u. ſ. w., und auf Grund dieſer göttlichen Worte geht ſie hin und vollzieht, was dieſe Worte ſagen, aus Liebe an dieſen Menſchen. Kann man nun auch vom Begräbniß ſagen, daß in ihm die Kirche göttliche Worte aus Liebe an dieſen Menſchen in Vollzug bringe? Man könnte ſagen, auf den ausdrücklichen göttlichen Befehl könne es nicht ankommen; bei der Beichte zwar liege ein ausdrücklich der Kirche gegebener Befehl und Auftrag der Abſolutionsertheilung vor; aber z. B. bei der Copulation liege nur ein anwendbares Gotteswort über der Ehe Stiftung und Ordnung vor, aber kein ausdrücklicher Befehl Gottes, dieſe göttlichen Worte auf Leute zu legen und ſie dadurch zur Ehe zu ſegnen; und ſolche göttlichen Worte von Ordnung des Todes und der Auferſtehung, daß der Leib ſterben, zur Erde werden, wieder auferſtehen ſolle, lägen nun auch für das Begräbniß vor, ſo daß die Kirche auch ohne ausdrücklichen Befehl der in dieſen Gottesworten ausgeſprochenen göttlichen Ordnung gemäß handeln und begraben könne. Aber dieſe Einrede, ſo richtig ſie iſt, führt uns doch nur zu noch ſchärferer Faſſung der Frage. Alle anderen kirchlichen Handlungen vollziehen ſich nicht allein nach dem betreffenden Worte Gottes, ſondern auch durch das betreffende Wort Gottes, und machen Etwas fertig, was ſonſt nicht fertig wäre, ſo daß aus der Copulation eine Ehe, aus der Ordination ein Paſtor, aus der Abſolution ein

gerechtfertigter Sünder hervorgeht; denn was ſie thun, wird von Denen, an welchen es gethan wird, auch aufgenommen. Bei der Copulation nimmt die Kirche die göttlichen Worte von der Ordnung der Ehe, legt ſie unter Anrufung Gottes und damit als Eheſegen auf dieſe Leute, und ſchafft dadurch jedenfalls eine Ehe, und wenn die Leute ſolch Thun und Werk an ihnen gläubig ergreifen, auch eine geſegnete Ehe. Läßt ſich nun damit das Begräbniß vergleichen? nimmt auch bei dieſem die Kirche die göttlichen Worte von dem Sterben, Verweſen, Schlafen, Auferſtehen, ewig Leben, und legt ſie unter Fürgebet als Segen auf den Todten, zu dem Ende und der Wirkung, daß was dieſe Worte beſagen an dem Todten ſich verwirkliche, und falls der Todte es gläubig ergreift, auch zum Segen verwirkliche? oder findet hier nicht eben der ungeheure Unterſchied ſtatt, daß die Handlung des Begräbniſſes an einem Todten ſtattfindet, daß der Kirche wohl das Wort Gottes an den Lebenden nach ſeinem ganzen Reichthum zu handeln gegeben iſt, aber nicht an den Todten, daß auch der Todte ein an ihm geſchehendes Handeln des Wortes nicht mit Glauben ergreifen und dies Handeln doch nicht ex opere operato wirken kann? und ſtellt ſich nicht darnach die kirchliche Handlung des Begräbniſſes im Unterſchiede von allen anderen kirchlichen Handlungen ſo: daß, da keineswegs die Kirche die göttlichen Worte unter Fürgebet und als Segen auf den Todten legt, auch Nichts durch die Handlung dieſer Worte an dem Todten wirkt, indem Alles, was mit dem Todten laut jener Worte zu werden hat, ohne Zuthun der Kirche wird durch Gott, ſondern daß vielmehr einfach die Kirche nicht durch, ſondern nur nach jenen göttlichen Worten und der in ihnen kundgegebenen Ordnung aus Liebespflicht den Leib begräbt, darauf all ihr Thun an dem Todten beſchränkt, und des Weiteren beim Begräbniß Gottes Wort und Gebet nicht für den Todten, ſondern für die anweſenden Lebenden handelt, ſie der göttlichen Ordnung des Lebens und Sterbens zu vermahnen, zu belehren, und ſo auch wegen dieſes Todten zu tröſten? Mit wenig

Worten: Iſt das Begräbniß wie die anderen Handlungen, eine effective Handlung des Wortes Gottes an dem Todten? oder beſchränkt ſich das Handeln beim Begräbniß lediglich und ganz auf das zur Erde Beſtatten aus Liebespflicht, ſo daß alles dabei ſtattfindende Predigen des Worts und Beten nicht am Todten, ſondern an den anweſenden Lebenden zu Lehre und Troſt geſchieht?

Jenachdem dieſe Frage beantwortet wird, ſtellt ſich natürlich die Beſtimmung deſſen, was als zur kirchlichen Handlung des Begräbniſſes erforderlich bezeichnet werden müſſe, ganz verſchieden; und es hat ſich daher die Geſchichte der liturgiſchen Behandlung des Begräbniſſes ſtets um dieſe Frage gedreht. Wir werden uns demnach auch auf die Entſcheidung dieſer Frage am beſten dadurch vorbereiten, daß wir das in der Einleitung dieſer Abhandlung zur Geſchichte des Begräbniſſes Beigebrachte nach der liturgiſchen Seite ergänzen und dadurch vervollſtändigen. Wir werden dabei unſer Augenmerk hauptſächlich auf Dasjenige richten, worin ſich das Thun oder Thunwollen der Kirche beim Begräbniß ausſpricht, und dagegen billig abſehen können ſowohl von den vielen der Volksſitte der verſchiedenen Zeitalter angehörigen Gebräuchen, welche ſich dem Begräbniß hier ſo dort anders angehängt haben, als auch von dem mancherlei Symboliſchen, welches chriſtliche Ideen und Hoffnungen oft ſehr ſinnig, aber ebenfalls hier ſo dort anders darbildet.

Nachdem wir ſo Viel ſchon aus älteren Zeugniſſen wiſſen, daß die Chriſten ihre Todten begruben, und daß ſie an den Todestagen ihrer Märtyrer an den Gräbern derſelben Gedächtnißfeiern hielten [1]), erfahren wir zuerſt vom Tertullian

[1]) So erzählt die Gemeinde zu Smyrna in dem bekannten Briefe, in welchem ſie den Märtyrertod des Polycarp beſchreibt (Patr. Apost. opp. ed. Hefele p. 294): Nachdem wir endlich die köſtlichen Gebeine deſſelben erlangt hatten, *ἀπεθέμεθα ὅπου καὶ ἀκόλουθον ἦν. Ἔνθα ὡς δυνατὸν ἡμῖν συναγομένοις ἐν ἀγαλλιάσει καὶ χαρᾷ, παρέξει ὁ κύριος ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον, εἴς τε τὴν τῶν ἠθληκότων μνήμην, καὶ τῶν μελλόντων ἄσκησίν τε καὶ ἑτοιμασίαν.*

Etwas über die gottesdienſtliche Behandlung des Begräbniſſes. Schon oben (S. 217) ſahen wir, wie er uns das Vorhandenſein gemeinſchaftlicher Begräbnißplätze verbürgt. An einer anderen Stelle[1]) erwähnt er einer ſorgfältigen Behandlung der Leichname und der Mauſoleen und Grabmonumente. Ueberaus wichtig aber ſind folgende drei Stellen: In der erſten Stelle[2]) ſpricht er von der Trauer einer Wittwe um ihren verſtorbenen Mann und deren natürlicher Bethätigung: „Enimvero et pro anima ejus orat, et refrigerium interim adpostulat enim (richtiger: ei) et in prima resurrectione consortium, et offert annuis diebus dormitionis ejus“. In der zweiten Stelle[3]) erörtert er, wie ein Wittwer durch eine zweite Heirath, die ihn zu zwei Frauen in Verhältniß bringe, mit allerlei kirchlichen Sitten und Lebensordnungen in Colliſion gerathe, und ſagt: „Neque enim pristinam (uxorem) poteris odisse, cui etiam religiosiorem reserves affectionem ut jam receptae apud deum, pro cujus spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis. Stabis ergo ad Deum cum tot uxoribus, quot in oratione commemores, et offeres pro duabus, et commendabis illas duas per sacerdotem“. In der dritten Stelle[4]) führt er aus, daß es mancherlei Einrichtungen in der Kirche gebe, die ſich auf beſtimmte Worte der Schrift oder von der Schrift bezeugte Einſetzung nicht gründeten, die aber deſſen ungeachtet in der Kirche ihr gutes Recht hätten, weil ſie unvordenklichen Alters und allgemeiner Obſervanz ſeien, und unter den Einrichtungen dieſer Art benennt er auch „Oblationes pro defunctis, pro natalitiis annuo die facimus“. Wir nehmen zu dieſen Stellen noch eine Stelle des faſt gleichzeitigen Origenes[5]) hinzu. Nachdem er geſagt hat: „non celebramus diem nativitatis, cum sit dolorum et tentationum introitus,

[1]) De resurr. carn. cap. 27.
[2]) De monog. cap. 10.
[3]) De exhortat. castit. cap. 11.
[4]) De cor. milit. cap. 3.
[5]) Lib. III. in Job.

sed diem mortis, utpote omnium dolorum depositionem et omnium tentationum effugationem", fährt er, die Feier ſelbſt beſchreibend, fort: „celebramus memoriam defunctorum, religiosos cum sacerdotibus convocantes, fideles una cum clero invitantes, adhaec egenos et pauperes, pupillos et viduas saturantes, ut fiat festivitas nostra in memoriam requiei defunctis animabus, quarum memoriam celebramus".

Vertiefen wir uns in den Inhalt dieſer Stellen, ſo tritt uns ſofort der Punkt entgegen, von welchem aus ſich Alles geſtaltet. Es iſt dies die tiefſte Ueberzeugung, die in allen Chriſtenmenſchen als ein Grundgedanke und als ein Grundgefühl vorausgeſetzte Ueberzeugung davon, daß die Gläubigen diesſeits und die Gläubigen jenſeits nur Eine Gemeinde, nur Einen, in dem Einen Herrn vereinigten Leib bilden, und daß mithin die Gemeinſamkeit des Lebens zwiſchen ihnen durch den Tod nicht zertrennt ſei: der überlebende Gatte iſt von dem geſtorbenen Gatten nimmermehr geſchieden, denn er ſteht ja, wenn er betet, mit demſelben vor demſelben Herrn. Gehört man aber noch zuſammen, ſo will man auch noch mit einander weiter leben: das iſt eine eben ſo richtige und in den tiefſten chriſtlichen Gefühlen gegründete Forderung, als jene Vorausſetzung von der bleibenden Zuſammengehörigkeit der diesſeitigen und jenſeitigen Gemeinde ein richtiger und in den tiefſten chriſtlichen Wahrheiten gegründeter Lehrſatz iſt; und dieſe Forderung konnte ſich unmöglich allein in dem von Origenes hervorgehobenen Moment der memoria, des Andenkens an die Verſtorbenen befriedigen. Man wollte nicht bloß der Verſtorbenen gedenken, als ſeien ſie dahin, ſondern man wollte mit ihnen weiter leben, ſo gewiß man ſie noch hatte, daher wollte und konnte man auch nicht bloß ihr Gedächtniß feiern, ſondern wollte und mußte mit ihnen vor dem Herrn beten, nicht bloß memoriam celebrare, ſondern auch stare ad Deum cum iis. Das hat ſich denn auch ſchon in der derzeitigen Kirche ſeinen liturgiſchen Ort und Ausdruck gefunden. An demjenigen Punkte des Gemeindegottesdienſtes, an welchem das Moment der communio, der κοινωνία, des

Zuſammengeſchloſſenſeins zu Einem Leibe in Einem Geiſt zur Darſtellung kommen ſoll, in den Vorgebeten vor dem Abendmahl, ſteht das nie fehlende, den Namen der Präfation tragende Gebet, und der ſtehende Schluß dieſes Gebetes lautet ſeit Alters: „deshalb wir dir mit allen Engeln und Erzengeln und Heiligen einen Lobgeſang ſingen, ohne Ende ſagend: heilig, heilig, heilig u. ſ. w.“ Da ſchloß ſich die Gemeinde diesſeits mit der Gemeinde jenſeits lebendig im gemeinſamen Gebet vor dem Einen Herrn zuſammen, stabat ad Deum cum iis; und nicht minder dann, wenn ſie das Gloria ſang, wenn ſie den himmliſchen Lobgeſang Luc. 2, 14 vom Chor, als käme er von den Engeln und Seligen, intoniren ließ, und ihn dann mit dem Et in terra ſelbſt aufnahm. Das iſt das Beten cum mortuis et vivis, nicht zu verwechſeln mit dem Beten pro mortuis et vivis, wovon wir gleich hören werden.

Man hätte ja nemlich bei dieſem Beten mit den Verſtorbenen, bei dieſem gemeinſamen stare ad Deum ſtehen bleiben können. Aber ſchon bei Tertullian — und das iſt das Zweite, was uns aus ſeinen obigen Worten entgegentritt — finden wir dieſe Grenzlinie entſchieden überſchritten, und nicht allein bei ihm, ſondern laut ſeines Zeugniſſes ſchon bei der ganzen Kirche ſeiner Zeit. Ganz natürlich wird bei dem Chriſten, wenn ihm Jemand ſtirbt, die Frage und Sorge um deſſen Seligkeit in der ganzen Stärke angeregt, die der Grabesſchmerz herzuträgt. Steht nun auf der einen Seite feſt, daß man von dem Geſtorbenen nicht geſchieden, ſondern fortwährend mit ihm im Herrn verbunden iſt, ſo daß man auch mit ihm beten, ad Deum stare, kann, und vergißt man hierüber, daß auf der anderen Seite mit den Geſtorbenen doch durch den Tod etwas vorgegangen und anders geworden iſt, ſo daß man um die Tragweite dieſer Veränderung ſich nicht kümmert und die Frage, ob die Bedingungen der Heilserlangung für den Geſtorbenen auch dieſelben ſind wie für den Lebenden, ſich gar nicht ſtellt — ſo liegt es außerordentlich nahe, ſich lediglich an das Moment zu halten, daß man ja mit dem Verſtorbenen weiter lebt

wie da er noch hier war, und in Folge deſſen, wenn nun die Sorge und Frage um ſeine Seligkeit ins Herz kommt, einfach zu demſelben Mittel zu greifen, zu welchem man bei ſeinen Lebzeiten in ſolcher Sorge um ihn würde gegriffen haben, nemlich zum Fürgebet für ſeine Seele und ſein Seelenheil. Das stare ad Deum cum mortuo geht durch die ſo natürliche Sorge um ſeine Seele nothwendig in ein commemorare in oratione, in ein commendare eum Deo, in ein orare pro anima ejus, in ein postulare pro spiritu ejus, in ein postulare ei refrigerium et in prima resurrectione consortium über, ſobald die ſtörende Frage ferne bleibt: ob ſolch Gebet noch eine Bedeutung habe? ob nicht dem Geſtorbenen durch den Tod die Gnadenfriſt, die Zeit der Heilserlangung dahin ſei? ob nicht der Tod ihm ſchon die Entſcheidung gebracht habe, nemlich entweder zum unverrückbaren Stande der Gnade und Seligkeit, ſo daß alles Fürgebet hintennach kommt, oder zum Anheimfall an das Böſe ohne Hoffnung, ſo daß das Fürgebet gar gegen den Willen Gottes iſt? Und gerade in dieſem Falle befand ſich die alte Kirche: auf der einen Seite war ihre Anſchauung von ihrer Zuſammengehörigkeit mit allen Engeln, Heiligen und Seligen mit Recht die denkbar lebendigſte; auf der anderen Seite war ihre Unklarheit über den Zuſtand der Seelen zwiſchen Tod und Auferſtehung die allergrößte. Alle Meinungen, die man über letztere Frage haben kann, wogen da unklar durch einander, ſelbſt bei einem und demſelben Kirchenlehrer: derſelbe Tertullian, der es nöthig findet, daß eine Wittwe ihrem im Herrn verſtorbenen Mann erſt für das interim das refrigerium adpostulet, ſpricht anderswo von der ſofortigen vollendeten Seligkeit der im Herrn Entſchlafenen ut jam receptorum apud Deum in Ausdrücken, wie nur je ein lutheriſcher Dogmatiker des 17. Jahrhunderts ſie gebraucht haben kann. Und nicht bloß unklar, ſondern auch indifferent dachte die alte Kirche über dieſe Frage nach dem Zwiſchenzuſtand der Seelen. Je weiter zurück, deſto überzeugter war die Kirche von der ſehr baldigen Wiederkunft des Herrn, und folgeweiſe um ſo gleichgültiger gegen die Frage, wie die Seelen der Gläubigen dieſe kurze

vorübergehende Zwiſchenzeit bis zur Auferſtehung verbrachten, da überdem das zum Troſt Nöthige in 1. Theſſ. 4 gegeben war. So ging die alte Kirche ohne Scrupel, dem ſubjectiven Herzenstriebe folgend, aus dem orare cum mortuis zum orare pro mortuis über. Alle Kirchenſchriftſteller neben und ſeit Tertullian ſprechen von dem Fürgebet für die Todten als von einem ſelbſtverſtändlichen und ebenſo ſelbſtverſtändlich dem Todten an ſeiner Seele gerade ſo ſehr wie dem Lebendigen nützlichen Dinge, und zwar ohne auch nur ein einziges Mal darauf einzugehen, wie ſich dies eigentlich zu dem Zuſtande des Todten ſtelle. Ja, wir werden bald ſehen, wie die Kirche überraſcht wird, als ihr von häretiſcher Seite her dieſe Frage entgegen geworfen wird.

War man aber beim orare cum et pro mortuis, ſo — und das iſt das Dritte, was die obigen Stellen uns lehren — konnte das nicht Privatſache bleiben, ſondern mußte Sache der Kirche und Gemeinde werden. Allerdings blieb es, wie auch Origenes in der obigen Stelle es faßt, zunächſt Sache der hinterbliebenen Angehörigen, von dem Tode ihrer parentes et amici Notiz zu nehmen, die Todestage derſelben zu behalten, davon den religiosis cum sacerdotibus die Anzeige zu machen, die fideles una cum clero, die Gemeinde und das Amt, zu ihrer memoria einzuladen, zumal wenn die Verſtorbenen nicht martyres oder confessores oder vom clerus waren und dadurch von vorn herein eher eine Stellung zu der Kirche und Gemeinde, als zu etwelchen Einzelnen hatten. Aber Aufforderung zur memoria Verſtorbener mußte an das Kirchenamt und die Gemeinde geſchehen, und dieſe mußten der Aufforderung entſprechen; denn je mehr die ganze Stellung, die man ſich zu den Todten gab, auf dem Gemeindebewußtſein, auf der Anerkennung Eines Leibes Chriſti hier und dort beruhte, um ſo weniger konnte man die Bemühung um ein geſtorbenes Gemeindeglied als ein nicht die Kirche und ihr Amt und ihre Gemeinde ſondern nur die einzelnen Angehörigen angehendes Ding anſehen. Das Begräbniß mußte weſentlich und nothwendig ein kirchliches werden. Natürlich konnte ſich

auch dieſe kirchliche Behandlung der Todten nicht anders ſtellen, als man ſich das Verhalten zu den Todten überhaupt dachte; und ging man überhaupt von der memoria mortuorum und vom orare cum mortuis weiter zum orare pro mortuis vor, ſo mußte dann auch das Verhalten der Kirche und ihres Amtes zu ihren geſtorbenen Gliedern in einem orare pro animabus ſich concentriren. So finden wir es denn auch klärlich in jenen Stellen des Tertullian und Origenes. Kam es hauptſächlich auf das kirchliche Fürgebet an, ſo war der natürliche Ort dafür der Gemeindegottesdienſt, und innerhalb desſelben wieder der Act der Oblationen, der zwiſchen den Predigtact und den Abendmahlsact fallende Act, in welchem die durch das Wort geſammelte Gemeinde als ein prieſterliches Volk vor ihren Hohenprieſter trat, und demſelben, ſammt den die Hingegebenheit des ganzen Lebens ſymboliſirenden Gaben der Wohlthätigkeit, ihre Gebete und alle Anliegen, allgemeine der Gemeinde und beſondere ihrer einzelnen Glieder, als ihre rechten Opfer durch ihren Geiſtlichen (per sacerdotem), der in dieſem Act nicht der Theiler des Worts und Sacraments, ſondern der Vorbeter, der sacerdos sacerdotum war, darbrachte, damit Er, der Hoheprieſter, ſie wieder vertretend vor Gott trüge. An dieſe Stelle, wo das Gebet der Gemeinſchaft, das commemorare et commendare der einzelnen Gemeindeglieder und ihrer Anliegen, alle dieſe einſchlagenden Momente ihren Platz hatten, wo man eben darum, wie derſelbe Tertullian uns bezeugt, die Ehen dadurch ſegnete, daß man die jungen Eheleute in dieſen Oblationen erſcheinen ließ und ihrer darin per sacerdotem gedachte, mußte das kirchliche Thun hinſichtlich der Geſtorbenen gelegt werden, nachdem es ſich weſentlich als orare pro mortuis beſtimmt hatte; und hieher legte es ſich, wie in den Worten Tertullians die Ausdrücke offerre, oblationes reddere, in oratione commemorare, commendare per sacerdotem außer allen Zweifel ſetzen. Das Begräbniß beſtand in oblationibus pro defunctis, und ging ſo vor ſich: Wenn Jemand geſtorben war, riefen die Verwandten und Freunde den Clerus und die Gemeinde

zuſammen; dann hielt man Gottesdienſt, im Uebrigen ganz wie immer Gottesdienſt gehalten wurde, und im Act der Oblationen brachten die Angehörigen und mit ihnen die ganze Gemeinde per sacerdotem für den Verſtorbenen ihre Gebete dar, und zwar nicht bloß in der allgemeinen Weiſe, daß im allgemeinen Kirchengebet auch pro vivis et mortuis überhaupt Bitte geſchehen wäre, ſondern in der ſpeciellen Weiſe, daß des Geſtorbenen unter namentlicher Nennung vor dem Herrn gedacht ward, auch etwa nicht bloß dankſagend, ſondern fürbittend, und zwar pro anima ejus, postulando ei interim refrigerium et in prima resurrectione consortium; und nicht bloß Gebete opferten ſie, ſondern wie immer neben den Gebeten auch Gaben, und von dieſen Gaben wurden wie auch ſonſt die Armen und Wittwen und Waiſen geſpeiſt, ut fieret festivitas in memoriam requiei defunctis animabus. Das iſt die älteſte chriſtliche Begräbnißform, von der wir wiſſen.

Das Verhalten der Kirche an den Todten tritt demnach gleich Anfangs, wo wir im Stande ſind es genauer zu durchſchauen, nicht bloß als ein memoriam celebrare, auch nicht bloß als ein cum iis orare, ſondern weſentlich und entſchieden als ein pro iis eorumque animabus orare, mithin als ein kirchliches Handeln zwar noch nicht an den Todten, aber für die Todten auf. Man ſollte der Wahrheit nicht ſo wehe thun, daß man dies nach einer oder der andern Seite hin läugnete. Es iſt gegen die klaren Zeugniſſe der Geſchichte, wenn die Römer ihre ganze Seelmeſſentheorie in die Worte und in die Zeit Tertullian's zurücktragen: man handelt noch nicht an den Todten, ſondern nur für die Todten; man denkt noch gar nicht daran, den Leib des Herrn zu opfern, geſchweige für die Todten zu opfern, ſondern man opfert einfach Gebete und Gaben für ſie; und mit dieſen Gaben hat es noch keineswegs den Sinn, daß ſie Almoſen und gute Werke im ſpäteren Sinne und von ſatisfactoriſcher Bedeutung und Wirkung für die Geſtorbenen wären, ſondern dieſe Gaben ſind wie ſonſt in der alten Kirche die ſteten Begleiter der Gebete, die ſymboliſch zeigen ſollen, daß der Betende nicht bloß mit dem

Munde betet, ſondern wahrhaftig ſich und Alles, was er iſt und hat, ſeinem Gott hinzugeben, um Gottes willen zu opfern bereit und fähig iſt; kurz, man betete damals für die Todten und ihr Seelenheil wie für die Lebenden. Es iſt aber eben ſo ſehr gegen die klarſten geſchichtlichen Zeugniſſe, wenn man nun proteſtantiſcher Seits auch dies wieder nicht zugeſtehen will, ſondern behauptet, man habe dazumal nur der Todten Gedächtniß gefeiert, oder nur für ſie gedankt u. ſ. w. Das iſt eben nicht wahr. Vielmehr ſteht die Kirche zu Tertullian's Zeit bereits entſchieden auf dem Princip, daß ſie für die Todten handelt; dies Princip kommt nicht erſt ſpäter hinein; ſondern die ganze Entwickelung des kirchlichen Verhaltens an den Gräbern geht bis zur Reformation aus dieſem ſchon zur Zeit Tertullian's adoptirten Princip, zwar ſo daß die Kirche, als in ihr Bedenken über Bedenken gegen die Richtigkeit dieſes Princips und gegen die Heilſamkeit ſeiner Conſequenzen hervortreten, dieſe Bedenken ohne Sinn für die Wahrheit zurückſchlägt, dadurch ſich gerade in den falſchen Momenten des Princips immer mehr verſtrickt, ſo vom Handeln für die Todten zum Handeln an den Todten und anſtatt der Todten fortgeht, endlich die Beſchaffung der jenſeitigen Seligkeit für die Geſtorbenen geradezu auf ſich nimmt, und ſo zu Verderbungen der Wahrheit gelangt, von denen bei Tertullian noch keine Spur iſt.

Wenn man einmal glaubt, für die Todten zu ihrem Heil beten zu können, ſo iſt es auch natürlich, daß man es nicht bei einem einzigen Mal bewenden läßt; und wenn die kirchliche Todtenfeier weſentlich in einem orare pro mortuis beſtand, ſo war natürlich, daß man dieſelbe wiederholte. Es darf uns daher nicht überraſchen, wenn wir aus jenen Stellen des Tertullian und Origenes erſehen, daß man die Gemeindegottesdienſte für die Todten an den Jahrestagen ihres Todes wiederholte. Wahrſcheinlich bildete ſich dies aus der alten Sitte heraus, die Todestage der Märtyrer jährlich zu begehen. Auffällig an jenen Stellen des Tertullian und Origenes iſt nur, daß ſie bloß der Feier an den Jahrestagen des Todes

erwähnen, und gar Nichts darüber ſagen, daß und ob eine Theilnahme der Kirche auch an dem eigentlichen Begraben ſtattgefunden habe, und ob nicht vor oder bei der Beſtattung ſchon Gottesdienſtliches geſchehen ſei. Möglich wäre es, daß Tertullian und Origenes nur hievon Nichts ſagten; ſie wollen ja nicht abſichtlich eine Beſchreibung der Behandlung der Todten Seitens der Kirche geben, ſondern kommen nur gelegentlich auf dieſe Dinge. Aber es wäre auch nicht unmöglich, daß die Kirche zunächſt das Begraben und über Seite Bringen des Todten ganz den Angehörigen überlaſſen, und ihr Thun auf die Jahresfeier im Gottesdienſt beſchränkt hätte. Wir hätten dann eine ähnliche Entwickelung wie bei der Copulation, wo auch nach Tertullian die Verheirathung mit einer Anzeige beim Biſchof abgethan iſt, die Kirche ſich um die Hochzeit nicht kümmert, und erſt die Neuvermählten im Gemeindegottesdienſt als zuſammenopfernde erſcheinen, um ſo den kirchlichen Segen zu empfangen, bis ſich daraus ſpäter die Trauung als ſelbſtändige kirchliche Handlung entwickelt. Wie dem aber auch ſei, ſchon Cyprian und die apoſtoliſchen Conſtitutionen zeigen uns eine vollere Geſtalt der Sache.

Aus Cyprian führen wir nur eine Stelle an [1]; „Ne quis frater excedens ad tutelam vel curam clericum nominaret, ac si quis hoc fecisset, non offerretur pro eo, nec sacrificium pro dormitione ejus celebraretur.“ Aus den Worten pro dormitione ejus erſehen wir, daß nicht bloß beim Jahrestage, ſondern auch gleich nach dem Tode in der oben beſchriebenen Weiſe Leichengottesdienſt gehalten wurde. Im Uebrigen bezeugen uns die Schriften Cyprian's daſſelbe, was wir bereits bei Tertullian gefunden haben; es findet ſich bei ihm in liturgiſcher Beziehung nichts Abweichendes. Aber es iſt bekannt, daß ſich durch ſeine Schriften in Folge ſeiner Anſichten über Prieſteramt und Prieſterwerk die erſten Anklänge an die auch für die eigentlichen Seelmeſſen maaßgebend gewordene Meßopfertheorie hindurch ziehen. Eine volle Beſchreibung Deſſen, was

[1] Epist. 66.

zur kirchlichen Behandlung der Todten gehörte, finden wir nun aber in zweien Stellen der apostolischen Constitutionen [1]). An der ersten Stelle werden die Christen verwarnt, sich nicht jüdischem Aberglauben hinzugeben und zu meinen, daß sie durch die Berührung der Todten verunreinigt würden; und dann heißt es weiter: *ἀπαρατηρήτως δὲ συναθροίζεσθε ἐν τοῖς κοιμητηρίοις, τὴν ἀνάγνωσιν τῶν ἱερῶν βιβλίων ποιούμενοι καὶ ψάλλοντες ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων μαρτύρων καὶ πάντων τῶν ἀπ' αἰῶνος ἁγίων καὶ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν τῶν ἐν κυρίῳ κεκοιμημένων· καὶ τὴν ἀντίτυπον τοῦ βασιλείου σώματος Χριστοῦ δεκτὴν εὐχαριστίαν προσφέρετε ἐν τε ταῖς ἐκκλησίαις ὑμῶν καὶ ἐν τοῖς κοιμητηρίοις· καὶ ἐν ταῖς ἐξόδοις τῶν κεκοιμημένων ψάλλοντες προπέμπετε αὐτούς, ἐὰν ὦσι πιστοὶ ἐν κυρίῳ*; denn der Tod seiner Heiligen ist werth gehalten vor dem Herrn; die Gläubigen, wenn sie sterben, sind nicht todt; also sind auch die Ueberreste der bei Gott Lebenden nicht werthlos." Aus dieser Stelle erfahren wir also Zweierlei, erstens daß man die Todten der Gemeinde unter Gesang, in Procession, nach den Gottesäckern hinausbrachte, und zweitens daß man auf den Gottesäckern wie in den Kirchen vollständigen (mit Schriftverlesung, Oblationen, Abendmahl) Gemeindegottesdienst für die (*ὑπὲρ τῶν*) entschlafenen Märtyrer, Heiligen und Brüder hielt. Die zweite Stelle knüpft an die VIII., 6—15. gegebene Beschreibung des Gemeindehauptgottesdienstes, und zwar speciell an den Schluß des Kap. 11, 2. an, und schreibt vor: „*Ἐπὶ δὲ τῶν ἐν Χριστῷ ἀναπαυσαμένων μετὰ τὸ προσφωνῆσαι τὰ τῆς πρώτης εὐχῆς, ἵνα μὴ πάλιν λέγωμεν, ὁ διάκονος προσθήσει καὶ ταῦτα·* „„*Ὑπὲρ ἀναπαυσαμένων ἐν Χριστῷ ἀδελφῶν ἡμῶν δεηθῶμεν, ὅπως ὁ φιλάνθρωπος θεὸς ὁ προσδεξάμενος αὐτοῦ τὴν ψυχὴν παρείδῃ αὐτῷ πᾶν ἁμάρτημα ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον, καὶ ἵλεως καὶ εὐμενὴς γενόμενος κατατάξῃ εἰς χώραν εὐσεβῶν ἀνειμένων εἰς κόλπον Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ μετὰ πάντων τῶν ἀπ' αἰῶνος εὐαρεστησάντων καὶ ποιησάντων τὸ θέλημα αὐτοῦ, ἔνθα ἀπέδρα ὀδύνη καὶ λύπη καὶ στεναγμός. Ἐγειρώμεθα· ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους τῷ ἀϊδίῳ θεῷ*

[1]) Lib. VI., 30 und VIII., 41—44.

διὰ τῦ ἐν ἀρχῇ λόγυ παραθώμεθα.““ Καὶ ὁ ἐπίσκοπος λεγέτω· „„Ὁ τῇ φύσει ἀθάνατος καὶ ἀτελεύτητος, παρ' ὃ πᾶν ἀθάνατον καὶ θνητὸν γέγονεν, ὁ τὸ λογικὸν ζῶον τὸν ἄνθρωπον τὸν κοσμοπολίτην θνητὸν ἐν κατασκευῇ ποιήσας καὶ ἀναστασίαν ἐπαγγειλάμενος, ὁ τὸν Ἐνὼχ καὶ τὸν Ἠλίαν θανάτυ πεῖραν μὴ ἐάσας λαβεῖν· ὁ θεὸς Ἀβραὰμ, ὁ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ θεὸς Ἰακὼβ οὐχ ὡς νεκρῶν, ἀλλ' ὡς ζώντων θεὸς εἶ· ὅτι πάντων αἱ ψυχαὶ παρὰ σοὶ ζῶσι καὶ τῶν δικαίων τὰ πνεύματα ἐν τῇ χειρί σύ εἰσιν, ὧν οὐ μὴ ἅψηται βάσανος· πάντες γὰρ ἡγιασμένοι ὑπὸ τὰς χεῖρας σού εἰσιν· αὐτὸς καὶ νῦν ἔπιδε ἐπὶ τὸν δῦλόν σου τόνδε, ὃν ἐξελέξω καὶ προσελάβυ εἰς ἑτέραν λῆξιν, καὶ συγχώρησον αὐτῷ, εἴ τι ἑκὼν ἢ ἄκων ἐξήμαρτε, καὶ ἀγγέλυς εὐμενεῖς παράστησον αὐτῷ· καὶ κατάταξον αὐτὸν ἐν τῷ κόλπῳ τῶν πατριαρχῶν καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἀποςόλων καὶ πάντων τῶν ἀπ' αἰῶνος σοὶ εὐαρεσησάντων, ὅπυ ὐκ ἔνι λύπη, ὀδύνη καὶ στεναγμός, ἀλλὰ χῶρος εὐσεβῶν ἀνειμένος καὶ γῆ εὐθέων σοὶ ἀνακειμένη καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ὁρώντων τὴν δόξαν τῦ χριςῦ σου· δι' οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας, εὐχαριςία καὶ προςκύνησις ἐν ἁγίῳ πνεύματι εἰς τὺς αἰῶνας· ἀμήν.““ Καὶ ὁ διάκονος λεγέτω· „„Κλίνατε καὶ εὐλογεῖσθε.““ καὶ ὁ ἐπίσκοπος εὐχαριςείτω ὑπὲρ αὐτῶν λέγων τοιάδε· „„Σῶσον, Κύριε, τὺν λαύν σου καὶ εὐλόγησον τὴν κληρονομίαν σου, ἣν περιποιήσω τῷ τιμίῳ αἵματι τῦ χριςῦ σου· ποίμανον αὐτὺς ὑπὸ τὴν δεξιάν σου καὶ σκέπασον αὐτὺς ὑπὸ τὰς πτέρυγάς σου, καὶ δὺς αὐτοῖς τὺν ἀγῶνα ἀγωνίσασθαι καλὸν, τὺν δρόμον τελέσαι, τὴν πίςιν τηρῆσαι ἀτρέπτως, ἀμέμπτως, ἀνεγκλήτως· διὰ τῦ κυρίυ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριςῦ τῦ ἀγαπητοῦ σου παιδός, μεθ' οὗ σοὶ δόξα, τιμὴ καὶ σέβας καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τὺς αἰῶνας· ἀμήν.““ Ἐπιτελείσθω δὲ τρίτα τῶν κεκοιμημένων ἐν ψαλμοῖς καὶ ἀναγνώσεσι καὶ προσευχαῖς διὰ τὸν διὰ τριῶν ἡμερῶν ἐγερθέντα, καὶ ἔννατα εἰς ὑπόμνησιν τῶν περίοντων καὶ τῶν κεκοιμημένων, καὶ τεσσαρακοστὰ κατὰ τὸν παλαιὸν τύπον (Μωσῆν γὰρ οὕτως ὁ λαὸς ἐπένθησε), καὶ ἐνιαύσια ὑπὲρ μνείας αὐτῦ· καὶ διδόσθω ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτῦ πένησιν εἰς ἀνάμνησιν αὐτῦ. — Ἐν δὲ ταῖς μνείαις αὐτῶν καλύμενοι μετὰ εὐταξίας ἑστιᾶσθε καὶ φόβυ θεῦ, ὡς δύναμενοι καὶ πρεσβεύειν ὑπὲρ τῶν μεταστάντων. — Τοῦτο δὲ οὐ περὶ τῶν ἐν κλήρῳ

μόνον φαμέν, ἀλλὰ καὶ περὶ παντὸς λαϊκοῦ χριστιανοῦ.“ Hier erfahren wir alſo das Nähere nicht über die Proceſſionen, aber über die Gottesdienſte, welche nach der erſten Stelle für die Geſtorbenen gehalten werden ſollen. Sie ſollen vier Mal ſtatt finden, nemlich am dritten (τρίτα sc. ἔρα) Tage nach dem Ableben, weil der Herr am dritten Tage auferſtanden iſt, am neunten zum Gedächtniß der Lebenden und der Todten, am vierzigſten, weil das Volk den Moſes ſo betrauert hat, und am Jahrestage zur Erinnerung. Während Tertullian nur anniversaria, Cyprian nur ſolche pro dormitione und anniversaria kennt, finden wir hier einen viermaligen Gottesdienſt. In der Natur der Fürbitte liegt die Wiederholbarkeit. Daß gerade vier Mal wiederholt werden ſoll, iſt eben darum willkührlich; die dafür aufgeſtellten Gründe tragen deutlich genug das Gepräge des Zuſammengeſuchten, und hinterher für die fertige Sache Herbeigeholten; vielleicht haben Volksſitten mitgewirkt, da auch die griechiſchen und römiſchen Culte die Todtenopfer an gewiſſen Tagen nach dem Ableben wiederholen laſſen [1]). Es darf uns daher nicht überraſchen, wenn, wie wir hier ein für alle Mal bemerken wollen, die Beſtimmungen über die Wiederholung der Leichengottesdienſte fortgehend geſchwankt haben. Von Rom aus fixirte ſich am Ende, wie uns Amalarich [2]) bezeugt, die Todtenmeſſe auf den 3ten, 7ten, 30ſten und Jahrestag. Dieſe Stelle zeigt uns nun aber auch in Beihalt der Kap. 6—15., an welche ſie anknüpft, ganz genau, wie dieſe Todtengottesdienſte gehalten wurden, nemlich ſo daß in den gewöhnlichen Gottesdienſt das Nöthige eingeſchaltet ward. Sie begannen mit Pſalmen und Lectionen, deren Wahl wie die darüber gehaltene Homilie (hier Leichenrede) für damals noch von der Wahl des fungirenden Biſchofs oder Presbyters abhing; an die Homilie ſchloß ſich die bekannte Reihe der Fürbitten der Katechumenen, Energumenen, Büßenden, welche damit zugleich nach vom Biſchofe empfangenem

[1]) Vgl. Adam Handb. der röm. Alterthümer, herausg. von Meyer II., 316. ff.

[2]) De off. missae cap. 38.

Segen vom Diacon entlaſſen wurden; wenn dann nur noch die engere Gemeinde, die communionfähige, bei einander war, begann der Act der Oblationen, der Darbringung erſt der Gebete und dann der Gaben, und zwar mit einem Gebete, welches wir das allgemeine Kirchengebet nennen würden. Dies Gebet hat die Form, daß der Diacon die Gemeinde auffordert: Laſſet uns beten für den Frieden, die Kirche, die Biſchöfe, die Armen, die Kranken u. ſ. w. Jeder einzelnen Aufforderung entſpricht die Gemeinde dadurch, daß ſie Kyrie eleiſon reſpondirt. Und wenn die ganze Reihe der Fürbitten erledigt iſt, ſpricht der Biſchof in Gebetsform den Segen über das Volk Gottes. In dieſes Gebet nun ſoll unſerer obigen Stelle zu Folge der Diacon die Fürbitte für die Todten, wenn Leichengottesdienſt iſt, als die letzte der Fürbitten mit den obigen Worten: *ὑπὲρ ἀναπαυσωμένων — ϛεναγμός* einſchalten, und dann gleich den Schluß des ganzen Kirchengebets: *ἐγειρώμεθα — παραθώμεθα* hinzufügen. Dann aber ſoll der Biſchof, was er bei den anderen Fürbitten nicht thut, die Fürbitte für die Todten, und zwar unter namentlicher Nennung des Todten, dem der Gottesdienſt gilt (*τὸν δοῦλόν σου τόνδε*), aufnehmen, und in dem Gebet: *ὁ τῇ φύσει — εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν* Gott vortragen. Da aber durch dieſe zwiſchengelegte Fürbitte für die Todten der Tenor des allgemeinen Kirchengebets unterbrochen iſt, ſo nimmt der Diacon den Faden deſſelben mit der Mahnung an die Gemeinde *κλίνατε καὶ εὐλογεῖσθε* wieder auf, und der Biſchof ſpricht den Segen über das Volk mit den Worten: *σῶσον — εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.* Damit ſchließt die Darbringung der Gebete und es geht durch den Friedenskuß zur Darbringung der Gaben über, bei welcher, wenn es Todtengottesdienſt iſt, ein Theil der hinterlaſſenen Güter des Verſtorbenen durch ſeine Hinterbliebenen geopfert wird. An die Darbringung der Gaben ſchließt ſich endlich das Abendmahl in den gewöhnlichen Formen, und ohne daß auf die Todten Bezug genommen wird. Wenn endlich Alles vorüber iſt, werden jene aus dem Vermögen des Geſtorbenen geopferten Gaben den Armen mitgetheilt, auch aus denſelben namentlich

im Intereſſe der Letzteren ein Mahl gehalten, bei welchem Klerus und Gemeindeglieder ſich mäßig und würdig verhalten ſollen. Dies, Proceſſion und ſo eingerichteter Gottesdienſt, iſt die Behandlung der Todten, welche die apoſtoliſchen Conſtitutionen uns repräſentiren.

Sehen wir nun noch auf den dogmatiſchen Untergrund, ſo finden wir den Standpunkt Tertullian's unverrückt. Nichts kann ferner liegen, als die ſpäteren römiſchen Seelmeſſentheorien: nicht das Abendmahl iſt das Opfer, das gebracht wird, ſondern das Gebet; ſich ſelbſt opfern ſie betend, *ἑαυτὸς καὶ ἀλλήλως τῷ θεῷ — παραθώμεθα*, ſagt der Diacon. Die Gaben aber, die aus dem Vermögen des Verſtorbenen geopfert werden, haben keineswegs den Sinn der Satisfactionen und dergleichen, ſondern geſchehen ausdrücklich *εἰς ἀνάμνησιν* des Geſtorbenen. Auch darauf müſſen wir wohl achten, daß der Segen, welchen der Biſchof am Schluſſe ſpricht, ſich keineswegs auf den Todten bezieht oder nur mit bezieht, ſondern recht abſichtlich lenkt der Diacon durch die Aufforderung *κλίνατε κτλ.*, die ja nur der verſammelten Gemeinde gelten kann, die Handlung von dem Todten auf dieſe zurück. Dagegen geſchieht allerdings Fürbitte und zwar namentliche Fürbitte für den Todten, und zwar Fürbitte für ſein Seelenheil, für ſeine Seligkeit, dafür daß ſeine Sünden ihm vergeben werden mögen, und dieſe Fürbitte wird denjenigen Fürbitten angereiht, welche die Gemeinde für ihre lebenden Glieder und für ihre gegenwärtigen diesſeitigen Verhältniſſe thut, ſo ſehr gehört der Todte noch zu ihr.

Als die Sache ſo ſtand, ward die Kirche gewarnt. Aerius, um 360 bis 370 Presbyter zu Sebaſte in Armenien, warf in die Kirche und ihre betreffende Praxis die wichtige Frage[1]): *„τίνι τῷ λόγῳ μετὰ θάνατον ὀνομάζετε ὀνόματα τεθνεώτων; εὔχεται γὰρ ὁ ζῶν ἢ οἰκονομίαν ἐποήσε, τί ὠφεληθήσεται ὁ τεθνεώς; εἰ δὲ ὅλως εὐχὴ τῶν ἐνταῦθα τοὺς ἐκεῖσε ὄνησεν, ἄρα γοῦν μηδεὶς εὐσεβείτω, μηδὲ ἀγαθοποιείτω. ἀλλὰ*

[1]) Epiphan. Haeres. 75.

Segen vom Diacon entlaſſen wurden; wenn dann nur noch die engere Gemeinde, die communionfähige, bei einander war, begann der Act der Oblationen, der Darbringung erſt der Gebete und dann der Gaben, und zwar mit einem Gebete, welches wir das allgemeine Kirchengebet nennen würden. Dies Gebet hat die Form, daß der Diacon die Gemeinde auffordert: Laſſet uns beten für den Frieden, die Kirche, die Biſchöfe, die Armen, die Kranken u. ſ. w. Jeder einzelnen Aufforderung entſpricht die Gemeinde dadurch, daß ſie Kyrie eleiſon reſpondirt. Und wenn die ganze Reihe der Fürbitten erledigt iſt, ſpricht der Biſchof in Gebetsform den Segen über das Volk Gottes. In dieſes Gebet nun ſoll unſerer obigen Stelle zu Folge der Diacon die Fürbitte für die Todten, wenn Leichengottesdienſt iſt, als die letzte der Fürbitten mit den obigen Worten: *ὑπὲρ ἀναπαυσαμένων — ϛεναγμός* einſchalten, und dann gleich den Schluß des ganzen Kirchengebets: *ἐγειρώμεθα — παραθώμεθα* hinzufügen. Dann aber ſoll der Biſchof, was er bei den anderen Fürbitten nicht thut, die Fürbitte für die Todten, und zwar unter namentlicher Nennung des Todten, dem der Gottesdienſt gilt (*τὸν δεῖνα ϲου τόνδε*), aufnehmen, und in dem Gebet: *ὁ τῇ φύϲει — εἰϛ τοὺϛ αἰῶναϛ· ἀμήν* Gott vortragen. Da aber durch dieſe zwiſchengelegte Fürbitte für die Todten der Tenor des allgemeinen Kirchengebets unterbrochen iſt, ſo nimmt der Diacon den Faden deſſelben mit der Mahnung an die Gemeinde *κλίνατε καὶ εὐλογεῖϲθε* wieder auf, und der Biſchof ſpricht den Segen über das Volk mit den Worten: *ϲῶϲον — εἰϛ τοὺϛ αἰῶναϛ ἀμήν.* Damit ſchließt die Darbringung der Gebete und es geht durch den Friedenskuß zur Darbringung der Gaben über, bei welcher, wenn es Todtengottesdienſt iſt, ein Theil der hinterlaſſenen Güter des Verſtorbenen durch ſeine Hinterbliebenen geopfert wird. An die Darbringung der Gaben ſchließt ſich endlich das Abendmahl in den gewöhnlichen Formen, und ohne daß auf die Todten Bezug genommen wird. Wenn endlich Alles vorüber iſt, werden jene aus dem Vermögen des Geſtorbenen geopferten Gaben den Armen mitgetheilt, auch aus denſelben namentlich

im Intereſſe der Letzteren ein Mahl gehalten, bei welchem Klerus und Gemeindeglieder ſich mäßig und würdig verhalten ſollen. Dies, Proceſſion und ſo eingerichteter Gottesdienſt, iſt die Behandlung der Todten, welche die apoſtoliſchen Conſtitutionen uns repräſentiren.

Sehen wir nun noch auf den dogmatiſchen Untergrund, ſo finden wir den Standpunkt Tertullian's unverrückt. Nichts kann ferner liegen, als die ſpäteren römiſchen Seelmeſſentheorien: nicht das Abendmahl iſt das Opfer, das gebracht wird, ſondern das Gebet; ſich ſelbſt opfern ſie betend, *ἑαυτὰς καὶ ἀλλήλους τῷ θεῷ — παραθώμεθα*, ſagt der Diacon. Die Gaben aber, die aus dem Vermögen des Verſtorbenen geopfert werden, haben keineswegs den Sinn der Satisfactionen und dergleichen, ſondern geſchehen ausdrücklich *εἰς ἀνάμνησιν* des Geſtorbenen. Auch darauf müſſen wir wohl achten, daß der Segen, welchen der Biſchof am Schluſſe ſpricht, ſich keineswegs auf den Todten bezieht oder nur mit bezieht, ſondern recht abſichtlich lenkt der Diacon durch die Aufforderung *κλίνατε κτλ.*, die ja nur der verſammelten Gemeinde gelten kann, die Handlung von dem Todten auf dieſe zurück. Dagegen geſchieht allerdings Fürbitte und zwar namentliche Fürbitte für den Todten, und zwar Fürbitte für ſein Seelenheil, für ſeine Seligkeit, dafür daß ſeine Sünden ihm vergeben werden mögen, und dieſe Fürbitte wird denjenigen Fürbitten angereiht, welche die Gemeinde für ihre lebenden Glieder und für ihre gegenwärtigen diesſeitigen Verhältniſſe thut, ſo ſehr gehört der Todte noch zu ihr.

Als die Sache ſo ſtand, ward die Kirche gewarnt. Aerius, um 360 bis 370 Presbyter zu Sebaſte in Armenien, warf in die Kirche und ihre betreffende Praxis die wichtige Frage[1]): *„τίνι τῷ λόγῳ μετὰ θάνατον ὀνομάζετε ὀνόματα τεθνεώτων; εὔχεται γὰρ ὁ ζῶν ἢ οἰκονομίαν ἐποίησε, τί ὠφεληθήσεται ὁ τεθνέως; εἰ δὲ ὅλως εὐχὴ τῶν ἐνταῦθα τοὺς ἐκεῖσε ὤνησεν, ἄρα γοῦν μηδεὶς εὐσεβείτω, μηδὲ ἀγαθοποιείτω. ἀλλὰ*

[1]) Epiphan. Haeres. 75.

κτησάσθω φίλους τινὰς, δι' οὗ βέλεται τρόπου, ἤτοι χρήμασι πείσας, ἤτοι φίλους ἀξίωσας ἐν τῇ τελευτῇ, καὶ εὐχέσθωσαν περὶ αὐτοῦ, ἵνα μή τι ἐκεῖ πάθῃ, μηδὲ τὰ ὑπ' αὐτοῦ γενόμενα τῶν ἀνηκέστων ἁμαρτημάτων ἐκζητήθῃ." Aerius that allerdings der Kirche ſeiner Zeit ſehr Unrecht, die damalige Kirche dachte an dieſe Conſequenzen noch nicht im Entfernteſten; doch wird man nicht läugnen können, nachdem jetzt die jahrtauſende lange Entwickelung des Princips und ſeine praktiſchen Conſequenzen vor Augen liegen, daß Aerius die Frage, um die es ſich handelt, gefaßt und daß ſein Auge die drohenden Conſequenzen geſchaut hat. Aber zum Warnen gehört ein reiner Mund, und der Mund des Aerius war nicht rein: er ſoll Arianer geweſen ſein; jedenfalls war er ein Aufrührer gegen kirchliches Regiment und kirchliche Ordnung; und in ſeiner Oppoſitionsmacherei übertrieb er an anderen Punkten wie an dieſem. Er hatte keinen Mund, auf den man hörte. Und um ſich warnen zu laſſen, muß man ein reines Herz haben; die Kirche aber hatte an dieſem Punkte kein unbefangenes reines Herz mehr. Wenn auch des Aerius perſönliche Wirkſamkeit in engen, localen Kreiſen blieb, ſo haben doch ſein Zeitgenoſſe Epiphanius und die Häreſiologen dafür geſorgt, daß die Kunde von ihm und jene ſeine Frage an die ganze Kirche gekommen ſind. Aber wir erkennen nun auch aus der Art, wie Epiphanius dem Aerius entgegnet, die Art, wie die damalige Kirche die Frage überhaupt aufnahm. Epiphanius erwidert [1]): „Was aber das Nennen der Namen der Verſtorbenen betrifft, was könnte wohlgethaner ſein, als dies? was vortrefflicher, als daß die Lebenden glauben, daß die Verſtorbenen leben und nicht untergegangen ſind oder aufgehört haben, ſondern bei dem Herrn leben und ſind, damit die heilige Lehre verkündigt werde, wie die für ihre Brüder Betenden Hoffnung für dieſelben als für noch im Wandel Begriffene haben? Es nützt aber auch das für ſie geſchehene Gebet, wenn es auch nicht das Ganze ihrer Sünden

[1]) A. a. O.

wegnimmt, nemlich in ſofern, als wir in der Welt vielfach mit und wider Willen verſtoßen, damit auf das Vollkommnere hingewieſen werde. Denn wir gedenken ſowohl der Gerechten als der Sünder, und zwar für die Sünder, indem wir ihnen die Barmherzigkeit Gottes erbitten, für die Gerechten aber, die Väter, Patriarchen, Propheten, Märtyrer, Biſchöfe u. ſ. w., damit wir Chriſtum von der Ordnung der Menſchen ſcheiden durch die Ehre, die wir ihm erweiſen, ihm die Anbetung zollen und uns erinnern, daß auch der gerechteſte und frömmſte Menſch mit ihm nicht verglichen werden kann. Nothgedrungen thut die Kirche dies, da ſie von den Vätern die Ueberlieferung empfangen hat." Die Kirche war überraſcht ob der Frage, und wußte nicht darauf zu antworten; ſie war auch ſo feſt in der alten Gewohnheit, daß ſie die ſich gegen dieſe richtende Frage nicht ernſtlich aufnahm und nicht auf ſie einging; ſie fuhr fort, für die Todten um Vergebung ihrer Sünden zu bitten, obgleich ſie nicht zu ſagen wußte, ob und wie weit dies Gebet zu dieſem Zwecke nütze. Wie ſehr die Kirche in dem Glauben ſtand, daß ihre Fürbitten dem Todten zur Seligkeit hülfen, und wie ſehr ihr doch wieder die Art und Weiſe dieſes Helfens unklar war, laſſen recht deutlich die Worte des Ambroſius erkennen, die er vom Kaiſer Theodoſius ſagt: dilexi vivum et ideo prosequor eum usque ad regionem vivorum, nec deseram, donec fletu ac precibus inducam virum, quo sua merita eum vocant, in montem Domini, ubi perennis vita etc. Den Theodoſius rufen sua merita an den Ort der Seligen, aber deſſenungeachtet muß Ambroſius ihn erſt in denſelben fletu ac precibus inducere.

Wenn eine geſchichtliche Entwickelung einen ſich ihr entgegenwerfenden Widerſtand niedergeworfen hat, bleibt ſie nie ruhig in der bisherigen Lage ſtehen, ſondern thut ſofort einen Schritt in der Richtung ihres Princips weiter, und nicht ſelten einen zu großen. So geſchah es hier. Nachdem die Kirche die Frage des Aerius, ob und was das Gebet für die Todten nütze, überhört hatte, ging ſie ſofort vom Bitten für die Todten zum Handeln an den Todten über. Waren

die Todten den Lebenden immer noch wie die Lebendigen, hatte man den veränderten Stand, in welchen die Todten getreten waren, ſo ganz vergeſſen, daß man die Frage, ob man noch für ihr Heil wie für das der Lebendigen beten könne, keines tieferen Nachdenkens mehr werth achtete, ſo lag der Gedanke ſo fern nicht, ob man nicht mit denſelben Mitteln, welche der Kirche gegeben ſind, das Heil zu den Lebenden zu tragen, auch an den Todten ihr Heil erwirken könne. Wir haben Beſchlüſſe einer im J. 393 zu Hippo gehaltenen Synode, welche von der im J. 397 gehaltenen dritten Synode zu Carthago beſtätigt und in deren Acten aufgenommen ſind. Da lautet der vierte Canon: Placuit, ut corporibus defunctorum eucharistia non detur; dictum est enim a domino: accipite et edite; cadavera autem nec accipere possunt nec edere. Cavendum est etiam, ne mortuos baptizari posse fratrum infirmitas credat, cum eucharistiam mortuis non dari animadverterint. Aehnliche Beſchlüſſe wiederholen ſich dann in den verſchiedenſten Kirchenprovinzen. Man ſieht, der Trieb, an den Todten zu handeln, war vollſtändig da und ſuchte ſich ſehr direct ſeine Ausführung darin, daß man ohne Weiteres die für die Lebenden gegebenen Heilsmittel bei den Todten anwandte.

Dieſe Procedur war aber freilich zu grob, um nicht in ihrer Unrichtigkeit offenbar zu werden. So weit war auch die Kirche noch nicht an äußerliche Vorſtellungen von der Wirkſamkeit der Sacramente verloren, daß ſie hier nicht das Fehlſame alsbald hätte erkennen ſollen. Ueberdem hatte die Kirche dieſer Zeit einen Lehrer, der auch an dieſem Punkte verſuchte, die Entwickelung wenigſtens auf dem alten relativ richtigen Standpunkte zu erhalten. Auguſtin, den wir vielleicht als ſchon bei jenen Beſchlüſſen der Synode von Hippo mitwirkend denken dürfen, hat die Frage nach dem Thun der Kirche für und an den Todten in ſeinen Schriften häufig beſprochen; und der Umſtand, daß der Biſchof Paulinus von Nola ihm die Frage vorlegte: utrum sepultura, quae fit in memoriis martyrum, spiritibus mortuorum aliquid prosit?

hat ihm Gelegenheit gegeben, eine eigene Schrift über dieſen Gegenſtand zu verfaſſen. Man ſieht ſchon aus jener Fragſtellung, wie der Wunſch und Trieb der Zeit, Etwas für das Heil der Todten an denſelben zu thun, nachdem er von dem Mißbrauch der Sacramente zurückgewieſen war, nach anderen Mitteln ſuchte: man wollte den Todten dadurch an ihrem Heil nützen, daß man ſie neben Heilige, an heilige Orte begrub; man meinte, es könne doch nicht leer ſein, wenn die ganze Kirche aus frommem Triebe für die Todten ſupplicire, und eben ſo wenig könne es leer ſein, wenn fromme Verwandte ihren Geſtorbenen dadurch, daß ſie dieſelben zu den Märtyrern begruben, die Fürbitte dieſer zu ſichern ſuchten; man glaubte den Todten durch gute Todtenkleider, ſolennes Begräbniß, zierliches Grab, Sarg u. ſ. w. Etwas nützen zu können. Gegen alle dieſe Vorſtellungen, welche, wie wir aus Auguſtin's Schriften erkennen, in der damaligen Kirche mit der entſchiedenen Richtung auf practiſche Bethätigung fluctuirten, ſtellte Auguſtin ſeine Anſicht auf in jener Schrift de cura gerenda pro mortuis, ad Paulinum und außerdem in den Stellen: Enchirid. ad Laurent. cap. 66—70. 109. De Civit. Dei XXI, 13. 14. 24. De verb. Apost. serm. XXXII. Die letztere Stelle faßt die Anſicht Auguſtin's vollſtändig zuſammen, und wir geben daher, um daran das übrige Einzelne anzureihen, dieſelbe wörtlich: „pompa funeris, agmina exequiarum, sumptuosa diligentia sepulturae, monumentorum opulenta constructio vivorum sunt qualiacunque solatia, non adjutoria mortuorum. Orationibus vero sanctae ecclesiae et sacrificio salutari et eleemosynis, quae pro eorum spiritibus erogantur, non est dubitandum mortuos adjuvari, ut cum iis misericordius agatur a Domino, quam eorum peccata meruerunt. Hoc enim a patribus traditum, universa observat ecclesia, ut pro iis, qui in corporis et sanguinis Christi communione defuncti sunt, cum ad ipsum sacrificium loco suo commemorantur, oretur et pro illis quoque id offerri commemoretur. Cum vero eorum commendandorum causa opera misericordiae celebrantur, quis iis dubitet suffragari, pro

quibus orationes Deo non inaniter allegantur? Non omnino ambigendum est, ista prodesse defunctis, sed talibus qui ita vixerint ante mortem, ut possent iis haec utilia esse post mortem. Nam qui sine fide quae per dilectionem operatur, ejusque sacramentis de corporibus exierunt, frustra illis a suis hujusmodi pietatis impenduntur officia, cujus, dum hic essent, pignore caruerunt, vel non suscipientes vel in vacuum suscipientes Dei gratiam, et sibi non misericordiam thesaurizantes sed iram. Non ergo mortuis nova merita comparantur, cum pro iis boni aliquid operantur sui, sed eorum praecedentibus consequentia ista redduntur. Non enim dictum est, nisi cum hic viverent, ut eos haec aliquid adjuvarent, cum hic vivere destitissent. Et ideo istam finiens quisque vitam, nisi quod meruit in ipsa non poterit habere post ipsam. — Itaque — sit pro viribus cura sepeliendi et sepulcra construendi, quia et haec in scripturis sanctis inter bona opera deputata sunt; — impleant haec homines erga suos officia postremi muneris, et sui humani lenimenta moeroris. Verum illa quae adjuvant spiritus defunctorum, oblationes, orationes, erogationes, multo pro iis observantius, instantius, abundantius impendant, qui suos carne, non spiritu mortuos, non solum carnaliter sed etiam spiritualiter amant.“

Analyſiren und ergänzen wir den Inhalt dieſer Stelle, ſo ergeben ſich als die Anſicht Auguſtins folgende Punkte: 1. Es unterliegt gar keinem Zweifel, daß die Darbringungen von Gebeten und Gaben für die Verſtorbenen den Verſtorbenen nützen und zwar zum Heil, zur Seligkeit, zur Vergebung der Sünden, dazu nützen, ut cum iis misericordius agatur a domino, quam eorum peccata meruerunt; dies unterliegt aus dem Grunde keinem Zweifel, weil die Kirche von Alters her allgemein Gebete und Gaben für die Verſtorbenen fürbittend darbringt, was unmöglich leer ſein kann. Eben darum nützen den Verſtorbenen ohne Zweifel auch die Fürbitten der Märtyrer und Heiligen, weil die Märtyrer und Heiligen ja zur Kirche gehören als deren vornehmſte Glieder. Es dürfen daher auch dieſe Fürbitten der Kirche bei keinem

Todesfall eines Chriſten unterlaſſen werden. Ja, weil die Fälle vorkommen, daß Chriſten in der Verlaſſenheit umkommen, wo keine chriſtliche Gemeinde ſich ihrer mit Fürbitte annimmt, ſo hat die Kirche eben deßwegen angeordnet, daß nicht bloß die bekannten Geſtorbenen namentlich in den Oblationen erwähnt werden, ſondern daß auch allgemein im allgemeinen Kirchengebet für die Todten gebetet wird: „non sunt praetermittendae supplicationes pro spiritibus mortuorum, quas faciendas pro omnibus in christiana et catholica societate defunctis etiam tacitis nominibus quorumque sub generali commemoratione suscepit ecclesia; ut quibus ad ista desunt parentes aut filii aut quicunque cognati vel amici, ab una iis exhibeantur pia matre communi“ [1]). 2. Alles Andere dagegen, was wir, die Oblationen ausgenommen, an unſeren Todten thun mögen, nützt den Todten gar Nichts. Es iſt richtig, daß wir ſie begraben; und es iſt auch richtig, daß wir nach unſerem Vermögen hieran wenden. Es fließt das aus der Liebespflicht, iſt daher ein bonum opus, und es gereicht ſomit die Erfüllung uns ſelbſt zur Befriedigung und dadurch in unſerer Trauer zur Tröſtung; aber den Todten nützt es Nichts; denn der Leichnam fühlt nichts, und nimmt nichts auf von dem, was wir an ihm thun (nullus inest cadaveribus sensus); und die Seele iſt uns entrückt, mortuis utique non praesentamur, nec ubi sint nec quid agant scimus; nur durch das Gebet allein, welches der allgegenwärtige Gott aufnimmt, können wir ihnen helfen und nützen [2]). Daher nützt das Begraben der Leichen bei den Gräbern der Märtyrer und Heiligen den Todten auch nur mittelbar in ſo fern, als die Hinterbliebenen durch dieſe Nähe erinnert werden, ſolche Heiligen deſto fleißiger um ihre Fürbitte für dieſe ihre Verſtorbenen anzurufen [3]); das Nützende kann ſchließlich immer nur das Gebet ſein. 3. Aber Allen ohne Unterſchied können auch die Gebete nicht nützen noch helfen. Das Wort des

[1]) De cura ger. pro mort. cap. 4.
[2]) Ibid. cap. 3, 16. 18.
[3]) Ibid. cap. 4. 18.

Apoſtels Paulus 2. Cor. 5, 10 muß immer ſeine Geltung behalten; unſer Zuſtand dort muß immer abhängig ſein von Dem, was wir in dieſem Leben gethan haben, es ſei gut oder böſe: „ante mortem oportet fieri, quod potest prodesse post mortem, non tunc quando jam recipiendum est quod quisque gesserit ante mortem“ [1]). Dieſes Leben iſt die Gnadenfriſt, die Zeit des Verdienens, und jenes Leben iſt die Zeit des Lohnes, der ſich nach dieſem Leben beſtimmt. Das muß unter allen Umſtänden feſtgehalten werden. Aber wie läßt ſich nun damit in Einklang bringen, daß unſer Gebet den Todten helfen ſoll? Dieſe Frage führt den Auguſtinus zu einer bis dahin unbekannten Anſchauung von dem Zuſtande der Seelen zwiſchen dem Tode und der Auferſtehung. Im Allgemeinen denkt er ſich denſelben folgenden Maaßen: „tempus, quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaeque digna est vel requie vel aerumna pro eo quod sortita est in carne cum viveret“ [2]). Hinſichtlich dieſer in dieſem Leben zu erlangenden Würdigkeit kann es nun aber drei Klaſſen geben: Erſtens ſolche, die nicht allein in der Gemeinſchaft der Kirche, ſondern auch in wahrem durch die Liebe thätigen Glauben und als völlig Geläuterte ſterben, alſo etwa die Märtyrer, Heiligen; dieſe befinden ſich dort natürlich in der ungeſtörten requies. Ihnen gegenüber ſtehen dann Solche, welche entweder außer der Gemeinſchaft der Kirche und des Heils oder im Unglauben oder bei bloß äußerlichem Glauben in ihren Sünden ohne Buße ſterben; dieſe befinden ſich auch natürlich dort in der eben ſo abſoluten aerumna. Dazwiſchen liegt nun aber die große Zahl Derer, die zwar in der Gemeinſchaft der Kirche, auch in wahrhaftigem Glauben ſtarben, aber wenn ſie ſtarben, doch noch nicht ſo geläutert ſind, daß ſie nicht noch von manchem ihnen anklebenden Sündlichen geheilt und deßhalb zu ihrer Läuterung gezüchtigt werden müßten. Dieſe können ſich weder in einem Zuſtande

[1]) Ibid. cap. 1.

[2]) Enchir. ad Laurent. cap. 109.

der absoluten requies noch in einem Zuſtande der abſoluten aerumna befinden; ſondern wie in dieſem Leben die wahrhaft Gläubigen durch einen ignis purgatorius von Anfechtungen und Züchtigungen, von Heimſuchungen und Schmerzen der Heimſuchung gehen müſſen, damit ſie geläutert werden, ſo müſſen auch Jene in jenem Leben durch einen ähnlichen ignis purgatorius, durch einen Mittelzuſtand gehen, in welchem ſie auf Grund des in dieſem Leben erlangten wahrhaftigen Glaubens durch Züchtigungen und Schmerzen der Züchtigungen um das ſündliche Weſen, welches ſie noch von hier mitgenommen haben, geſtraft und dadurch geläutert werden, damit ſie ſo aus dem Zuſtande theilweiſer aerumna in die völlige requies kommen. „Tale aliquid“ (nemlich wie der ignis purgatorius, durch welchen die Gläubigen nach 1. Cor. 3, 13. ff. in dieſem Leben gehen müſſen) etiam post hanc vitam fieri, incredibile non est, et utrum ita sit, quaeri potest; et aut inveniri aut latere nonnullos fideles per ignem quendam purgatorium, quanto magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusque salvari; non tamen tales de quibus dictum est, quod regnum Dei non possidebunt (1. Cor. 6, 9. ff.), nisi convenienter poenitentibus eadem crimina remittantur“ [1]). Hiernach beſtimmt ſich nun auch, welchen Verſtorbenen die Fürbitten der Kirche auf Erden nützen und helfen können: Jenen Erſten nicht, denn ſie ſind zu gut und bedürfen der Fürbitten nicht. Aber auch jenen Zweiten nicht, denn ſie ſind zu ſchlecht; ſie haben in dieſem Leben die Gnadenfriſt verſäumt, den Grund nicht gelegt, ohne welchen es kein Weiterkommen giebt; das Gericht iſt über ſie geſprochen zur Verdammniß. Auguſtin erkennt die ganze Gefahr, die vor der Thür läge, wenn man annehmen wollte, daß auch Diejenigen, welche in ihren Sünden ſtarben, dort noch nachträglich und gar durch die Fürbitten der Kirche bekehrt werden könnten, und hebt daher einmal über das Andere hervor, daß Solchen überhaupt nicht und am wenigſten

[1]) Ibid. cap. 66—70.

durch die Fürbitten zu helfen ſtehe. Man muß im Glauben geſtorben ſein, wenn geholfen werden ſoll; und auch die äußerliche Gemeinſchaft mit der Kirche und den Gnadenmitteln, auch der äußerliche Glaube hilft nicht; es muß wahrhaftiger, wirkſamer Glaube in dieſem Leben gefunden ſein: „creduntur autem a quibusdam etiam ii, qui nomen Christi non relinquunt, et ejus lavacro in ecclesia baptizantur, nec ab eo ullo schismate vel haeresi praeciduntur, in quantislibet sceleribus vivant, quae nec diluant poenitendo, nec eleemosynis redimant, sed in iis usque ad hujus vitae ultimum diem pertinacissime perseverent, salvi futuri per ignem, licet pro magnitudine facinorum flagitiorumque diuturno, non tamen aeterno igne puniri. Sed qui hoc credunt et tamen catholici sunt, humana quadam benevolentia mihi falli videntur; nam scriptura divina aliud consulta respondet“[1]). Dagegen jenen Dritten, den im Mittelzuſtande Befindlichen, nützen und helfen die Fürbitten, denn dieſe haben einer Seits in dieſem Leben den nöthigen Grund gelegt und es damit verdient, daß ihnen geholfen werden kann und geholfen werde, andererſeits ſind ſie der Hülfe noch bedürftig, weil ſie noch in der Läuterung ſind. Damit die Oblationen der Kirche nützen, iſt alſo erforderlich, daß man nicht allein in der Gemeinſchaft der Kirche und ihrer Sacramente, ſondern auch im wahrhaftigen lebendigen Glauben und nur noch der Läuterung bedürftig verſtorben ſei. Damit aber, daß das diesſeitige Leben über den jenſeitigen Zuſtand und dieſer wieder über die Wirkſamkeit der Fürbitten entſcheidet, gleicht ſich dieſe nachträgliche Wirkſamkeit der Fürbitten an den Todten mit dem Worte des Apoſtels Paulus 2. Cor. 5, 10 aus: „haec ita solvitur quaestio, quoniam quodam vitae genere acquiritur, dum in hoc corpore vivitur, ut aliquid adjuvent ista defuncto; ac per hoc secundum ea, quae per corpus gesserunt, iis quae post corpus religiose pro illis facta fuerint, adjuvantur. Sunt enim, quos nihil omnino adjuvant

[1]) Ibid. cap. 67.

ista: sive pro iis fiant, quorum tam mala sunt merita, ut neque talibus digni sint adjuvari, sive pro iis, quorum tam bona, ut talibus non indigeant adjumentis. Genere igitur vitae, quod gessit quisque per corpus, efficitur ut prosint vel non prosint, quaecunque pro illo pie fiunt, cum reliquerit corpus. Nam meritum, per quod ista prosint, si nullum comparatum est in hac vita, frustra quaeritur post hanc vitam. Ita fit, ut neque inaniter ecclesia vel suorum cura pro defunctis, quod potuerit religionis, impendat, et tamen ferat unusquisque secundum ea, quae per corpus gessit, sive bonum sive malum, reddente Domino unicuique secundum opera ejus“ [1]). 4. Welches nun aber dies genus vitae ſei, das noch die Möglichkeit der Hülfe läßt, welches im Einzelnen diejenigen Sünden ſeien, die dort noch mit Hülfe der kirchlichen Fürbitten nachträglich vergeben und getilgt werden können — das geſteht Auguſtin, genau nicht zu wiſſen. und hält es auch für gefährlich, ſich bei dieſen Beſtimmungen in's Einzelne einlaſſen zu wollen: „sed quis iste sit modus (vitae), et quae sint ipsa peccata, quae ita impediunt perventionem ad regnum Dei, ut tamen sanctorum amicorum meritis impetret indulgentiam, difficillimum est invenire, periculosissimum definire. Ego certe usque ad hoc tempus cum inde satagerem ad eorum indaginem pervenire non potui. Et fortassis propterea latent, ne studium proficiendi ad omnia peccata cavenda pigrescat“ [2]). 5. Endlich iſt wohl zu merken, daß die Kirche nicht weiß, in welchem Zuſtande ein Menſch ſtirbt. Die Kirche hat nur das Eine Merkmal, ob Jemand in christiana et catholica societate, in corporis et sanguinis Christi communione geſtorben iſt. Iſt Einer nicht in der Gemeinſchaft der Kirche und der Gnadenmittel, alſo als unberufener Heide, oder als haereticus pertinax, oder als wegen Verſchuldung Excommunicirter ohne Buße, verſtorben, ſo weiß die Kirche allerdings, daß er nicht anders

[1]) De cura ger. pro mort. cap. I., vgl. Enchir. ad Laur. cap. 109. De civ. Dei, XXI., 24.

[2]) De civ. Dei, XXI., 27.

als im hülfloſen Zuſtande der Verdammniß ſein kann, und bringt keine Oblationen für ihn, als welche doch nutzlos wären. Iſt aber Jemand in der Gemeinſchaft der Kirche und der Sacramente verſtorben, ſo weiß die Kirche des Weiteren nicht, ob er nun ſo heilig geweſen, daß er der Fürbitten gar nicht mehr bedarf, oder anderer Seits ſo äußerlich und des inneren Glaubens baar, daß die Fürbitten ihm nicht helfen können, oder endlich ſo dem status medius angehörig, daß er der Fürbitten bedarf. Daher muß denn die Kirche für Alle, die in ihrer Gemeinſchaft ſterben, ohne Unterſchied beten, muß dabei den jedenfalls wahrſcheinlichſten Fall ſetzen, daß der Verſtorbene dem status medius angehört, und muß folglich für Alle mit gleicher Formel, mit einer Formel der Fürbitte beten; Gott aber legt dann die Bitten der Kirche zurecht, nimmt die für die zu Guten gethanen Fürbitten als Dankſagungen auf, und giebt den für die zu Schlechten gethanen und daher nutzloſen Fürbitten wenigſtens die Erhörung, daß ſie den Angehörigen zur Tröſtung gereichen. „Sed quia non discernimus qui sint, oportet ea pro regeneratis omnibus facere, ut nullus eorum praetermittatur, ad quos haec beneficia possint et debeant pervenire. Melius enim supererunt ista iis, quibus nec obsunt nec prosunt, quam iis deerunt, quibus prosunt“ [1]). „Cum ergo sacrificia sive altaris sive quaruncunque eleemosynarum pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur, pro valde bonis gratiarum actiones sunt, pro non valde malis propitiationes sunt, pro valde malis, etsi nulla sunt adjumenta mortuorum, qualescunque vivorum consolationes sunt. Quibus autem prosunt, aut ad hoc prosunt, ut sit plena remissio, aut certe tolerabilior fiat ipsa damnatio“ [2]).

Wir ſehen, Auguſtin iſt bemüht, den alten Standpunkt feſtzuhalten, die ſich zeigenden Auswüchſe wegzuthun, und möglichen Verirrungen des Denkens und der Praxis den Weg zu verlegen: Er legt lediglich der Fürbitte eine Wirkſamkeit bei, und ſpricht dieſelbe allem Andern ab; er will nur von

[1]) De cura gerenda pro mort. cap. 18.

[2]) Enchirid. ad Laur. cap. 110.

einem Beten für die Todten, aber ſchlechterdings Nichts von einem Handeln an den Todten wiſſen; er hält die alte Vorſtellung feſt, daß unſere Wirkung auf die Todten vermittelt iſt durch den allgegenwärtigen Herrn und Gott, der unſere Gebete aufnimmt; er ſucht die nachträgliche Wirkſamkeit der Fürbitten mit der unbeſtreitbar bibliſchen Lehre, daß die Führung dieſes Lebens über die Zukunft entſcheidet, auszugleichen; er verlangt, wenn die Fürbitten helfen ſollen, nicht bloß äußerliche Gemeinſchaft mit der Kirche, ſondern wahrhaftigen Glauben; er läßt nicht zu, daß Kirchenwerke Dem ſollen helfen können, der hier ſein Leben in Sünden zugebracht hat; er will nicht darüber beſtimmen, welche Sünden erläßlich ſeien; er weiß auch nichts von einem Schatz, den die Kirche zu vertheilen, oder von einer Macht, die ſie zu üben habe zur Seligkeit der Todten, ſondern lediglich von supplicationes.

Damit ſtimmt denn auch der liturgiſche Beſtand des Begräbniſſes, den die Schriften Auguſtins uns zeigen. Wir haben von ihm eine ausführliche Beſchreibung des Todes und Begräbniſſes ſeiner Mutter Monica[1]). Aus dieſer und anderen Stellen ſeiner Schriften ergiebt ſich, daß die Form des Begräbniſſes damals noch keine andere war, als diejenige, welche oben die apoſtoliſchen Conſtitutionen uns zeigten, aus Proceſſion und mehrfach wiederholtem Leichengottesdienſt beſtehend. Nur zwei Aenderungen zeigen ſich. Erſtens war damals ſchon gebräuchlich, die Leichen vor der Beſtattung in die Kirchen zu bringen, und den erſten Leichengottesdienſt abzuhalten, indem der Sarg vor dem Altar ſtand, und dann juxta sepulcrum posito cadavere nicht Gottesdienſt, ſondern bloß preces zu thun. Dies hängt aber mit dem Zweiten zuſammen. Wir erfahren nämlich für's Andere[2]), daß Auguſtin ſich viele Mühe gab, die Leichenmähler, welche (ſiehe das oben aus den apoſtoliſchen Conſtitutionen und aus Origenes Angeführte) nach den auf den Coemeterien gehaltenen Leichen-

[1]) Confess. IX., 11—13.
[2]) Siehe Gieſeler KG. I. 2. S. 302.

gottesdienſten gegeben wurden, abzuſchaffen. Sie waren völlig ausgeartet, und ſind auch ſeitdem aus der Kirche verſchwunden. Es paßt dieſe Abſchaffung übrigens ganz gut zu dem Beſtreben Auguſtins, Alles auf die Oblationen zu reduciren.

Aber näher beſehen läßt Auguſtin es doch keineswegs beim Alten: Noch Ephiphanius hatte nicht gewagt, rund und nett auszuſprechen, daß die kirchliche Fürbitte den Todten helfe, was Auguſtin mit einem kurzen non dubitandum thut; die alte Kirche wußte Nichts von Verſtorbenen, die ſo gut wären, daß ſie darum der Fürbitten nicht bedürften, ſondern ſeitdem ſie überhaupt für die Todten gebetet hatte, hatte ſie deprecando für Alle gebetet; die alte Kirche wußte Nichts von einem status medius, wußte auch im auguſtiniſchen Sinne nicht von einem ignis purgatorius, wußte Nichts von einem Unterſchiede zwiſchen valde bonis, non valde malis und valde malis, wußte Nichts von Sünden, welche die als gerechtfertigte Gläubige Verſtorbenen dort noch abzubüßen hätten. Auguſtin mußte, um der Tendenz auf ein völlig unzuläſſiges Handeln an den Todten zu wehren, eben concediren, daß aber die Fürbitte deſto mehr helfe; und um die ihm fühlbar werdenden bedenklichen Conſequenzen dieſer Conceſſion abzuwenden, mußte er wieder zu bisher nicht geweſenen neuen Theorieen ſeine Zuflucht nehmen. Wer ein Altes gegen ein aufgekommenes Neue geltend machen will, muß eben immer dem Alten eine neue Wendung geben. Dazu kam hier, daß Auguſtin für das Neue, welches er gab, keine ſicheren Gründe hatte. Er weiß für die Wirkſamkeit der Fürbitten an den Todten eben Nichts aufzubringen, als den bedenklichen Satz: die Kirche thut es ſeit lange allgemein, und darum kann es nicht leer ſein. Alles Andere aber, was er nun, um die behauptete Wirkſamkeit der Fürbitten richtig zu ſtellen, des Weiteren herbeizieht, iſt von Ausdrücken durchflochten, welche die eigene Unſicherheit ſattſam bezeugen: incredibile non est, quaeri potest, difficillimum est invenire, periculosissimum est definire. Denn es iſt nur ſcheinbar, wenn die Ausführung Auguſtin's auf den erſten Blick den Eindruck des Geſchloſſenen macht;

ſie hängt keineswegs gut in ſich zuſammen. Die Verträglichkeit der Wirkungskräftigkeit der Fürbitte mit 2. Cor. 5, 10. iſt keineswegs nachgewieſen: Was dieſe Fürbitten zur Vergebung der Sünden oder zum Erlaß von Strafen oder zur Förderung der Seligkeit wirken, das iſt eben nachträgliche Wirkung dieſer Fürbitten und nicht Folge der Art, wie dieſes Leben geführt worden; und um ſo Viel der Zuſtand des Todten durch die Fürbitten geändert wird, um ſo Viel iſt er eben nicht durch ſein diesſeitiges Leben bedingt; es kommt eben doch bei Auguſtin's Anſicht auch ſo zu ſtehen, daß den Todten nova merita comparantur, cum pro iis boni aliquid operantur sui. Ja, an ihrem Cardinalpunkte iſt die Frage gar nicht aufgenommen. Dieſer liegt immer in der Frage: iſt der Tod ſo das Ende der Gnadenfriſt, daß über den Sterbenden ein ſein diesſeitiges Leben anſehendes Gericht ergeht, welches ihn in einen unverrücklichen Stand und Lauf je nachdem zur Seligkeit oder zur Verdammniß ſetzt, ſo daß der im Glauben Geſtorbene, ſelbſt wenn er auch noch in der Heiligung dort zu wachſen hätte, doch nicht wieder aus der Gnade fallen kann, ſondern eben im unverrücklichen Gnadenſtande aus Leben in Leben und aus Licht in Licht wachſen muß? oder ſteht es ſo, daß der im Glauben Geſtorbene doch auch dort noch, gerade wie hier, den Glauben wiederum verlaſſen, fallen und unſelig werden kann? Bejaht man die erſte Frage der Alternative, ſo iſt man mit 2. Cor. 5, 10. in Einklang, aber die Fürbitten der diesſeitigen Kirche ſind dann auch völlig unnütz, da der gläubig Verſtorbene ſeinen Weg der Vollendung von ſelbſt weiter geht, und nicht abzuſehen iſt, wie ihm Fürbitten auch nur einen Schritt dieſes Weges kürzen könnten, oder warum ſie ihm auch nur einen Schritt kürzen ſollten. Wollte man aber die zweite Frage der Alternative bejahen, ſo wäre dann dem gläubig Geſtorbenen zwar noch allerlei nützlich und nothwendig, und es könnte auch die Frage ſein, ob ihm nicht auch die Fürbitten der Kirche nützlich und nothwendig wären, aber mit 2. Cor. 5. 10. wäre man dann nicht mehr in Einklang, denn das ſchließliche Gericht über den

Menſchen ſähe dann nicht ſowohl darauf, wie er ſich bei Leibes Leben geführt hätte, als vielmehr darauf, wie er ſich jenſeits weiter geführt hätte. Auguſtin hat dieſe Frage nicht aufgenommen. Endlich dürfen wir uns nicht verhehlen, daß durch die Ausführung Auguſtin's ſich Vorſtellungen und Ausdrücke hindurch ziehen, die nicht mehr correct ſind, ſondern an ſpätere Verirrungen mahnen. Auguſtin iſt offenbar nicht ungeneigt, unter dem Opfer, welches den Todten helfen ſoll, außer den Gebeten auch das Abendmahl ſelbſt mit zu denken, hält wenigſtens Beides nicht mehr beſtimmt aus einander; es war eben ſchon die Zeit, wo man die alte Dreitheiligkeit des Gottesdienſtes in Wortdienſt, Oblationen und Abendmahl umſetzte in die Zweitheilung, wo man die Oblationen zum Abendmahlsact zog, und ſich ſo gewöhnte, das Abendmahl ſelbſt auch gleich den Gebeten als Opfer anzuſehen. Nach der andern Seite hin faßt er die in den Oblationen darzubringenden Gaben nicht mehr mit der alten Kirche in ihrer engen Verbindung mit den Gebeten, ſondern löſt ſie von dieſen ab, faßt ſie ſelbſtändig als eleemosynae, als opera misericordiae, und leitet ſo auf die Vorſtellung guter Werke über, welche die Hinterbliebenen ſtellvertretend für die Verſtorbenen zur Satisfaction und Abbüßung thun. Auch eine äußerliche, den Begriff der Rechtfertigung verkennende Faſſung der Begriffe Verdienſt und Lohn, des Verhältniſſes der Strafe zur Sünde, des Begriffs von Strafen, welche von Gläubigen in dieſem Leben verwirkt und in jenem abgebüßt werden, iſt nicht zu verkennen.

So hat Auguſtin zwar die grobe Art, in welcher die Kirche auf ein Handeln an den Todten einzugehen im Begriff war, abgewandt; aber die concedirende Weiſe, in der er es that, hat das falſche Princip nicht zu brechen vermocht; er hat die Kirche nur gezwungen, ihren Trieb, an den Todten zu handeln, in feinerer Weiſe als der erſtverſuchten zu befriedigen; und er iſt darin ſelbſt ihr Lehrer geworden durch die neuen Theorien, mit welchen er ſeine Conceſſionen zu ſtützen und unſchädlich zu machen ſuchte. Bei Auguſtin hält immer

die tiefe Erkenntniß der Sünde einer Seits und der rechte Begriff vom Glauben anderer Seits ſelbſt ſeinen Irrthum in Schranken. Aber der Kirche nach ihm kam Beides ſehr abhanden, die erſte im Semipelagianismus, der zweite durch den übertriebenen Werth, den ſie auf die äußerliche Kirchengemeinſchaft legte. Leicht und raſch kam ſo die Kirche von den Theorien Auguſtin's zum — Fegefeuer und zur Seelmeſſe. Auf der einen Seite nahm man die Vermuthungen Auguſtin's über einen Mittelzuſtand als Dogma auf, und bildete daſſelbe in der bekannten platt realiſtiſchen Weiſe für die Vorſtellung aus. Wenn Auguſtin von der Sache mit einem non incredibile est geſprochen hatte, ſo nahm die Kirche nach ihm ſie für ausgemacht gewiß. Wenn Auguſtin den Zuſtand der non valde malorum zwiſchen Tod und Auferſtehung als ein Leben, als eine Entwickelung gedacht hatte, in welcher die zwar wahrhaft gläubig aber noch mit manchem ſündlichen Gebrechen behaftet Verſtorbenen auf Grund ihres in dieſer Gnadenfriſt erlangten Glaubens ſich zu völliger Heiligkeit erheben, indem ſie wie in dieſem Leben durch Strafen und Schmerzen nicht bloß geſtraft, ſondern zur Gerechtigkeit geheiligt und geläutert werden, ſo läßt dagegen die Kirche nach Auguſtin jeden Begriff von lebendiger Entwickelung fallen, denkt unter völliger Verläugnung der Begriffe des Glaubens und der Rechtfertigung den Mittelzuſtand als einen Strafort, das Leiden daſelbſt als pure Abbüßung, und faßt die Sache dahin, daß die in der kirchlichen Gemeinſchaft aber in ſündlichem Wandel Verſterbenden dort diejenigen hier verſchuldeten Strafen, welche ſie nicht mehr hier durch Beichten und Almoſen und Faſten und andere Satisfactionen abgebüßt haben, nachträglich durch ein gewiſſes Maaß von Peinigungen abbüßen müſſen. Und wenn Auguſtin es für unmöglich und höchſt gefährlich erklärt hatte, im Einzelnen die Sünden beſtimmen zu wollen, welche auch dort noch vergeben werden könnten, ſo wußte das die Kirche nach Auguſtin ſehr genau: ſie theilte ganz äußerlich und pelagianiſirend die Sünden in große und kleine; die großen mußten noch in dieſem Leben der Kirche

gebeichtet und durch Satisfaction gut gemacht werden, ſonſt ging ihr Thäter in die Verdammniß; aber die kleinen brachten, auch wenn ſie hier nicht abgebüßt waren, nur in den Strafort. Das Handeln bezüglich der Todten hatte den Auguſtin auf die Theorie vom status medius geführt; und ganz natürlich drängte nun wieder die Lehre von dem als Fegefeuer gedachten status medius auf die Frage hin: wie denn den Seelen aus dieſem Straforte heraus zu helfen ſtehe? Die Antwort fand ſich von einer anderen Seite her. Von der anderen Seite nemlich bildete ſich bekanntlich in der Zeit nach Auguſtin die Anſicht vom Abendmahl als von einem das blutige Opfer auf Golgatha unblutig wiederholenden Opfer, welches die Kirche durch ein mittleriſches ſacerdotales Amt für die Ihrigen und für jeden Einzelnen der Ihrigen darbringt, und welches, eben weil es ein Opfer für den Menſchen iſt, nicht den Gebrauch Seitens dieſes Menſchen und daß er's nehme und folglich auch nicht ſeine Anweſenheit erfordert, ſondern nur daß es für ihn und mit Bezug auf ihn gebracht werde; der Gemeindegottesdienſt hört auf, Gemeindegottesdienſt zu ſein, und wird ein Werk, ein Opferwerk, welches die an die Stelle des Einigen Hohenprieſters getretene Kirche durch ihr prieſterliches Amt für das Seelenheil ihrer Glieder thut. Wenn nun nach alter und richtiger Anſchauung die in der kirchlichen Gemeinſchaft Verſtorbenen immer noch Glieder der Kirche des Leibes Chriſti waren, und wenn anderer Seits das Opferwerk der Kirche den Gebrauch Seitens des Menſchen, dem es nützen ſollte, und deſſen Anweſenheit nicht erforderte, ſo war ja die Frage gelöſt, wie man den im Strafort befindlichen Seelen helfen könne? Die Kirche opferte einfach für ſie das heilige Opfer des Altars. Daneben mußte denn dies „Für ſie" noch weitere Conſequenzen tragen: Konnte man das Abendmahlsopfer „für" Andere, Abweſende, Todte und Lebendige bringen, konnte man mit dem Werk für Andere zum Heil eintreten, war die Stellvertretung überhaupt auf dieſem Gebiete zuläſſig, warum denn nicht Solches auch auf andere Werke als gerade das Abendmahl übertragen? Auch darin

war man ſeit Auguſtin immer feſter geworden, daß man in dieſem Leben durch Almoſengeben, Faſten, fromme Uebungen, Kirchenbeſuchen, Beſuchen heiliger Orte u. ſ. w. ſeine Sünden und deren Strafen abbüßen könne. Was ſtand entgegen, daß man auch dies „für ſie“ that? So begrub man den Leib in den Kirchen, Klöſtern, in der Mönchskutte, und für die Seele gab man Almoſen, machte Stiftungen, baute Kirchen, betete Pater noſter u. ſ. w. u. ſ. w. bis „das Geld im Kaſten klang“. Da hatte man denn des Handelns für die Todten und an denſelben alle Fülle. Damit, daß man die Leichname taufte und communicirte, hatte es nicht gehen wollen; aber nun war der feinere Weg gefunden. Nicht alle die ſpäteren Auswüchſe, auf welche wir eben perſpectiviſch hingewieſen haben, aber die dogmatiſche Subſtanz iſt bekanntlich ſchon mit Gregor dem Großen fertig und feſt; und eine einzige Stelle deſſelben wird uns davon überzeugen: „Culpae post mortem insolubiles non sunt; multum solet animas etiam post mortem sacra oblatio hostiae salutaris adjuvare [1]).“ Man vergleiche dieſe wenigen Worte von unendlicher Tragweite mit den angeführten Stellen Tertullian's und noch Auguſtin's, und man wird nicht verkennen, wie ſehr verſchieden ſie lauten; aber auch nicht, wie die Anſchauungen Gregor's ſich aus denen Tertullian's allerdings durch Zwiſcheneintreten anderer Gedankenreihen herausgeboren haben: es geht einmal ein ſtarker Zug vom Fürbitten zum Handeln für die Todten.

Natürlich mußte ſich hiernach auch das Liturgiſche völlig umgeſtalten. Zwar der äußeren Form nach blieb es dabei, daß das Begräbniß mit Proceſſion geſchah, und daß Leichengottesdienſt gehalten ward mit den herkömmlichen Wiederholungen. Aber der Leichengottesdienſt war nicht mehr wie zur Zeit der apoſtoliſchen Conſtitutionen Gemeindegottesdienſt, wo die Gemeinde Gottes Wort und Predigt von Tod, Auferſtehung, Gericht und ewigem Leben hörte, für ihre Todten wie für ihre Lebendigen betete, und dann das Abendmahl zur

[1]) Dial. IV, 55.

Stärkung auf ihre weitere Pilgerreiſe empfing; ſondern nun war er Meſſe im römiſchen Sinne, ein Werk und ein Opfer, das der Prieſter für das Seelenheil der Todten that und brachte, dem ſich auch andere Menſchen zwar nicht mit opfernd aber fürbittend anſchließen konnten, aber keineswegs anſchließen mußten. Und mit dieſer Verſchiedenheit des Zwecks mußte ſich natürlich auch die Wortfaſſung ſammt dem dogmatiſchen Gehalt der liturgiſchen Formeln und Formulare völlig umwandeln.

Wir laſſen die weitere Entwickelung der griechiſchen Liturgie ſeit den apoſtoliſchen Conſtitutionen zur Seite liegen, weil ſie zwar in Cyrillus von Jeruſalem und Dionyſius Areopagita ähnliche Anſätze wie die lateiniſche in Auguſtin macht, aber die Entwickelung nachher nicht zu Ende bringt. Auf lateiniſchem Gebiete dagegen können wir die liturgiſche Umwandlung von Auguſtin bis Gregor dem Großen ziemlich genau verfolgen.

Die eilf lateiniſchen aus Gallien ſtammenden Meſſen, welche Mone herausgegeben hat[1]), gehören zwar der nachauguſtiniſchen Zeit an, denn ſie haben nicht allein die ſcharf ausgebildete Trinitätslehre, ſondern auch dogmatiſche Terminologien, die erſt durch Auguſtin gekommen ſind; aber was die Bezugnahme auf die Todten und die dahin gehörigen Gebete betrifft, ſo halten ſie ſich noch ganz auf dem Standpunkte Tertullian's und der apoſtoliſchen Conſtitutionen. Wie dieſe haben ſie die Erwähnung der Todten noch nicht im Abendmahlsact und ſeinen Gebeten, nicht im Canon, ſondern im Act der Oblationen allein; und die bezüglichen Gebetsformeln halten ſich ganz in dem Kreiſe der dogmatiſchen Ausdrücke Tertullian's: ſie ſind reine einfache Fürbitten für die Todten, ſie kennen noch kein Fegefeuer, kennen kein anderes Opfer als das Opfer der Fürbitten und Gaben, kein Meßopfer.

Anders die drei römiſchen Sacramentarien, das Leonianum, Gelaſianum und Gregorianum. Die beiden erſteren ſind zwar nicht ſo alt, als die Männer, deren Namen ſie tragen;

[1]) Lateiniſche und griechiſche Meſſen. Frankf. a. M. 1850. 4.

vielmehr ſind ſie jünger als Gregor, denn ſie ſind nach ſeinem Meßcanon zugeſchnitten; aber ſie enthalten jedenfalls Formulare, die älter ſind ſelbſt als Leo; vielleicht ſind ſie nach dem gregorianiſchen Canon zurechtgeſtellte und überarbeitete Sammlungen aus der Zeit Leo's und des Gelaſius. In dieſen Sacramentarien haben wir die Umwandlung vor uns. Dieſelbe beſteht in Zweierlei. Erſtens werden die Fürbitten für die Todten, welche ſonſt nur im Act der Oblationen vorkamen, zwar in dieſem auch beibehalten, aber außerdem auch in den eigentlichen Abendmahlsact und ſeine Gebete, in den ſogenannten Canon, eingeſchoben, und zwar hinter der Conſecration — eine nothwendige Folge davon, daß jetzt des Herrn Fleiſch und Blut als das für die Todten dargebrachte Opfer galt. Im Uebrigen behielt die Meſſe die gewöhnliche Form, und nur für die variabeln Theile derſelben, Introiten, Collecten, post secreta, Präfationen u. ſ. w. wurden, wenn es eine Todtenmeſſe ſein ſollte, beſondere bezügliche Formulare gebraucht. In dieſen Formularen bedachte man aber auch je länger je mehr die einzelnen Fälle, und hatte andere Gebete, wenn der Todte ein bald nach der Taufe verſtorbenes Kind war, andere, wenn er den Wunſch nach dem Sterbeſacrament gehabt aber es nicht mehr empfangen hatte u. ſ. w. Dieſe ſämmtlichen Formeln aber — und das iſt das Zweite — ſetzen in ihrem Inhalte die Lehre vom Fegefeuer und die Lehre vom Meßopfer in der craſſeſten Form in Verbindung. Die beiden erſtgenannten Sacramentarien, namentlich das Leonianum, haben noch einzelne Gebete, deren dogmatiſcher Inhalt noch nicht über den der älteren Zeit hinausgeht, und die auch wohl dieſer älteren Zeit noch angehören. So lautet ein Gebet auf das Gedächtniß des Todes des römiſchen Biſchofs Silveſter († 335), welches das Leonianum giebt: Deus, confitentium te portio defunctorum, preces nostras, quas in famuli tui Silvestri episcopi depositione deferimus, propitiatus assume, ut qui nomini tuo ministerium fidele dependit, perpetua sanctorum tuorum societate laetetur, per etc. Aber daneben kommen Gebete von der craſſeſten Faſſung vor, und das Gregorianum giebt

nur ſolche. Wir laſſen zur Probe einige Stellen aus dieſen Gebeten folgen: his, quaesumus, sacrificiis, quibus purgationem viventibus tribuis et defunctis, animam famuli tui benignus absolve. Oder: satisfaciat tibi, domine, pro anima famuli tui illius sacrificii praesentis oblatio. Oder: Non eum tormentum mortis attingat, non dolor horrendae visionis afficiat, non poenalis timor excruciet, non reorum proximus catena constringat. Oder: Ne memineris iniquitatum ejus antiquarum et ebrietatum, quae suscitavit furor male desiderii; licet enim peccavit, Patrem et Filium et Sanctum Spiritum tamen non negavit sed credidit, et zelum Dei habuit, et Deum fecisse omnia adoravit. — Dieſe Meſſen wurden dann nach altherkömmlicher Weiſe am 3ten, 7ten, 30ſten und Jahrestage wiederholt; und da für das Opferwerk die Anweſenheit nicht nöthig war, ſo bildeten ſich, nachdem die dagegen ſich auflehnende Reaction mit dem 9ten Jahrhundert verſtummt war, zumeiſt aus dieſen wiederholten Todtenmeſſen die eigentlichen Still- und Seelenmeſſen heraus.

Die Todtenmeſſe war natürlich der Hauptbeſtandtheil des Begräbniſſes, denn in ihr lag das eigentliche Werk der Kirche für die Todten. Indeſſen hat die römiſche Kirche auch die Proceſſion ausgebildet. Schon bei dem Ableben ſoll wo möglich der Prieſter zugegen ſein, und unter Pſalmengeſang und Gebeten die Seele Deo commendare; ſelbſt beim Waſchen und Ankleiden der Leiche kann er mit Gebeten und ſpäterhin auch mit Lichtern und Weihwaſſer hülfreich werden. Dann holt er die Leiche aus dem Sterbehauſe ab, das er mit Friedensgruß betritt, und geleitet ſie unter Pſalmen und Gebeten in die Kirche, wo die Todtenmeſſe gehalten wird, und von da auf den Gottesacker, wo vor und nach dem Begräbniß gebetet u. ſ. w. wird. Schon das Gelaſianum hat hierher gehörige Gebete. Es liegt in dem Allen ein freundliches Bekümmern der Kirche um ihre Kinder, und viel Zartes und Sinniges hat ſich ihm länderweiſe angeſchloſſen. Aber freilich die Formeln der Gebete muß man nicht anſehen, mit ihren Anrufungen der Heiligen und der Maria, mit ihrem

anmaßenden die Engel befehligenden Ton der das Diesſeits und Jenſeits beherrſchenden Kirche, den Vorſtellungen vom Fegefeuer u. ſ. w.

Das iſt die Form, welche das Begräbniß gewann, ſeit die Kirche zu der Meinung gekommen war, für die Todten und auf dieſelben handeln zu können, und welche es ſeitdem ohne weſentliche Veränderung bis zur Reformation und in der römiſchen Kirche bis jetzt behalten hat. Die meiſt nur provinziellen Anhängſel und Verbreiterungen, welche das Mittelalter dazu thut, ſind nur von antiquariſchem, nicht von geſchichtlichem Intereſſe.

Die Reformation nun bricht mit dieſer ganzen Entwickelung, und zwar im Princip, und wie an keiner andern Stelle ſo durchaus, daß jede Vermittelung aufhört.

Auf der einen Seite bricht ſie wegen mangelnden Schriftgrundes und wegen mangelnder Glaubensanalogie den ganzen dogmatiſchen Unterbau weg, den die römiſche Kirche ihrer Praxis an den Todten durch die Lehren vom Mittelzuſtand und vom Fegefeuer gegeben hatte. Die betreffenden Stellen unſerer Bekenntnißſchriften ſind bekannt. Wir ſetzen aber ein paar Stellen unſerer alten KOO. hieher, welche das Ganze kurz zuſammenfaſſen. „Der leibliche Tod", ſagt die Mecklenburgiſche KO. v. J. 1602 [1]), „iſt die Scheidung des Leibs und der Seelen, dadurch der Leib ſein Leben verliert und um der Sünde willen zerſtört und zunicht wird, die Seele aber entweder zum ewigen Leben oder zur ewigen Verdammniß gebracht wird." Denn „alſo und nicht anders will Gott ihm eine ewige Kirche ſammeln, daß ſein Bekenntniß ſoll in dieſem Leben im menſchlichen Geſchlecht angefangen werden durch das Evangelium. Und wer in dieſem elenden, ſchwachen Leben nicht zu Gott bekehrt wird, der iſt ewiglich verdammt, wie klar ausgedrückt iſt 2. Cor. 5, 3., Offenb. 14, 13. Darum, wer aus dieſem Leben weg kommt ohne Bekehrung und Glauben an den Herrn Chriſtum, iſt gewißlich verdammt

[1]) fol. 79. 272.

2. Cor. 5. 10." Somit kann es auch ein Fegefeuer nicht geben, vielmehr „wird nicht unbillig gezweifelt, ob nach dieſem Leben ein ſolch Fegefeuer ſei, wie der gemeine Haufe haltet, darin die Seelen ſo lange geplagt ſollen ſein, bis ſie entweder durch ihre Pein für die Sünde genug thun oder durch Ablaß erlöſt werden. Denn wenn je ein ſolch Feuer iſt, ſo iſt ſich hoch zu verwundern, daß weder die prophetiſche noch apoſtoliſche Schrift Etwas gewiß und lauter davon meldet, ſondern vielmehr das Widerſpiel öffentlich lehret Marc. 16, 16. Hie werden die Leute in zwei Theile unterſchieden, das eine Theil iſt Deren, ſo dem Evangelium glauben, und dieſe werden ſelig geſprochen; das andere Theil iſt Deren, ſo dem Evangelium nicht glauben, und dieſe werden verdammt geſprochen. Zwiſchen dieſen beiden Partheien iſt kein Mittel, denn entweder du verſcheideſt aus dieſem Leben im Glauben Jeſu Chriſti, ſo haſt du Verzeihung aller Sünd von Chriſti wegen, und wird dir die Gerechtigkeit Chriſti zugerechnet. Darum welcher Chriſtum zu einem Mitgefährten hat, und gehet mit ihm in Tod, dem mangelt Nichts zu erlangen das ewig wahre Leben. Welcher aber ohne Chriſto abſcheidet, der gehet in die ewige Finſterniß." [1])

Hiemit iſt nun nicht geſagt, daß nicht Lebendige und Todte, ſo fern ſie im Glauben ſtehen, zur Einheit des Leibes Chriſti im Herrn und im Glauben zuſammen gehören ſollten. Vielmehr wird dies ausdrücklich ſalvirt, und iſt ſogar eine der belebenden Ideen der lutheriſchen Kirche: „die Abgeſtorbenen ſind ja noch unſere Brüder und durch den Tod nicht aus unſerer Geſellſchaft gefallen. Wir bleiben noch Glieder eines einigen Körpers" [2]). Aber allerdings iſt damit geläugnet, daß zwiſchen Lebenden und Todten ein gegenſeitiges Verkehren und Handeln auf einander ſtattfinde, zu dem Zwecke, einander zum Heil zu bringen oder in demſelben zu fördern. Die Todten, Heiligen, können nicht zu dieſem Zwecke auf die Lebenden wirken, denn um die Menſchen in dieſem Leben zum

[1]) Gr. Württemb. KO. S. 48.
[2]) Halliſche KO. v. J. 1526 in Richter KOO. I., 47.

Heil zu bringen und in demſelben zu fördern, ſind als die genugſamen Mittel Wort und Sacrament geordnet, und „die Todten Pſ. 115, 17. preiſen Gott nicht mit Predigen, Lehren und Anrufen, daß ſie mit ihrer Arbeit und Bekenntniß den Lebendigen dienten[1])". Umgekehrt haben aber auch die Lebendigen Nichts für das Heil der Todten zu ſchaffen, denn entweder ſind dieſelben „ohne Chriſtum abgeſchieden", ſo „gehen ſie in die ewige Finſterniß", oder ſie ſind in dem Herrn geſtorben, ſo „mangelt ihnen Nichts zu erlangen das ewig wahre Leben". In jedem Falle alſo iſt das Thun der Lebenden zum Heil der Geſtorbenen unnütz; wie ſich denn auch an den einzelnen Mitteln zeigt, welche die römiſche Kirche zu dieſem Zwecke wirkſam zu machen verſucht hat, daß ſie Solches nicht vermögen.

Von der anderen Seite nemlich bricht die Reformation nun auch den dogmatiſchen Unterbau weg, welchen die römiſche Kirche der Abendmahlslehre gegeben hatte, um das Abendmahl als adjutorium mortuorum verwenden zu können, und erklärt ſich in der bekannten Weiſe gegen die Opfertheorie die Wirkung ohne Gebrauch ex opere operantis, und die Stillmeſſe, und damit gegen die Todtenmeſſe: „Die Päpſtlichen ſagen, der Prieſter verdiene Vergebung der Sünden mit ſeinen Opfern ihm ſelbſt und Anderen, und dazu ex opere operato. — Item, ſie ſagen weiter, ſie verdienen damit den Todten Erledigung des Fegefeuers. — Dieſe Verkehrung der Meſſe iſt voll Irrthum und Abgötterei. Denn daß ſie ſagen, ſie verdienen Vergebung der Sünden, dieſes iſt offentlich wider den Artikel: durch den Glauben um des Herrn Chriſti willen ohne unſer Verdienſt haben wir Vergebung der Sünden. Item Ebr. 10, 14. Darum iſt keine andere Perſon, die ein Opfer für die Sünde thun könnte. Daß ſie auch ſagen, dies Opfer helfe den Todten, — dagegen iſt offentlich, daß das Sacrament nicht für die Todten eingeſetzt iſt. — Neulich haben Etliche angefangen, die päpſtliche Gewohnheit zu

[1]) Mecklenb. KO. fol. 272.

färben, ſprechen: das Opfer iſt nicht Verdienſt, es iſt aber eine applicatio; verwechſeln nur den Namen, denn mit dieſer Farbe gedenken ſie eben die vorigen Irrthümer zu ſtärken. Darum ſollſt du wiſſen, daß nicht des Prieſters Werk einem Anderen die Gnade applicirt, ſondern ein Jeder muß ihm ſelbſt durch eignen Glauben die Vergebung und Gnade appliciren. Fide propria fit applicatio, non propter opus alienum[1])". „Darin aber iſt und ſteht der Erzgreuel der Meſſe, wenn in Canone oder in der Stillmeſſe der Meßpfaffe mit dem Leibe und Blute Chriſti, welches er da vermeinet zu haben, viel ſeltſame wunderliche Schirmſchläge treibt mit Aufheben, Niederlegen, mit hin und wieder Weben, an alle vier Oerter der Welt und deßgleichen, daß er ſolch ſein Werk dafür hält und ausgiebt, daß er damit und dadurch den Leib und das Blut Chriſti dem himmliſchen Vater auf's Neue aufopfere zum Sündopfer, Schuldopfer oder Verſöhnopfer, damit und dadurch bei dem himmliſchen Vater erworben und erlangt werde Gnade, Vergebung der Sünden und allerlei Güter Gottes Denen, die Meſſe ſehen oder für ſich halten laſſen, ja nicht allein den Abweſenden, ſondern auch den Todten. Dasſelbige aber iſt ſtracks wider die Schrift Epheſ. 5., Hebr. 7. 9. 10. die ausdrücklich lehrt, daß nur ein einiges Verſöhnopfer ſei, und daß ſolches allein Chriſtus einmal am Kreuze verrichtet habe, alſo daß dasſelbige vollkommen und genugſam ſei in alle Ewigkeit, und derhalben nicht könne noch ſolle iterirt werden. — So iſt's auch nicht für die Todten eingeſetzt, die nicht mehr eſſen und trinken; derhalben, das Abendmahl halten, den Todten damit zu Hülf zu kommen, iſt auch wider das Teſtament Chriſti[2])". „Chriſti Befehl vom Sacrament iſt ja offenbar. Sag, mit welchen Worten hat er's den Pfaffen befohlen, zu ſacrificiren für die Lebendigen und die Todten? können die Todten auch eſſen und trinken, und Chriſti Tod verkündigen?[3])".

[1]) Meckl. KO. fol. 38. nach Melanthon Examen ordinandorum.
[2]) Calenb. KO. fol. M. und M. 4.
[3]) Braunſchweiger KO. v. J. 1531. fol. C. 2.

Aber wenn die Gnadenfriſt mit dieſem Leben zu Ende geht und der Tod die Entſcheidung über den weiteren Weg des Menſchen bringt, auch der Begriff des jenſeitigen Abbüßens unzuläſſig weil im Widerſpruch mit der Lehre von der Rechtfertigung iſt, ſo iſt auch nicht allein das Opfern der Meſſe, ſondern alles und jedes Thun für die Todten und ihr Seelenheil, zu welchem wir greifen möchten, auch unſer Fürbitten für ſie, unnütz und unter Umſtänden gegen Gottes Willen und Gericht. Das folgt unwiderſprechlich; und unſere Kirche hat die Folgerung gezogen: „Es bringt zwar Denen, ſo in unſerem Herrn Jeſu Chriſto aus dieſem zeitlichen Leben verſchieden ſind, unſer Dienſt auf Erden kein Nutz, denn dieweil Chriſtus ſagt: Ich bin die Urſtänd und das Leben, wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich ſtürbe, und wer da lebt und glaubt an mich, der wird nimmermehr ſterben, ſo ſind wir genugſam vergewißt, daß welcher in dem Glauben und Vertrauen auf unſeren einigen Herrn und Heiland Chriſtum von dieſer Welt abſcheidet, der habe allbereit ohne all unſer Wünſchen, Begierd, Fürbitt, Hülf und Zuthun die Ruhe des ewigen Lebens, und werde mit Freuden beſitzen die Herrlichkeit des Himmelreichs am jüngſten Tag durch unſern Herrn Chriſtum. — Nichtsdeſtoweniger ſollen wir unſere Verſchiedenen und Abgeſtorbenen ehrlich und gebührlich zur Erde mit ſolchen Dienſten, ſo uns die noch im Leben ſind zu Nutz erſchießen mögen, beſtätigen, damit wir die Lieb, ſo wir gegen ihnen in ihrem Leben gehabt, vor männiglich beweiſen, auch unſeren Glauben, den wir in Chriſtum haben, zur Urſtänd von den Todten hiermit bekennen, und die Hoffnung, die wir zu des Verſchiedenen ewigem Heil und Seligkeit tragen, bezeugen. Hierauf ſoll ſich männiglich vor allen denen Abergläubiſchen und heidniſchen Dienſten, ſo nicht uns ſelbſt, ſondern allein den Abgeſtorbenen zu Nutz erdacht ſind, hüten[1])“.

[1]) Gr. Württemb. KO. S. 128.

Aber iſt nicht wenigſtens die Fürbitte für das Heil und die Seligkeit der Verſtorbenen ſtatthaft? Sie liegt doch dem menſchlichen Herzen ſo nahe; und die Kirche hat ſie doch unläugbar ſchon zu Tertullians Zeit als unvordenklich alten Gebrauch gehabt!

Dieſe Fragen haben unſerer Kirche allerdings imponirt. Schon im Jahre 1528 in dem „Großen Bekenntniß vom Abendmahl" äußert ſich Luther ſelbſt darüber folgender Maaßen: „Für die Todten, weil die Schrift Nichts davon meldet, halt ich, daß aus freier Andacht nicht Sünde ſei, ſo oder desgleichen zu bitten: Lieber Gott, hat's mit der Seele ſolche Geſtalt, daß ihr zu helfen ſei, ſo ſei ihr gnädig u. ſ. w. Und wenn Solches einmal geſchehen iſt oder zwier, ſo laß es genug ſein. Denn die Vigilien und Seelmeſſen und Anniverſarien ſind kein nütze, und iſt des Teufels Jahrmarkt[1])." Wir müſſen dabei aber bemerken, daß Luther, obgleich er die Fürbitte zuläßt, ſich dabei ſehr in der Negation („nicht Sünde") hält, daß er ihr den Schriftgrund gänzlich abſpricht, ſie ganz auf ſubjective („aus freier Andacht") Motive zurückführt, und ſie, ſobald das ſubjective Bedürfniß befriedigt iſt („einmal oder zwier") eingeſtellt wiſſen will, und daß er ſie nur als eine conditionata („hat's mit der Seele ſolche u. ſ. w.") zuläßt. Ein wenig ſpäter hat denn auch die Apologie der augsburgiſchen Confeſſion ſich auf den Punkt eingelaſſen. Die Confutation der Auguſtana hatte den Proteſtirenden vorgeworfen, daß ſie, weil ſie läugneten, daß die Meſſe ein Opfer für Lebendige und Todte ſei, der Häreſie des Aerius ſchuldig ſeien. Dies war zunächſt eine Unwahrheit in ſo fern, als Aerius nicht die Opfertheorie, von der man zu ſeiner Zeit noch nichts wußte, ſondern die Fürbitte für die Verſtorbenen in Anſpruch genommen, und als hinwiederum die augsburgiſche Confeſſion nur von der Opfertheorie aber gar nicht von der Fürbitte für die Todten geredet hatte. Sodann hatte ja der ganze Vorwurf nur die Abſicht, die Proteſtirenden

[1]) Werke, Walch. Ausg. XX., 1383.

mit dem Aerius überhaupt und namentlich auch hinſichtlich ſeiner anderen Vergehungen z. B. Widerſetzlichkeit gegen ſeine kirchlichen Oberen, Kirchenfriedensbruch u. ſ. w. in nachtheilige Vergleichung zu bringen. Hierauf nun entgegnet die Apologie [1]): „Quod vero allegant adversarii patres de oblatione pro mortuis, scimus veteres loqui de oratione pro mortuis, quam nos non prohibemus, sed applicationem coenae domini pro mortuis ex opero operato improbamus. — Falso enim citant adversarii contra nos damnationem Aerii, quem dicunt propterea damnatum esse, quod negaverit in missa oblationem fieri pro vivis et mortuis. Saepe hoc colore utuntur, allegant veteres haereses, et cum his falso comparant nostram causam, ut illa collatione praegravent nos. Epiphanius testatur Aerium sensisse, quod orationes pro mortuis sint inutiles. Id reprehendit. Neque nos Aerio patrocinamur, sed vobiscum litigamus etc.“. Das neque nos Aerio patrocinamur bezieht ſich nicht ſowohl auf die Fürbitte für die Todten als auf den ganzen Aerius. Das einzige für die Fürbitten Geſagte liegt in den Worten „quam nos non prohibemus“, zu welchen den Melanthon allerdings die Erwägung veranlaßt hat, daß die alte Kirche die Fürbitte für die Verſtorbenen hatte. Aber man darf nun auch hier wieder nicht überſehen, weder daß ſich die Apologie gleichfalls ganz negativ (non prohibemus) verhält, noch daß es hier auf die Beſeitigung dieſes von den Widerſachern zwiſchen die eigentliche Streitfrage geworfenen Punktes ankam.

Daß Luther in Berückſichtigung des ſubjectiven Moments, die Apologie in Berückſichtigung der kirchlichen Tradition der Fürbitte für die Verſtorbenen eine Conceſſion gemacht hatten, veranlaßt nun die Dogmatiker unſerer Kirche, ſich mit dieſen Autoritäten auseinander zu ſetzen und nachzuweiſen, wie weit denn die Fürbitten für die Todten nicht unzuläſſig ſeien. Wir hören den J. Gerhard, der dem ſubjectiven Moment ſo weit nur immer die Wahrheit es leidet und oft noch ein

[1]) Libb. symbb. ed. Tittmann p. 237.

wenig weiter Rechnung zu tragen pflegt, und den Chemnitz, der wie Keiner ſeiner Zeitgenoſſen das Gewicht des Hiſtoriſchen kennt, aber auch wie Wenige beim Princip zu bleiben weiß. Gerhard beantwortet[1]) die Frage, ob man in die kirchliche Dankſagung für die Todten die Bitte einſchieben dürfe: Gott gebe ihm Ruhe in Frieden und eine ſelige Auferſtehung zum Leben? folgendermaßen: „Negat Calvinus, sed Augustanae confessionis apologia illud concedit. Notandum verò, ejusmodi votum 1. non esse indicium dubitationis de statu pie defuncti, an ipsius anima ad beatam vitam translata sit necne? 2. nec praesupponere ignem quendam purgatorium, in quo defunctus torqueatur; 3. nec fine eo adhiberi, ut peccatorum remissionem mortuo impetret. Sed esse 1. publicum testimonium de requie ac salute pie defuncti, cui de hac felicitate gratulamur, 2. adhiberi in consolationem lugentium, 3. ac declarationem pii affectus erga defunctum“. Gerhard widerräth alſo die Fürbitte nicht geradezu, aber ohne Frage verklauſulirt er ſie dergeſtalt, daß ſie keine Fürbitte bleibt. Wenn man für den Todten fürbitten ſoll, ſo muß man allerdings die Vorausſetzung machen, daß es mit der Seele des Geſtorbenen fraglich, unentſchieden ſtehe, daß ſie ſich, wenn auch nicht in einem Fegefeuer, ſo doch in einem der Hülfe bedürftigen Zuſtande befinde, und daß ihr noch Vergebung der Sünden Noth ſei. Macht man dieſe Vorausſetzungen nicht oder ſoll man ſie nicht machen, ſo kann es zu einer Fürbitte nimmermehr kommen. Denn daß die Fürbitte nicht die zutreffende Form iſt, um von der unbeſtreitbaren Seligkeit des Verſtorbenen ein öffentliches Zeugniß abzulegen oder die Leidtragenden zu ihrem Troſt zu verſichern, leuchtet von ſelbſt ein. Es bleibt eben von allen Aufſtellungen Gerhard's Nichts als die declaratio pii affectus erga defunctum übrig. Chemnitz hat nachgewieſen, was die Väter von Tertullian bis Dionyſius Areopagita über die Fürbitte für die Verſtorbenen haben, und fährt dann fort[2]):

[1]) LL. theoll. XVII., 94.

[2]) Ex. conc. Trident. P. III. Loc. III. cap. 12.

„Fuerunt itaque veterum orationes pro mortuis non satisfactiones pro peccatis mortuorum, non redemtiones animarum ex igne purgatorii, sed publicae celebrationes applicationes et obsignationes promissionum divinarum de remissione peccatorum, requie et salute pie defunctorum; fuerunt institutiones et exhortationes viventium; fuerunt consolationes et confirmationes lugentium; et fuerunt declarationes piarum affectionum animi erga defunctos. Bestialis enim ἀπάθεια esset, nihil affici morte suorum, memoriam amicorum defunctorum statim ex animo delere, non ipsis bene velle et bene precari, quae tamen omnia juxta verbum moderanda sunt. Hoc modo et in hanc sententiam Apologia confessionis dicit: nos non prohibere orationem pro mortuis. Et Lutherus in sua confessione dicit: (folgen die oben citirten Worte). Ita Lutherus. Sed tamen, quorsum tandem evadant illa, quae sine scriptura licet non mala pietatis specie instituuntur et suscipiuntur, haec ipsa purgatorii historia ostendit“. Chemnitz irrt, wenn er meint, daß die Fürbitten für die Todten bei den Vätern Nichts als publicae celebrationes etc. geweſen ſeien; ſie waren vielmehr wirkliche Fürbitten, freilich unbefangene und ohne Fegefeuertheorie, aber Fürbitten. Sehen wir aber von dieſem hiſtoriſchen Irrthum ab, ſo geht die Anſicht Chemnitzens kürzlich dahin: Es iſt weder der Umſtand, daß die Väter die Fürbitten für die Todten gehabt haben, noch das große Gewicht wegzuleugnen, welches das ſubjective Herzensbedürfniß für ſie in die Wagſchale legt. Will man nun hierauf hin mit den Alten, Luther und der Apologie zur Fürbitte greifen, ſo muß man ſie wenigſtens nicht als Fürbitten behandeln, ſondern als celebrationes u. ſ. w., wie es auch dieſe Autoritäten nur gemeint haben. Aber am beſten iſt, ſie ganz zu laſſen, da ſie in der Schrift keinen Anhalt finden, denn die Geſchichte der Entwickelung der Lehre vom Fegefeuer aus den Fürbitten heraus zeigt deutlich genug, was daraus werden kann, wenn die Kirche auf Grund ganz löblicher aber ſubjectiver frommer Regungen ohne Schriftgrund zum Handeln ſchreitet.

Dies Urtheil in der Sache hat denn auch für die kirchliche Praxis normirt, und muß es. In der verklauſulirten Weiſe, in welcher Chemnitz übereinſtimmend mit Gerhard die Fürbitte als declaratio etc. zulaſſen will, bleibt ſie eben keine Fürbitte mehr, wie wir gegen Gerhard gezeigt haben, und wirkt natürlich doch durch ihre ſolchem Zwecke nicht adäquate Form auf die Gemeinde dahin verwirrend, daß dieſelbe ſie für wirkliche Fürbitte nehmen muß. Wirkliche Fürbitte aber darf ſie doch nimmermehr ſein. Unläugbar geht es gegen die Glaubensanalogie, für das Heil der Todten zu beten; und was ſich dafür ſagen läßt, reicht nicht aus: daß ſchon Tertullian für die Todten betet, macht die Sache immerhin noch nicht ſchriftgemäß, und es iſt ein wichtiges argumentum e contrario, daß Paulus in den Theſſalonicher Briefen Nichts von der Fürbitte für die Todten ſagt; und der Trieb des Herzens mag den Einzelnen entſchuldigen, wenn er auf ſeine eigene Hand zum Gebet für ſeine abgeſchiedenen Lieben greift, aber er kann nie der Kirche Grund werden, ohne Schrift Etwas von ſo ungeheurer Tragweite, wie die Fürbitte für die Todten als ſolennes kirchliches Handeln zu ordnen. So faßt ſchon Bugenhagen in der Braunſchweigiſchen Kirchenordnung [1]) die Sache zuſammen: „Wer bei ſich ſelbſt für die Todten bitten will, dem wollen wir's nicht verbieten; er gedenke aber, daß er ſolches nicht fürnehme zu beſchirmen (bewähren, vertheidigen), darum daß es uns von Gott nicht befohlen iſt. Welches auch die Urſache iſt, daß es von Recht in der Kirche offenbarlich nicht geſchehen ſoll, dieweil daß man da Nichts annehmen ſoll, wir haben denn offenbaren Befehl von Gott". Dieſe Stelle iſt, kann man ſagen, für die lutheriſchen kirchlichen Ordnungen normirend geworden: Keine alte lutheriſche KO. ordnet die Fürbitte für die Todten an, oder enthält Gebetsformulare, welche eine ſolche in ſich ſchlöſſen; ſie kennen kein anderes Gebet wegen der Todten als Dankſagung; und obwohl

[1]) fol. C. 4.

keine das private fürbittende Gebet für die Verstorbenen verbietet, so verbieten doch viele die kirchliche Fürbitte für die Todten ausdrücklich.

Wir geben zum Abschlusse noch eine Stelle, welche das ganze auseinander gelegte Material kurz und übersichtlich zusammenfaßt: „Und anfänglich halten wir, daß es gottesfürchtigen frommen Leuten gebühre, ihrer Eltern und Vorfahren, so in dem Glauben Christi verschieden, ehrlich zu gedenken und schuldige Dankbarkeit, so viel möglich, gegen ihren Nachkommen und Freunden, so noch im Leben sind, von wegen der Gutthat, die wir von ihnen empfangen haben, zu erzeigen. Darnach so erfordert der Glaub, daß wir nicht halten sollen, als ob die Todten gar Nichts mehr wären, sondern daß sie wahrhaftig vor Gott leben, ja die Frommen seliglich in Christo, die Gottlosen aber in grausamen Schrecken, darin sie erwarten der Offenbarung der strengen Urtheil Gottes. Es erfordert auch die Liebe, daß wir den Abgestorbenen alle Ruhe und Seligkeit in Christo wünschen. Zudem so sind wir schuldig, unsere Abgestorbenen zum ehrlichen Begräbniß — zu bestätigen —. Es ist aber keine Kundschaft der rechten wahren prophetischen und apostolischen Lehre vorhanden, daß man den Todten mit den gewöhnlichen Vigilien, Gebetlein und Opfern zu Hülfe komme oder von derselben Verdienst wegen entweder sie aus der Pön erlösen oder ihnen eine größere Seligkeit im Himmel erwerben mög. Denn es ist nur ein einiger Verdienst des ewigen Lebens, und ist nur ein einig Stück, dadurch wir erlöst und errettet werden, nemlich das Leiden und der Tod unseres Herrn Jesu Christi. Und dieser Verdienst wird unser Eigenthum, so wir glauben in Christum, er wird uns aber ganz fremd, so wir dem Evangelio Christi nicht glauben. Joh. 3, 17. 18. Darum welcher aus diesem Leben in dem Glauben Christi verscheidet, der hat den ganzen Verdienst Christi, der bedarf keines anderen Verdienstes, denn Gott, der ihm seinen Sohn geschenkt, der übergiebt ihm auch mit demselben Alles, wie Paulus sagt. Welcher aber von hinnen ohne Christum verscheidet, dem kann

mit keinem menſchlichen Verdienſt geholfen werden, denn außerhalb Chriſto iſt kein Heil“ [1]).

Damit iſt denn aber zugleich für die gottesdienſtlich liturgiſche Behandlung des Begräbniſſes das Princip gegeben: es muß Alles „den Lebendigen und nicht den Todten zu Troſte“ [2]) ſein. Dem Todten kann Nichts gelten als die Beſtattung des Leibes, das Gedächtniß und die Dankſagung; und ſeinetwegen darf nicht in die jenſeitigen Dinge hinüber gegriffen werden, weder fürbittend noch handelnd. Vielmehr was über dieſe letzten Dinge beim Begräbniß durch Geſang, Lection und Predigt zu lehren und zu ſagen und auf Grund deſſen zu beten iſt — und allerdings ſoll dieſer Theil der Heilswahrheit vorzugsweiſe an den Gräbern gepredigt und in die Herzen gebetet werden — das ſoll nicht auf die Todten, ſondern auf Belehrung und Tröſtung der Lebenden gerichtet ſein. Allerdings iſt dieſes Princip diametral demjenigen entgegen geſetzt, aus welchem die Entwickelung der Begräbnißhandlung ſeit Tertullian gegangen war; und wir müſſen nun ſehen, wie unſere alten KOO. aus dieſem Principe das Begräbniß geſtalten.

Man ſollte erwarten, daß ſie ganz neue Formen geſchaffen hätten. Statt deſſen bemerken wir, daß man ſich auch hier des grundverſchiedenen Princips ungeachtet möglichſt an die herkömmlichen Formen anſchloß. „Wie bis anher geſchehen“, „wie an jedem Ort gewöhnlich iſt“, ſagt die Brandenburgiſche KO. von 1540; „inmaaßen es in Brauch iſt“, ſagt die Halliſche KO. von 1541; „wie gewöhnlich“, ſagt die Hoyaſche KO. von 1581; und „mit gewöhnlichen Ceremonien“, ſagt die Mecklenburgiſche KO. von 1602. Man wollte die auf dieſem Gebiete mehr als auf anderen an dem Herkömmlichen hängenden Gefühle des Volks ſchonen. So behielt man gleich ſchon die alte Eintheilung der Begräbnißhandlung bei: Wenn dieſelbe früher in Proceſſion und Meſſe zerfallen war, ſo fiel nun freilich die Meſſe als ſolche und deren Wiederholung als Seelmeſſe am ſiebenten u. ſ. w. Tage weg, aber die Proceſſion behielt

[1]) Gr. Württemb. KO. S. 47.

[2]) Hadeler KO. v. J. 1526.

man bei, und an die Stelle der Meſſe ſetzte man einen irgendwie angefügten und conſtruirten gottesdienſtlichen Act. Die Beſtattung an ſich tritt nicht als beſonderer Act heraus, ſondern gehört zu der Proceſſion, welche weſentlich das „zu Grabe bringen", das „ins Grab ſetzen" iſt. Die weſentlichen Beſtandtheile des Begräbniſſes nach der Form unſerer alten KDD. ſind alſo **Proceſſion** und **gottesdienſtlicher Act.**

Von der **Proceſſion** gilt es namentlich, daß man ſich möglichſt den alten Formen anbequemte.. Die Beſtandtheile der Proceſſion waren und blieben Geläut, Begleitung der Gemeinde, Begleitung des Predigers und der Schule, Geſang und die Beſtattung.

Das Geläut bei den Begräbniſſen iſt ohne Frage Sitte geweſen ſo lange es Glocken giebt. In der vorreformatoriſchen Kirche ſollte es die Gemeinde zur Fürbitte für den Geſtorbenen auffordern, und zugleich ſollten die Klänge der geweihten Glocken dazu dienen, ut procul pellantur hostiles exercitus et omnes insidiae inimici. Die lutheriſche Kirche ließ das Läuten in der hergebrachten Weiſe, aber ſtatt jener Gründe heißt es: „und geſchieht dies Läuten nicht den Todten zu Dienſte, die deß nicht bedürfen, ſondern den Lebenden zu Nutze, daß ſie dadurch vermahnt werden mögen [1]"; „damit man's weiß [2]"; „damit die Lebendigen ihres Todes und letzten Sterbeſtündleins, das ſich alle Augenblick zutragen und begeben kann, erinnert, und, daß ſie ſich dazu jederzeit bereit und gefaßt machen, um ſo viel deſto mehr und ernſtlicher ermahnt werden [3]"; „daß hiemit die Leut, ſo die Leich zum Begräbniß begleiten wollen, ein Zeichen der Zeit ihrer Verſammlung haben mögen [4]". Es kommen in den alten KDD. folgende Anwendungen des Geläuts bei Begräbniſſen vor: 1. die ſogenannten Scheideglocken. Wenn ein Gemeindeglied geſtorben war, ließ die vorreformatoriſche Kirche läuten, damit

[1]) Schleswig-Holſteinſche KO. fol. H. IV.
[2]) Brandenb. KO. bei Richter, KDD. I., 329.
[3]) Verdenſche KO., 97.
[4]) Gr. Württemb. KO. S. 129.

die Gemeinde für den Geſtorbenen bete. In vielen Gegenden behielt unſere Kirche dies aus dem vorhin angeführten Grunde bei: „darum wenn Jemand ſtirbt oder mit Tode abgeht, damit man's weiß, ſoll man wie bis anher geſchehen, läuten", ſagt die Brandenburger KO. an der oben angeführten Stelle. Noch jetzt iſt die Scheideglocke an vielen Orten z. B. in ganz Mecklenburg, gebräuchlich. 2. Wenn das Grab geöffnet iſt, ſoll geläutet werden, damit die Gemeinde ſich zur Leichenbegleitung verſammle. Die KO. der Herzogin Eliſabeth: „wenn das Grab gemacht und das Volk mit der Glocke gefordert iſt". Auch das iſt noch in vielen Gegenden gebräuchlich. 3. Während der Proceſſion und der Beſtattung, wo es alle KOO. fordern. — Später haben die Reichen, die viel Glockengeld bezahlen können, angefangen, alle Tage, ſo lange ihre Leichen über der Erde ſtehen, läuten zu laſſen; und die Armen müſſen ſich häufig ohne Glocken begnügen. Beides iſt nicht fein.

Die Begleitung der Gemeinde, nicht bloß der Angehörigen oder auch nur der Freunde, ſondern auch der Gemeinde, mindeſtens der Ortſchaft, aus welcher der Verſtorbene iſt, wird dringend gefordert. Es iſt das ein „Werk der Barmherzigkeit", eine „Liebespflicht": „hiezu ſollen die Prediger die Gemeinde oftmals vermahnen, denn in ſolchen Verſammlungen wird nicht allein die Liebe gegen den Nächſten erzeigt, ſondern auch unſer chriſtlicher Glaube und Hoffnung der Auferſtehung bekannt, daß wir die Verſtorbenen nicht verloren, ſondern vorhin geſandt haben, da ſie auf Hoffnung liegen und ſchlafen in Chriſto, durch welchen ſie wieder auferſtehen werden. Hiezu ſoll ein jeder Chriſt bei dem Begräbniß gedenken, wie der Tod um der Sünde willen über uns Menſchen gekommen iſt, und wie wir durch den Sohn Gottes, unſeren Heiland Jeſum Chriſtum erlöſt ſind, und wieder auferſtehen müſſen. Solche Gedanken ſollen Chriſten mit ihrem Gebet beſchließen, daß ſie Gott anrufen, er wolle uns auch, wenn wir von hinnen ſcheiden ſollen, eine ſelige Stunde und ein fröhlich verſtändig Ende verleihen [1])".

[1]) Pomm. KO. S. 27.

Daher ordnen manche KOO. an, daß der Paſtor jeden Todesfall und den Tag des Begräbniſſes der Gemeinde anzeige und ſie zur Leichenfolge auffordere. Noch ernſter andere KOO.: „und ſoll aus demſelbigen Dorfe aus einem jeden Hauſe zum Wenigſten der Wirth oder Wirthin dem Todten nachgehen. Würde Jemand Solches ohne ſonderliche beweisliche Ehehaft verweigern, ſoll deshalb geſtraft werden — daß nicht, wie etwa geſchehen, bei armer Leute Begräbniß kaum zwei oder drei Perſonen zum Begräbniß kommen[1])". In vielen Dörfern Norddeutſchlands gilt es noch als Ehrenpflicht, daß aus jedem Hauſe wenigſtens Einer der Leiche folge. Uebrigens folgten damals nicht bloß Männer, ſondern auch Frauen, wie auch jetzt noch in den Landgemeinden, und zwar ſo, daß die Männer paarweiſe zunächſt hinter dem Sarge gingen, und die Frauen ebenſo ihnen folgten[2]). Jetzt ſind wenigſtens in den Städten die Frauen zu Hauſe geblieben, die Gemeinde deßgleichen, und wenn der Todte ein Armer war, ſind auch keine Freunde, vielleicht nicht einmal Verwandte da. Es iſt aber herzzerſchneidend, wenn man eine Armenleiche mit bezahltem Wagen und bezahlten Leuten, ohne Glocken, ohne Geiſtlichkeit, ohne Gefolge hinausbringen ſieht!

Die Begleitung des Paſtors, des Küſters oder Lehrers und der Schule gilt für ganz nothwendig; alle KOO. ordnen ſie; ſie gerade macht weſentlich das kirchliche Begräbniß aus im Gegenſatze gegen das unchriſtliche ſtille Begräbniß. Paſtor, Lehrer und Schüler ſollen ſich zuſammen ins Trauerhaus oder an den Ort, wo die von auswärtigen Orten kommenden Leichen vom Wagen genommen zu werden pflegen (ſ. unten), begeben und von da bis an das Grab vor der Leiche hergehen: erſt die Schüler, dann der oder die Lehrer, dann der Paſtor. Wo keine Schule iſt, ſollen wenigſtens der Paſtor und der Küſter vor der Leiche hergehen. Schon

[1]) Lauenb. KO. fol. 255.

[2]) Vgl. Calenb. KO. S. 120. Lüneb. KO. v. J. 1598 fol. R. III. Lüneb. KO. v. J. 1643 S. 69.

in alten KOO.[1]) findet ſich, daß je nach dem Begehren die ganze oder die halbe Schule die Leiche geleiten ſoll. Auch ein Punkt, aus dem ſpäter ein Rangunterſchied und eine Gebührenſcala gemacht iſt. Die moderne Schule hat oft ſich für zu vornehm und ihre Zeit für zu koſtbar zur Leichenbegleitung gehalten; in beiden Beziehungen ſollte man ſie auf das Maaß der Wahrheit zurückführen.

Geſang bei der Proceſſion und am Grabe iſt uralt; ſchon in den apoſtoliſchen Conſtitutionen laſen wir davon. Auch die mittelalterliche Kirche hatte dies Stück gepflegt, und zum Theil Unübertreffliches darin geleiſtet, z. B. das bekannte dies irae, dies illa. Die „ſingende" Kirche nahm dies natürlich herüber und vermehrte es. Wie im Gottesdienſte behielt ſie auch für das Begräbniß manche aus dem römiſchen officium defunctorum herſtammende lateiniſche Reſponſorien und andere Cantica bei, wenn ſie „rein" waren. Dieſe ſang dann die Schule. Aber die begleitende Gemeinde ſollte doch lieber mitſingen; Paſtor und Küſter ſollen vor der Bahre hergehen und den Geſang „anheben" u. ſ. w. Daher wurden die guten Grablieder überſetzt, und eine große Zahl neuer fanden ſich herzu. Etliche eignen ſich während der Proceſſion, andere am Grabe während der Beſtattung, noch andere nach derſelben auf die Leichenpredigt geſungen zu werden. Wir verzeichnen hier gleich diejenigen Lieder, welche ſich in den alten KOO. auf das Begräbniß geordnet finden, und merken dabei an, an welche Stelle ſie geordnet werden.

An lateiniſchen Geſängen werden geordnet: 1. während der Proceſſion: das Reſponſorium Si bona suscepimus; das Reſponſorium Libera me Domine; Credo quod redemtor meus vivit; Si enim credimus; Cognoscimus domine quia peccavimus. 2. nach der Beſtattung: Jam moesta quiesce querela; das Benedictus; die Antiphone Ego sum resurrectio; auch das Reſponſorium Si bona suscepimus.

An deutſchen Liedern werden geordnet: 1. für die Proceſſion vor Allen „Mitten wir im Leben ſind", „Aus tiefer

[1]) Hildesheim. KO. fol. G. IV. Pomm. Agende S. 256.

Noth ſchrei ich zu dir", „Erbarm dich mein, o Herre Gott", „Ach wie elend iſt unſere Zeit;" aber auch „Mit Fried und Freud ich fahr dahin" und „Wir glauben all' an Einen Gott". 2. während der Beſtattung vor Allen „Nun laſſet uns den Leib begraben", aber auch „Mitten wir im Leben ſind", „Mit Fried und Freud ich fahr dahin", und „Wir glauben all' an einen Gott". 3. nach der Beſtattung „Ich hab mein Sach Gott heimgeſtellt", „Mit Fried und Freud ich fahr dahin", „Nun laſſen wir ihn hie ſchlafen", und „Wir glauben all' an einen Gott".

Zur Beſtattung ſelbſt ordnen unſere alten Agenden, den begleitenden Geſang ausgenommen, Nichts; ihre Anmerkungen beziehen ſich auf ganz Aeußerliches, wie tief die Gräber gemacht werden ſollen u. ſ. w. Den Ritus, den die lutheriſche Kirche Schwedens von Anfang her hat, den in etwas anderer Form auch die neuere griechiſche, die anglicaniſche, und einige neuere Diöceſanagenden der römiſchen Kirche haben: daß auf den eingeſenkten Sarg zuerſt der fungirende Geiſtliche zu dreien Malen Erde wirft mit den Worten „Erde biſt du und zur Erde ſollſt du werden, bis der Herr Jeſus Chriſtus unſer Erlöſer dich auferwecken wird am jüngſten Tage" — kennen die alten Agenden der deutſchen lutheriſchen Kirchen nicht.

Wegen der Proceſſion ſelbſt, des Leichenconducts, merken wir noch folgende Einzelnheiten an: Von Alters her hat das Tragen der Leiche für anſtändiger, würdiger, ehrenvoller als das Fahren derſelben gegolten. Auch dies Tragen des Sarges galt als eine Liebespflicht. Auf demſelben Standpunkte ſtehen unſere alten Kirchenordnungen. Wenn die Leiche aus demſelben Orte iſt, in welchem der Kirchhof belegen, ſoll die Leiche „nicht auf Wagen, Leitern oder andern Dingen, viel weniger auf Schlitten oder Schleifen — ſondern aus einem Hauſe — auf einer Todtenbahre — von Trägern dazu gebeten — ehrlich mit Zucht und Stille zum Grabe getragen werden [1])".

[1]) Lauenb. KO. fol. 254 b.

Wenn die Leiche aus einer auswärtigen Ortſchaft iſt, muß ſie freilich bis zum Kirchort gefahren, aber im Kirchort ſoll ſie in ein Haus gebracht, und aus dieſem Hauſe nach dem Kirchhofe getragen werden. Es knüpfte ſich daran viel Communales, Patriarchaliſches, geſund Sociales: Ein Gewerk trug ſeine Meiſter und Geſellen, ein Dorf trug ſeine Dorfgenoſſen, die Gutsleute trugen ihre Gutsherren, die Lehnsleute trugen ihren Fürſten hinaus. In ſolchen kleinen Dingen erzeugt und nährt ſich das Patriarchale und Communale; da hat man's mit Keulen todtgeſchlagen, und wundert ſich nun höchlich, daß es todt iſt! Von dem modernen Leichenwagen und den dazu gehörigen gedungenen Trägern, wo möglich Lohnlaquaien, die am Abend nach abgemachtem Begräbniß bei irgend einem Souper ſerviren, iſt Nichts zu ſagen, als daß die Welt an Liebe ſehr arm geworden iſt. — Vom Sterbehauſe oder von dem Hauſe, wohin die Leiche abgeſetzt iſt, geht die Proceſſion ab mit Geſang. Von einer Leichenrede und dergleichen im Sterbehauſe wiſſen die alten Agenden Nichts. Mit Recht; in's Sterbehaus gehört der ſeelſorgerliche Beſuch und tröſtende Zuſpruch des Paſtors; aber das Begräbniß gehört der Kirche und der Oeffentlichkeit. — Seit dem 6ten Jahrhundert war es üblich, in der Proceſſion vor der Leiche her ein Kreuz zu tragen [1]), und der alte herrliche Hymnus Vexilla regis prodeunt baſirt auf dieſem Ritus. Manche lutheriſche KOO. und noch mehrere Gegenden, für welche die KOO. es nicht vorſchreiben, haben dieſen Ritus behalten: die Brandenburgiſche KO. vom J. 1540 ſagt: „Und in deductione funeris ſoll man ein Kreuz vortragen, darauf die Schüler und dann die Prieſter folgen [2])." David Chyträus [3]) erzählt: „alicubi et Crucifixi imago nigra pompae praefertur." Gerbert [4]) ſagt: „Warum muß aber ein Kreuz vorgetragen

[1]) Auguſti Denkwürdigkeiten IX., 560.
[2]) Richter KOO. I., 329.
[3]) De vita et morte p. 106.
[4]) Hiſtorie der Kirchenceremonien in Sachſen. Dresden und Leipzig, 1732. S. 718.

werden, und zwar doppelt, ſodann auch auf's Grab kommen? Das geſchieht nun zur Erinnerung, daß der Verſtorbene Chriſtum bekannt habe und als ein Chriſt geſtorben ſei. Welches denn die Lebendigen ermuntern ſoll, auch ihrem gekreuzigten Heilande treu zu bleiben bis in den Tod und in's Grab, und ſich ſeiner allein zu rühmen nach dem Exempel Pauli Galat. 6, 14. Alſo gereicht dieſe Ceremonie dem Verſtorbenen zu gebührender Ehre und den Lebendigen zur Erbauung im Chriſtenthum. Doch iſt dieſes außer Sachſen nicht überall gebräuchlich. Im Mecklenburgiſchen und anderen an der Oſtſee gränzenden Ländern wird man es nicht finden." Daniel [1]) berichtet von einigen Gegenden, wo er es noch in Uebung gefunden. In neueren Zeiten hat man es mancher Orten wegdecretirt. Daß Friedrich Wilhelm I., als er in der Mark Brandenburg das Lutheriſche in den Ceremonien verfolgte, auch das Vortragen des Kreuzes vor den Leichen inhibirte, iſt bekannt. Anderer Seits hat man in neuerer Zeit vielfach auf den Leichenwagen das Kreuz angebracht, was aber doch nicht ſo ausdrucksvoll als das Vortragen des Kreuzes iſt, dem man weitere Verbreitung wünſchen muß. — An vielen Orten war und iſt es noch Sitte, die Leiche nicht geradezu vom Kirchhofsthor zum Grabe hin, ſondern erſt um die Kirche herum zu tragen. Offenbar ſtammt dies aus der mittelalterlichen Zeit, und aus den verſchiedenen Stationen, in welche die Proceſſion zerfiel, und nicht, wie die Pommerſche Agende meint, daher, weil man den Weg der Prozeſſion habe verlängern wollen, um recht viel ſingen zu können: „da ſingen Paſtoren u. ſ. w. vor der Leiche her; aus der Urſachen hat man an vielen Orten die Leiche um die Kirche getragen, bis daß der Pſalm zu Ende geſungen iſt [2])." Vielmehr iſt dieſer Gang um die Kirche nur mit den Prozeſſionen und Bittumgängen überhaupt und mit den Opferumgängen um den Altar insbeſondere in erklärende Parallele zu bringen.

---

[1]) Cod. liturg. II., 484.
[2]) S. 257.

Stellen wir uns hiernach das Bild einer Proceſſion zuſammen: Wenn ein Gemeindeglied geſtorben war, ward die Sterbeglocke geläutet, damit die Gemeinde gedenke. Wenn dann am Begräbnißtage die Gruft geöffnet war, ward wieder geläutet, damit die Gemeinde verſammelt werde. Paſtor, Lehrer und Schule begaben ſich zuſammen, die Gemeindeglieder, welche ihre Liebespflicht erfüllen wollten, einzeln in das Haus, wo die Leiche war. Vor dem Hauſe hob die Geiſtlichkeit den Geſang an, und unter dem Geſange ſetzte der Leichenzug ſich in Bewegung, unter dem Geläut der Glocken, unter Vortragung des Kreuzes die Schule, dann der Lehrer oder Küſter, dann der Paſtor vor dem von gebetenen Trägern getragenen Sarge her, und hinter demſelben die Gemeinde paarweiſe, bei einer männlichen Leiche die Männer voran, und die Frauen hernach, und umgekehrt bei einer weiblichen Leiche; ſo ging man auf den Kirchhof, vielleicht um die Kirche, bis ans Grab, und begrub den Todten unter Geſang. Das war die Proceſſion.

An dieſe Proceſſion knüpft ſich nun immer unmittelbar ein **gottesdienſtlicher Act**, näher, ein Act der Verkündigung des Worts und des Gebets an. Darin ſind ohne alle Ausnahme alle KOO. einig, daß ſie es nicht bei den Geſängen zur Proceſſion und Beſtattung bewenden laſſen, ſondern irgend wie einen ſolchen Act haben. Aber in der Weiſe der Anknüpfung und Ausführung dieſes letzteren herrſcht die größte Verſchiedenheit. Manche KOO., z. B. die Mecklenburgiſche, beſtimmen gar nichts Näheres über ſeine Formen, ſondern verweiſen auf die „gewöhnlichen" Ceremonien. Diejenigen aber, welche ſich auf nähere Beſtimmungen einlaſſen, differiren hier ſo ſtark, daß faſt nicht zwei derſelben ganz übereinſtimmen.

Die erſte Differenz betrifft die Anknüpfung dieſes Acts an die Proceſſion. In dieſer Beziehung zerfallen die KOO. in zwei Hauptclaſſen: Die Einen laſſen dieſen Act der Verkündigung des Wortes und des Gebets am Grabe vornehmen; die Anderen laſſen den Paſtor mit dem Leichengefolge von der

Proceſſion in die Kirche gehen und daſelbſt dieſen Act vornehmen. Aber dieſe beiden Hauptclaſſen zeigen wieder unter ſich manche Verſchiedenheiten. Unter denen, welche den gottesdienſtlichen Act an das Grab legen, laſſen einige denſelben vor der Beſtattung vornehmen; ſo die Lüneburgiſche KO. v. J. 1598: „Und wenn ſie auf den Kirchhof kommen, ſo ſoll die Leiche niedergeſetzt und durch den Paſtor oder Caplan eine kurze Vermahnung geſchehen" u. ſ. w. [1]) Andere laſſen die Leiche erſt beſtatten und darnach jenen Akt vornehmen. So die Lüneburger KO. v. J. 1643: „Und wenn ſie auf den Kirchhof kommen, ſo ſoll die Leiche alsbald eingeſetzt werden, und dann durch den Paſtor oder Kaplan eine kurze Vermahnung geſchehen" u. ſ. w. [2]). Noch Andere, z. B. die Oſtfrieſiſche v. J. 1631, laſſen den Moment unbeſtimmt; doch findet ſich in der Praxis auch die Sitte, daß der Sarg erſt eingeſenkt und dann zwiſchen der Einſenkung des Sarges und der Bedeckung deſſelben mit Erde der gottesdienſtliche Act abgehalten wird. Gerade ſo variiren nun auch diejenigen KKO., welche das Leichengefolge in die Kirche gehen und da den Gottesdienſt halten laſſen. Etliche laſſen erſt nach völlig abgemachter Beſtattung in die Kirche gehen. So die Lauenburgiſche KO. v. J. 1581: „— bis das Grab alles zugeworfen iſt; darnach ſollen die Schüler und der Paſtor mit dem Küſter mit dem Geſange in die Kirche gehen" u. ſ. w. [3]). Andere laſſen erſt die Leiche einſenken, dann zum Gottesdienſt in die Kirche gehen, und darauf unter Geſang das Grab zuwerfen. So die Hoyaſche KO. v. J. 1581: „Man ſoll die todten Körper — in das Grab ſetzen, und in einem Gang in die Kirche gehen; daſelbſt ſoll der Paſtor die Leichpredigt thun; nach der Leichpredigt ſoll man das Grab zuwerfen" [4]). Aus noch anderen iſt nicht klar zu erſehen, wohin ſie den Gang in die Kirche legen. In der Praxis aber kommt am häufigſten

[1]) fol. R. III. b.
[2]) S. 69.
[3]) fol. 255.
[4]) S. 143.

die Reihefolge vor, daß gleich von der Proceſſion die Leiche in die Kirche getragen, daſelbſt niedergeſetzt, der Gottesdienſt abgehalten, und dann die Leiche zum Grabe getragen und unter Geſang beſtattet wird. — Will man zählen, ſo laſſen ungefähr eben ſo viele KOO. den gottesdienſtlichen Act am Grabe vornehmen, als ihn in die Kirche verlegen. Dagegen überwiegt die Zahl derer, welche den gottesdienſtlichen Act nach vollbrachter Beſtattung, ſei es nun am Grabe oder in der Kirche, vornehmen laſſen, die Zahl derer bedeutend, welche denſelben vor oder zwiſchen die Beſtattung legen. Nach der Beſtattung haben ihn z. B. die Brandenburgiſche KO. v. J. 1540, die Hildesheimer v. J. 1544, die KO. der Herzogin Eliſabeth von Lüneburg v. J. 1542, die Calenberger v. J. 1569, die Verdenſche v. J. 1606, die Große Württemberger, die Lauenburger v. J. 1581, die Pommerſche Agende v. J. 1568, u. ſ. w. Und allerdings muß man bekennen, daß dies auf dem Standpunkte der alten KOO. das Richtigere iſt. Wir müſſen nemlich ausdrücklich bemerken, daß es nach den alten KOO. hinſichtlich des Inhalts der Lehrverkündigung und der Gebete gar keinen Unterſchied macht, ob der Act am Grabe oder in der Kirche gehalten wird. Für beide Fälle lauten die Vorſchriften ganz gleich; in beiden Fällen ſoll nicht auf den Todten als ſolchen, ſondern auf die Belehrung und Tröſtung der lebendigen Anweſenden Bedacht genommen werden. Dann aber ſieht man nicht recht ein, wie das vor die Beſtattung, und noch weniger, wie es zwiſchen die Beſtattung gehöre, und es ergiebt ſich vielmehr von ſelbſt als der rechte Moment dazu der Schluß des Ganzen.

Die zweite Differenz betrifft die liturgiſche Einrichtung des Acts. Wir haben eben geſagt, daß die Differenz des Orts keine Differenz des Inhalts zur Folge habe. Wohl aber hat dieſelbe einige, wenn auch nur unbedeutende Formverſchiedenheiten zur Folge. Wir werden daher erſt zuſammenſtellen, wie die den gottesdienſtlichen Act an das Grab legenden KOO. denſelben conſtruiren; und dann die denſelben in die Kirche legenden vergleichen.

Unter den den gottesdienſtlichen Act an das Grab legenden KKO. finden ſich folgende verſchiedene Formen: 1. Etliche, z. B. die Habelnſche KO. v. J. 1525 [1]), die Nordheimſche v. J. 1539 [2]), die Lüneburger v. J. 1598 [3]) und die Lüneburger v. J. 1643 [4]), ordnen bloß, daß der Paſtor am Grabe „eine kurze Vermahnung thun" ſoll. 2. Nach der KO. der Herzogin Eliſabeth von Lüneburg v. J. 1542 [5]) ſoll der Paſtor erſt eine kurze Vermahnung thun und dann eine Lection (Joh. 11.) verleſen. 3. Nach der Großen Württemberger KO [6]) ſoll der Paſtor erſt nach einigen einleitenden Worten eine Lection (1. Teſſ. 4. oder Joh. 11. u. ſ. w.) verleſen, darauf eine „Predigt thun", dann beten mit ſchließendem Vater unſer, und endlich „ſie mit dem gemeinen Segen abfertigen." 4. Die Verdenſche KO. v. J. 1606 [7]) ordnet einen bloßen Gebetsdienſt: der Paſtor ſoll nach vollbrachter Beſtattung die Collecte „O allmächtiger ewiger Gott", die wir unten geben werden, beten.

Unter den den gottesdienſtlichen Act in die Kirche legenden KKO. finden ſich folgende verſchiedene Formen 1. Nach der Hoyaſchen KO. v. J. 1581 [8]) ſoll man eine Leichenpredigt thun und dann ein Sterbelied ſingen. 2. Nach der Calenberger KO. v. J. 1569 [9]) ſoll der Paſtor aus dem Altar eine kurze Vermahnung thun und dann mit einer „chriſtlichen Collecte" ſchließen. 3. Nach der Churſächſiſchen Agende [10]) ſoll der Paſtor ein Predigtformular verleſen oder eine Predigt halten, und dann mit einer Collecte

[1]) S. 21.
[2]) fol. D. II.
[3]) fol. R. III. b.
[4]) S. 69.
[5]) fol. I. II. b.
[6]) S. 129.
[7]) S. 97.
[8]) S. 143.
[9]) S. 121.
[10]) S. 129.

ſchließen. 4. Nach der Pommerſchen Agende [1]) ſoll der Paſtor vom Altar oder von der Kanzel eine Lection (1. Teſſ. 4) verleſen, darnach eine Predigt halten, dann eine Collecte ſingen, darauf ſoll man das Reſponſorium Si bona suscepimus, und ſchließlich das Sterbelied „Nun laſſen wir ihn hie ſchlafen" ſingen. 5. Nach der Lauenburgiſchen KO. [2]) ſoll nach einem Gemeindeliede der Paſtor aus dem Altar oder von der Kanzel eine Lection verleſen, dann eine Predigt oder Vermahnung thun, und mit einer Collecte ſchließen. Im Unterſchiede von dieſen KOO. haben andere gar keine Predigt oder Vermahnung, ſondern nur eine Liturgie. Nemlich 6. nach der Hildesheimſchen KO. v. J. 1544 [3]) ſoll erſt das Lied „Wir glauben all'" oder „Mit Fried und Freud ich fahr dahin", und dann vom Paſtor eine Collecte geſungen werden, auf welche das Volk ſchließlich Amen antwortet. 7. Nach der Brandenburgiſchen KO. v. J. 1540 [4]) ſoll nach dem Gemeindeliede „Mit Fried und Freud ich fahr dahin" der Paſtor einige Lectionen verleſen; zwiſchen den Lectionen ſoll man etliche Reſponſorien oder deutſche Lieder, nach den Lectionen aber das Benedictus mit der Antiphone Ego sum resurrectio ſingen: dann ſoll der Paſtor die Collecte leſen, und die Schule mit dem Reſponſorium Si bona suscepimus ſchließen.

So groß iſt die Verſchiedenheit! Noch ſchlimmer hat es von Anfang her in denjenigen Ländern geſtanden, deren KOO. gar keine beſtimmte Form vorſchreiben. Da hat man nach den anderswo üblichen Formen gegriffen, und zwar hier nach dieſer und dort nach jener. So finden ſich z. B. in der Mecklenburgiſchen Kirche, deren KO. keine beſtimmte rituelle Anordnung giebt, faſt alle die aufgezählten Formen und noch einige mehr vor; faſt auf jedem Kirchhofe wird es anders gehalten.

[1]) S. 256. ff.
[2]) fol. 255. ff.
[3]) fol. G. IV. b.
[4]) bei Richter KOO. I., 329.

Im Vorübergehen merken wir noch an, wie ſich aus dem Unterſchiede, den die alten KOO. zwiſchen Vermahnung und Predigt aus dem Altar und Predigt von der Kanzel machen, der weitere bekannte Unterſchied von Leichenpredigt, Sermon, Parentation, Grabrede u. ſ. w. hervorgebildet hat, an welchen Unterſchied ſich dann weiter ein kleinlicher Standesunterſchied, ſo wie die unvermeidliche Gebührenſcala angelehnt haben.

Wir haben nun noch über die einzelnen Theile, welche die alten KOO. zu dieſem gottesdienſtlichen Acte verwenden, nemlich die Lectionen, die Leichenpredigten oder Vermahnungen, und die Collecten das Nöthige zuſammenzuſtellen. Denn von den Reſponſorien, die allerdings, wenn wir zu einer verſtändigen Liturgie zurückkommen wollen, ihre Auferſtehung werden feiern müſſen, werden wir an anderem Orte zu reden haben.

Als Lectionen, am Grabe oder beim Gottesdienſt in der Kirche zu verleſen, werden geordnet: Joh. 11, 1—44, I. Cor. 15, 20—26, 1. Theſſ. 4, 13—18, Hiob 19, 25—27. Bei der Leiche eines jungen Burſchen: Luc. 7, 11—17. Bei der Leiche eines jungen Mädchen: Matth. 9, 18—25. Außerdem ſind auch die Leichenpredigttexte, welche wir unten vermerken werden, den Lectionen in ſo fern beizuzählen, als die KOO. ausdrücklich verlangen, daß dieſelben verleſen werden ſollen: „die Themata concionum ſollen die Paſtores ex bibliis nehmen, und jedes Mal, wenn Leichpredigten zu halten, den Text zuvor aus dem Buch, mit Anziehung des Capitels, Propheten, Evangeliſten, oder Apoſtels, ſo denſelbigen beſchrieben, deutlich, klar und verſtändlich ableſen[1])".

Wegen der Predigten oder Vermahnungen trat ſchon damals das auch jetzt oft geäußerte Bedenken auf, daß die Paſtoren, wenn man ſie zum Halten derſelben verpflichte, zu ſehr in Anſpruch genommen, und ihren übrigen amtlichen Verrichtungen ein verhältnißmäßig zu großer Theil der Zeit entzogen werden möchte. So ſagt die KO. von Schwäbiſch

[1]) Verdenſche KO. S. 98.

Hall v. J. 1541[1]): „Und weil anfänglich die Leichvermahnungen oder Leichpredigten bei den Begräbniſſen ſind in Bedenken genommen, ohne Zweifel angeſehen, daß wo es bei allen Leichen ſollte gleichmäßig geſchehen, dem Predigtamt große Mühe daraus erwachſen würde, ſo iſt doch Denen, ſo Leichpredigten begehren würden, Solches nicht abzuſchlagen, — denn es ſind ja kräftige und wirkliche Predigten, wann Gott uns heimſucht, die mehr denn andere zu Herzen gehen". Wir haben daher auch geſehen, daß wenn einer Seits nicht wenige KOO. ſich durch dieſe Bedenken bewegen laſſen auf Leichenpredigten zu verzichten und bei einer Grabliturgie ſtehen zu bleiben, dagegen viele andere ſich gar nicht bedenken, jene obligat zu machen. Das Schlimmſte iſt immer, die Frage, ob bloß Liturgie oder Predigt, von dem Begehren der Leute abhängig zu machen, denn dies wird dahin führen, wohin es geführt hat, daß die Gebührenſcala ſich darauf baſirt, und der Reichere mit Predigt, der Arme mit Liturgie beerdigt wird. Darum Eines oder das Andere zu ordnen, wenn die Umſtände es geſtatten, würde ſicherer ſein.

Was den Inhalt der Leichenpredigten betrifft, den die alten KOO. fordern, ſo geſtatten ſie alle, darin des Verſtorbenen zu erwähnen, ſein Gedächtniß zu ehren, und mit Dank gegen Gott zu erwähnen, was er der Gemeinde und dem engeren Kreiſe der Seinigen geweſen: „Und kann daneben kürzlich angezeigt werden vom Glauben und Bekenntniß oder gutem Wandel des Verſtorbenen, damit andere Leute gereizt werden, demſelbigen Exempel zu folgen[2])". „Und wo Gott der Allmächtige an den verſchiedenen Leuten etwas beſondere Gnaden und Gaben in ihrem Leben und Sterben bewieſen, und daran anderen Leuten Exempel des Glaubens und Lebens fürgeſtellt, oder aber ſie in fürnehmen Aemtern geweſen und ſich darin chriſtlich und aufrichtig verhalten, das ſoll man zu Lobe Gottes und Erinnerung und Beſſerung der Zuhörer mit mäßiger und gottfürchtiger Erzählung melden

[1]) bei Richter KOO. I., 341.

[2]) Lüneb. KO. v. J. 1598. fol. R. IV.

und rühmen [1])." Aehnlich ſehr viele KDO. Bekanntlich iſt dies ſpäter der Schade und die Schmach der Leichenpredigten geworden. Aber die alten KDO. ſind hieran nicht Schuld. Die Mecklenburgiſche KO. fährt fort: „Doch ſoll hierin ein Prediger fleißig darauf ſehen, daß er den Menſchen Nichts zu Gefallen rede, und rühme, was nicht zu rühmen iſt; wie Solches um Gunſt oder Eigennutzes willen von etlichen Predigern bisweilen geſchieht". Und andere KDO. drücken ſich noch viel ſtärker darüber aus. Auch iſt dieſe Commemoration keineswegs der Hauptinhalt der Leichenpredigt, ſondern gilt vielmehr für ſehr nebenſächlich, „denn um der Lebenden willen geſchehen die Leichenpredigten mehr denn um der Todten willen". Der Hauptgrund und damit der Hauptinhalt der Leichpredigten iſt vielmehr „Lehre, Troſt und Vermahnung der anweſenden Leute, ſo die Leiche begleiten". Danach beſtimmen ſich denn die in den Leichenpredigten zu behandelnden Themata: Es ſoll „darin gedacht und geredet werden, erſtlich von der Schwerheit der Sünden und des Zornes Gottes, daher denn der Tod kommt, der ein Beſoldung iſt der Sünden; oder auch von dem Elend und Ungewißheit des menſchlichen Lebens, und Troſt dagegen aus der herrlichen Macht und Kraft der Erlöſung Chriſti von Sünden, Tod, Teufel und Hölle, damit er uns Vergebung der Sünde, die ewige Gerechtigkeit und Seligkeit erworben, alſo daß wer ſein Wort hält, der ſoll den Tod nicht ſehen ewiglich, ſondern durch den Tod hindurch bringen zum ewigen Leben; item von der Auferſtehung der Todten, und von der Herrlichkeit und Freude des ewigen Lebens; item wie ſich ein jeder Chriſt auch zum Tode und ſeligen Abſchiede aus dieſem Leben bereiten ſolle, wenn ſein Stündlein kommen wird [2])." So lauten die Anforderungen aller KDO. ohne Ausnahme und mit faſt gleichlautenden Worten.

Bei den anderen kirchlichen Handlungen geben unſere alten KDO. ſtets Formulare; für die Leichenpredigten nie;

[1]) Mecklenb. KO. fol. 241. b.
[2]) Ebendaſ.

die Formloſigkeit, in welcher die ganze liturgiſche Conſtruction des Begräbniſſes verblieben iſt, hat es dahin nicht kommen laſſen, und überdem war es auch wirklich nicht nöthig, da ſie „wirkliche, rechte Predigten" ſein ſollen. Nur als Proben, und damit der Paſtor zur Erſparniß von Zeit und Mühe ſie verleſen könne, geben einige wenige KOO. ein paar Leichenreden. Die Pommerſche Agende giebt Eine; die Churſächſiſche Agende giebt drei, eine für einen jungen, zwei für einen alten Menſchen berechnet; die Lauenburgiſche KO. giebt vier, eine für einen jungen Menſchen, und drei für ältere Leute. Die Reden der Lauenburger ſtimmen mit denen der Churſächſiſchen bis auf eine wörtlich überein; und das Pommerſche Formular iſt nur eine ſtyliſtiſche Ueberarbeitung des erſten Churſächſiſchen. Wir haben alſo im Ganzen nur vier Originalformulare, nemlich die drei in der Churſächſiſchen Agende enthaltenen und eines in der Lauenburger KO. — Der Inhalt dieſer Formulare ſtimmt durchaus mit der obigen Inhaltsangabe überein. Wir merken daraus nur im Nachtrage zu dem oben über die Fürbitten für die Todten Geſagten an, wie ſie dieſen Punkt behandeln. Sie kommen am Schluſſe auf den Todten und ſeine Seligkeit, aber in einer Weiſe, die nicht eine Fürbitte, ſondern das gerade Gegentheil derſelben iſt, nemlich ſo: „Und nachdem unſer lieber Freund, mit deſſen Leiche wir gegangen ſind, in unſeren Herrn Jeſum Chriſtum getauft, ſo ſind wir guter Hoffnung, er ſei auch in den Tod und Auferſtehung Jeſu Chriſti verfaßt, daß er in Chriſto habe Verzeihung aller ſeiner Sünde, und empfange mit Chriſto und allen Heiligen das Erbe und Freude des ewigen Lebens. Darum ſollen wir ſeinethalb unſerem Herrn Gott danken, und bitten, daß er uns auch in rechter Erkenntniß Chriſti erhalte und ſeine Auferſtehung in uns kräftig im Leben und Tode erſcheinen laſſe; das helf uns Gott. Amen [1])." Und gerade ſo und nicht anders ſchließen alle dieſe Formulare.

[1]) Lauenb. KO. fol. 264. Churſächſ. Agende S. 135.

Viele KKO. geben die Schriftſtellen an, welche ſie zu Texten für Leichenpredigten anrathen. Wir glauben manchem Leſer einen Dienſt zu thun, wenn wir die Sammlung dieſer Stellen hieher ſetzen. Bei Kindern: 2. Sam. 12, 15—24. Matth. 18, 3. 19, 14. Gal. 3, 26. Eph. 2, 3—8. Weish. 4, 7. 4, 10. Bei Alten: Hiob 14, 1 ff. Pſ. 39, 5. 90, 12. Pred. 7, 2 ff. 9, 12. Jeſ. 25, 8. 26, 19. 20. 57, 1. Dan. 12, 2. Joh. 5, 24. 25. 5, 25. 5, 28. 29. 12, 24 ff. Röm. 5, 11. 5, 12—14. 6, 8—11. 14, 7. Phil. 3, 20. 21. Ebr. 9, 27. Offenb. 14, 13. Sirach 5, 8. 17, 21. 38, 16. Bei plötzlichen Todesfällen: Luc. 13, 1 ff., Sirach 18, 1. ff., 41, 1 ff. In Zeiten verheerender Krankheiten: 4 Moſe 21, 1 ff., 2. Sam. 24, 1 ff. Und außerdem vorzüglich die oben unter den Lectionen vermerkten Schriftſtellen.

Der Collecten für das Leichenbegängniß habe ich vier gefunden. Eine kommt in allen ausführlicheren KKO. vor und lautet: „O allmächtiger Gott, der du durch den Tod deines Sohnes die Sünde und Tod zunicht gemacht, und durch ſeine Auferſtehung Unſchuld und ewiges Leben wiedergebracht haſt, auf daß wir von der Gewalt des Teufels erlöſt, und durch die Kraft derſelben Auferſtehung auch unſere ſterblichen Leiber von den Todten zum ewigen Leben auferweckt ſollen werden; verleihe uns gnädiglich, daß wir Solches feſtiglich und von ganzem Herzen glauben, und die fröhliche Auferſtehung unſeres Leibes mit allen Seligen erlangen mögen, durch denſelbigen deinen Sohn Jeſum Chriſtum, unſern Herrn. Amen“ [1]). Sodann giebt die Lauenburgiſche KO. zwei eigenthümliche; die erſte lautet: „O ewiger Gott und Vater, der du biſt nicht ein Gott der Todten, ſondern der Lebendigen, denn in dir leben Alle, ſo unter der Erde in ihren Kammern ruhen, wir bitten deine väterliche Güte, du wolleſt uns des Todes Gedanken und ſeinen Stachel nicht laſſen erſchrecken, ſondern uns in deinem Sohne, welcher iſt der Weg, die Wahrheit und das Leben, in rechtem Glauben

[1]) Churſächſ. Agende S. 130.

und gutem Gewiſſen gnädiglich mit deinem Geiſt erhalten, damit wir chriſtlich leben und ſeliglich von dieſem Jammerthal abſcheiden, und in Fried und Freud einſchlafen und ſanft ruhen können, bis du unſere Gräber öffneſt, und durch der Poſaunen Stimme wieder zum Leben auferweckeſt durch Jeſum Chriſtum unſeren Herrn. Amen". Die zweite: „O Herr Jeſu Chriſte, der du biſt die Auferſtehung und das Leben, und haſt uns durch deinen Sieg eine ewige Gerechtigkeit, Freude und Heiligkeit erworben, wir bitten deine milde Güte, du wolleſt uns eine fröhliche Auferſtehung des Lebens verleihen und in das ewige Paradies und Vaterland heimholen, der du vom Tod biſt erſtanden, und herrſcheſt mit Vater und heiligem Geiſt von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen" [1]). Endlich liefert die Pommerſche KO. [2]) noch eine: „Allmächtiger Gott, barmherziger Vater, wir bitten deine grundloſe Gütigkeit, du wolleſt uns durch den heiligen Geiſt im rechten Glauben ſtärken und bewahren, daß wir uns durch die herrliche Auferſtehung deines einigen und lieben Sohnes über den Abſchied unſeres lieben N., deſſen Leichnam wir zur Erde beſtattet haben, durch dein göttlich Wort tröſten mögen, gieb uns deine Gnade und den heiligen Geiſt, daß wir unſere mannigfaltigen Sünden und deinen erſchrecklichen Zorn wider die Sünde erkennen mögen, und uns von Herzen zu dir bekehren, durch deine Gnade unſer Gemüth zu dir in den Himmel erheben, daß wir ſuchen, was droben iſt, da Chriſtus iſt, dein Sohn, unſer Heiland, ſitzend zur rechten Hand des Vaters; auf daß wir alſo der Sünde täglich mehr abſterben, in wahrer brüderlicher Liebe unter einander leben, dir dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit, unſere Herzen durch dein Wort im rechten Glauben zur Stunde des Todes bereiten, und durch deine Barmherzigkeit ein ſeliges Ende zur fröhlichen Auferſtehung erlangen mögen, durch Jeſum Chriſtum, deinen Sohn, unſeren Herrn. Amen". Außerdem bediente man ſich für dieſen Zweck auch ſämmtlicher Oſtercollecten.

[1]) fol. 264.
[2]) S. 265.

Wir haben dieſe Collecten ſämmtlich gegeben, damit man ſehe, was und wie unſere Väter an den Gräbern gebetet haben: ſie haben gebeten, aber nicht für die Todten, ſondern nur für die Lebenden; ſie haben um die Auferſtehung, aber nicht um die Auferſtehung ſchlechthin, die ſich nach Gottes Ordnung von ſelber findet und an ſich gar kein wünſchenswerthes Gut iſt, ſondern um die „Auferſtehung des Lebens", um die „Auferſtehung mit allen Seligen" gebeten.

Mit dem gottesdienſtlichen Acte verbinden alle alten KOO. noch das Opfer. Wir werden von dieſem Opfer, welches ſich aus den Oblationen der alten Kirche in der mittelalterlichen als Geldſpende erhalten hatte, und welches unſere alten KOO. in geſundem Sinne wiederherzuſtellen ſuchten wie im Gottesdienſt (Klingebeutel), bei den Copulationen, Taufen, ſo auch bei den Leichenbegängniſſen, an anderem Orte ausführlicher reden müſſen. Wir merken hier nur Folgendes an: In der mittelalterlichen Kirche hatten dieſe Geldſpenden beim Begräbniſſe eine expiatoriſche, ſatisfactoriſche Bedeutung gewonnen; man wollte durch dieſe der Kirche oder den Armen gegebenen Almoſen der Seele des Verſtorbenen zu Hülfe kommen. Dieſe Bedeutung und Wirkung läugnen nun unſere KOO. immer ausdrücklich ab, wenn ſie anordnen, daß das Leichengefolge nach geſchehener Beſtattung auf dem Kirchhofe oder in der Kirche, um den Altar gehend, eine Geldſpende machen, „opfern" ſoll. Der Ertrag wird meiſt den Armen, ſelten der Kirche, noch ſeltener der Geiſtlichkeit zugewieſen; und demnach die Bedeutung lediglich in das Almoſen geſetzt und in die Wohlthätigkeit, welche bei ſolchem Anlaß gezieme. Aber dieſe Opferung wird beim Begräbniß ſo wenig als beim Gottesdienſt u. ſ. w. draſtiſch und ideell zu der vorſeienden gottesdienſtlichen Handlung in Beziehung geſetzt, läuft vielmehr nebenher, und iſt daher von jeher ein innerlich verkommenes Ding geweſen, obgleich ſie an ſehr vielen Orten, durch den finanziellen Punkt geſtützt, ihr Daſein bis jetzt gefriſtet hat.

Endlich ist in unseren Kirchen von jeher Ordnung gewesen daß am Sonntage nach erfolgtem Ableben im Gemeindegottesdienste öffentlich Danksagung geschehe: „Es soll auch in dem nachfolgenden Tagamt, nachdem der Abgestorbene begraben, sein gedacht werden, sein Tod verkündigt werden. Dabei soll die Freundschaft durch das Wort Gottes getröstet werden, und die Anderen ermahnt ihres Glaubens und Hoffens, auch beherzigt, bereit zu sein, dem Beruf Gottes wann und wie er wolle, zu folgen[1])".

So ordnen unsere alten Agenden im strengen Bezug auf den Stand der Kirchenlehre zur Sache das Begräbniß. Gehen wir nun hiernach auf unsere S. 236. ff. aufgeworfene Frage zurück: ob das Begräbniß eine kirchliche Handlung wie die Copulation u. s. w. sei? so kann man darüber nicht in Zweifel bleiben, wie unsere ältere Kirche diese Frage factisch und practisch beantwortet habe. Der römischen Kirche war und ist das Begräbniß in vollem Sinne eine kirchliche Handlung: sie betet effective für den Todten, giebt Almosen für ihn, opfert das Sacrament für ihn, handelt somit auch an ihm und auf ihn, wirkt und erwirkt Etwas an ihm, sogar seine Seligkeit, wie sich von selbst versteht nach ihrer Meinung; so ist ihr das Begräbniß mit seiner Fürbitte und in Verbindung mit der Seelmesse in noch eminenterer Weise eine kirchliche Handlung als z. B. die Copulation, welche doch immer nur Heiligung eines Creatürlichen hervorbringt, während die Todtenmesse des Todten Seligkeit und Heil schafft. Aber alle die Gedankenreihen, durch welche der römischen Kirche das Begräbniß eine kirchliche Handlung wird, schneidet die lutherische Kirche mitten durch. Sie bittet nicht für den Todten, wenigstens nicht in einem Sinne, der wirklich Fürbitte genannt werden könnte. Noch weniger handelt sie für den Todten oder an demselben. Das Begräbniß fällt ihr in zwei Hälften auseinander: Auf der einen Seite bringt sie den Leichnam zu Grabe; und darin liegt ein kirchliches,

[1]) KO. für Schwäbisch-Hall v. J. 1526. Bei Richter KOO. I., 47.

d. h. geiſtliches Handeln zum Heil und zur Heiligung ohne Frage nicht, und wird auch ein ſolches durch das einzige beigegebene geiſtliche Element, den Proceſſionsgeſang, um ſo weniger hinein gebracht, als der Inhalt dieſer Geſänge ſich ebenfalls lediglich auf die Belehrung, Tröſtung und Vermahnung der lebenden Begleiter richtet, und eine Tendenz, an dem Todten etwas handeln zu wollen, durchaus nicht hat. An die Proceſſion knüpft ſich nun zwar weiter ein gottesdienſtlicher Act, aber dieſer Act iſt ein reiner Predigtact, ein Act der Verkündigung des göttlichen Wortes, und will ſchlechterdings nur predigen und nicht handeln, am allerwenigſten an dem Todten. Endlich ſteht dieſer Predigtgottesdienſt allerdings nicht iſolirt da, ſondern wird veranlaßt durch den Todesfall, weil aus dieſem Anlaß die Gemeinde und insbeſondere die Angehörigen der Lehre und Tröſtung aus Gottes Wort bedürfen, und knüpft ſich darum auch an das Begräbniß an; aber dieſe Verknüpfung iſt nun eben auch nur die des Anlaſſes und nicht, wie in der römiſchen Kirche zwiſchen Begräbniß und Seelmeſſe, eine Verknüpfung zu dem Zwecke, daß durch Abhaltung dieſes Gottesdienſtes an den Todten Etwas erwirkt werde. Kurz, der Leichnam wird begraben, und den Lebenden wird gepredigt — das iſt das Begräbniß nach altlutheriſchem Ritus; und iſt daſſelbe mithin allerdings ein Thun der Kirche, aber nicht eine kirchliche Handlung in dem Sinne wie die Copulation, Ordination.

Eine kirchliche Handlung in dieſem Sinne konnte das Begräbniß von lutheriſchem dogmatiſchem Boden aus nun auch niemals werden, da das Object fehlt, an welchem ſich die Handlung erweiſen könnte. Wohl aber gab es unter den dogmatiſchen Gedanken der lutheriſchen Kirche einen, der ihrem Begräbnißritus mehr Inhalt hätte geben können. Wir ſahen, wie die lutheriſche Kirche ſich mit der ganzen alten Kirche wohl bewußt war, daß „die Verſtorbenen noch unſere Brüder, durch den Tod nicht aus unſerer Geſellſchaft gefallen, ſondern mit uns Glieder eines einigen Körpers ſind.“ Man ſollte nun meinen, die Kirche, die den Todten, welchem ſie ein

chriſtlich Begräbniß zuerkannte, als in dem Augenblick ſeines Begräbniſſes ſchon ſelig und vor dem Herrn ſtehend und in ſeiner jenſeitigen Gemeinſchaft lebend glaubte, hätte von ſelbſt auf den Gedanken kommen müſſen, daß ſie ja dann mit ihrem Todten vor den gemeinſamen Herrn treten, und mit denſelben beten könne. Und wenn dies Mit dem Todten beten, ordentlich liturgiſch als des Einen Herrn gemeinſame Anbetung der diesſeitigen und jenſeitigen Gemeinde unter namentlicher Hineinziehung des eben begrabenen Todten ausgeſtaltet, als integrirendes Moment in den Begräbnißgottesdienſt geſtellt wäre, ſo wäre ohne Frage der Begräbnißritus etwas viel Bedeutenderes geworden. Es würde ſich dies Moment mit den anderen Beſtandtheilen des Begräbnißgottesdienſtes ſehr wohl vertragen haben. Was konnte lehrhafter ſein, was einen eindringlicheren Unterricht von der Einheit aller Gläubigen auf Erden mit der Gemeinde der Seligen im Himmel geben, als dies factiſche Zeugniß? was konnte eine ſtärkere Vermahnung zum Wandel im Himmel enthalten? was konnte eindringlicher tröſten, als wenn man die unzerriſſene im Herrn fortgeführte Lebensgemeinſchaft ſich ſo mit der That bewies? Eben dadurch würde es auch gewiſſe ſubjective Bedürfniſſe der durch den Tod Beraubten, welche immer wieder die kirchliche Praxis an den Gräbern in falſche Bahnen zu ziehen drohen, dadurch unſchädlich gemacht haben, daß es ſie in richtiger Weiſe befriedigt hätte: das ſubjective Bedürfniß, welches die Auguſtana und Luther bewegt, die Fürbitte für die Todten nicht zu verbieten, obgleich ſie ſie als wirkliche Fürbitte nicht zulaſſen können, würde hierin ſeine geſunde und volle Befriedigung gefunden haben. Endlich wäre zwiſchen der an dem Leichnam des Todten geſchehenden Beſtattung und dem Predigtact für die Lebendigen, die jetzt unverknüpft neben einander liegen, eine weſentliche Einigung hergeſtellt worden; der Fortſchritt der Momente der Handlung wäre dann der geweſen: Erſt hätte man an dem Todten die noch übrige Liebespflicht vollbracht, damit aber freilich auch die zeitliche Trennung von ihm völlig vollzogen; dann hätte man eben

deßwegen die Lebendigen gelehrt und getröſtet; aber ſchließlich wären dann Lebendige und Todte vor den Einen Herrn getreten, um unter einander ſtatt der zeitlichen Gemeinſchaft, deren letztes Band eben mit der Beſtattung zerriſſen war, ein unzerreißliches Band ewiger und zeitloſer Gemeinſchaft anzuknüpfen im Glauben. Zudem würde durch dies Mit dem Todten beten ein draſtiſches Moment, eine Action in den gottesdienſtlichen Act gekommen ſein, und zwar eine von rechter Art, nicht ein Handeln an dem Todten, aber doch ein Handeln. Dies Alles ſcheint ſehr nahe zu liegen. Gleichwohl iſt die ältere Liturgik unſerer Kirche nicht darauf eingegangen. Wir treffen keine Spur, daß man den Gedanken gefaßt hätte, mit den Todten beten zu können; wir treffen überhaupt keine Spur, daß man dem Gedanken der weſentlichen Einheit des ſelig Verſtorbenen mit uns Gläubigen dahier in dem Begräbnißritus irgend einen Ausdruck, irgend eine Folge gegeben hätte; nicht einmal unter den Wahrheiten, die an den Gräbern geprebigt werden ſollen, finden wir dieſen Gedanken mit aufgezählt; die Leichenpredigtformulare enthalten ihn nicht.

Darum iſt nun aber auch die liturgiſche Conſtruction des Begräbniſſes ſo viel mangelhafter, als die ſonſtigen liturgiſchen Leiſtungen unſerer alten Kirche. Man verwarf mit Recht das Princip, aus welchem die bisherige Praxis der Kirche an den Gräbern ſich entwickelt hatte. Dann hätte man aber auch ein anderes poſitives Princip ergreifen und daraus etwas Poſitives bilden müſſen. Statt deſſen behielt man, bloß unter Umwandlung der Seelmeſſe in einen Predigtact, die Eintheilung des Begräbniſſes in Proceſſion und Gottesdienſt bei, obgleich man die dogmatiſchen Axiome, auf welchen dieſe beiden Theile ſich zum Begräbniſſe zuſammen geſchloſſen hatten, beſtritt. So liegen denn die Mängel des Begräbnißritus, den unſere alten KOO. haben, ſehr offen da. Wie unverbunden Begängniß und gottesdienſtlicher Act an einander gefügt ſind, haben wir ſchon bemerkt. Weiter fällt die große Mannigfaltigkeit und Abweichung der KOO. von einander auf. Bei den anderen kirchlichen Handlungen ſehen wir auch wohl

doch nicht fürbittend. Wohl aber geht die Praxis in die Fürbitten für die Todten hinein, und zwar noch nicht beim Begräbniß, sondern bei den Danksagungen für die Todten nach der Predigt: man fing an, an diese Danksagungen eine Fürbitte zu hängen. Gerber[1]) erzählt uns, die Prediger pflegten sich folgender Danksagungsformel zu gebrauchen: „Eurer Liebe ist zu vermelden, daß im Herrn selig entschlafen der N. N., dessen verblichener Körper heute zu Mittage — zur Erden soll bestätigt werden. Dem lieben Gott sei für diese sanfte und selige Auflösung von Herzen Lob und Dank gesagt. Er wolle dem verblichenen Körper im Schooß der Erden eine sanfte Ruhe verleihen bis an den jüngsten Tag und sodann eine fröhliche Auferstehung zum ewigen Leben um Jesu Christi willen." Andere pflegten zu sagen: „die abgeschiedene Seele aber vor dem Throne des Lammes mit himmlischer Freude erfüllen." Das ist allerdings ausdrückliche Fürbitte um die Seligkeit, welche mithin dieselbe als nicht entschieden setzt und voraussetzt. Wie hätte es auch anders kommen können? Man hatte, wie wir sehen, das subjective Moment, welches auf die Fürbitte für die theuren Verstorbenen hindrängt, nicht anderweit in richtiger Weise befriedigt. Und als nun der Pietismus in allen Beziehungen die subjectiven Momente maaßgebend machte, und als weiter der Rationalismus den Respect vor den scharfen Lehrbestimmungen und den liturgischen Schranken der Väter beseitigte, machte das subjective Moment sich wieder unbehindert geltend, und man lenkte in den Weg der Fürbitten für die Todten zurück.

Man ist aber nicht dabei stehen geblieben. Wir gehen zu den Agenden des neunzehnten Jahrhunderts über.

Die ersten Agenden, die wir hier finden, nemlich die Württemberger Liturgie v. J. 1809 und das Sächsische Kirchenbuch v. J. 1812 beharren auf dem negativen Standpunkte,

[1]) Geschichte der Kirchenceremonien in Sachsen. Dresden und Leipzig. 1732. S. 712.

den die meiſten Agenden des achtzehnten Jahrhunderts einnehmen; ſie ignoriren das Rituelle und Liturgiſche am Begräbniſſe völlig, und geben nur Collecten (Gebete) für daſſelbe. Die drei Collecten (oder richtiger: Gebete, da man in Württemberg nicht ſingt) der Württemberger Liturgie ſind dem Inhalt nach rationaliſtiſch: „der Tod führt zur Seligkeit", „der Tod ſtillt die Sehnſucht nach dem Unvergänglichen", von „der Sünde Sold" keine Silbe, die „Unſterblichkeit" ſteht an der Stelle der Auferſtehung und des ewigen Lebens u. ſ. w. Viel gehaltreicher, nicht an die Tiefe der alten Collecten hinanreichend, aber unanſtößig und immer noch brauchbar ſind die eilf Collecten des Sächſiſchen Kirchenbuchs. Man kann ſich ihren Charakter veranſchaulichen, wenn wir anführen, daß ſie in der erſten S. 303 von uns angeführten Collecte die erſte Hälfte ſo verändert: „— der du deinen eingebornen Sohn um unſerer Sünde willen in den Tod gegeben und um unſerer Gerechtigkeit willen auferwecket haſt, auf daß wir von der Gewalt des Todes erlöſet, einſt aus unſeren Gräbern auferwecket, in deinem Reiche ewig leben, verleihe" u. ſ. w. Ausdrücklich aber müſſen wir betonen, daß auch dieſe Agenden eine Fürbitte für die Todten noch nicht haben oder kennen, ſondern ſich lediglich auf die anweſenden Lebenden wenden. Auf rationaliſtiſchem Standpunkte iſt dazu freilich auch wenig Veranlaſſung.

Bei dieſem Ignoriren des Begräbniſſes verbleiben nun auch die ſpäteren Agenden, deren dogmatiſche Unterlage der Rationalismus iſt, bis in die letzten Jahrzehnte. So kommt z. B. in der Agende für die evangeliſchen Gemeinden im Fürſtenthum Lippe v. J. 1838 über das Begräbniß gar Nichts vor, auch nicht einmal Gebete; ſie läßt uns geradezu in Zweifel, ob in Lippe noch die Kirche die Todten begräbt. Es iſt dies eben die Zeit und Zeitſtrömung, in welcher, wie wir oben berichteten, die Nichtbetheiligung der Kirche am Begräbniß als eine Ehre und Standesehre geſucht wurde, die Prediger ſich nach Möglichkeit von der Leichenbegleitung los machten, oder wenn ſie ja mitgehen mußten, die thatloſen Zuſchauer abgaben.

Auch hier hat nun die Preußiſche Agende eine andere Entwickelung angebahnt. Sie zuerſt hat nach hundert Jahren wieder eine vollſtändige Feſtſtellung des Begräbniſſes. Sie hält dabei hinſichtlich der Proceſſion das Beſtehende feſt, und ordnet dann weiter: „Nachdem der Sarg eingeſenkt worden, wirft der Geiſtliche zu dreien Malen Erde auf den Sarg, welches auch von den anweſenden Leidtragenden geſchehen kann, und ſpricht: „Von Erde biſt du genommen, zur Erde ſollſt du wieder werden. Jeſus Chriſtus unſer Erlöſer wird dich auferwecken am jüngſten Tage.“ Dann verlieſt der Geiſtliche ein agendariſch formulirtes Gebet. Nach dem Gebet mag der Paſtor noch einige „Troſtſprüche“ als 1. Theſſ. 4, 13. 14., Joh. 11, 25. 26. oder andere „anführen“ und darüber reden. Zum Schluſſe das Vater unſer, und, etwa nach Geſang, der Segen. Wie man ſieht, iſt die alte Begräbnißordnung wieder aufgenommen. Liturgiſch incorrect an der Dispoſition der Preußiſchen Agende iſt, daß das Gebet der Lection, das Sacrificielle dem Sacramentalen vorangeht, und daß die Lectionen zum „Anführen“ von „Troſtſprüchen“ zuſammengeſchrumpft ſind. Neu iſt darin nur die Herübernahme des bisher in den deutſchen Kirchen evangeliſchen Bekenntniſſes (ſ. oben) nicht üblichen Ritus des Erde Aufwerfens. Unläugbar ſind die Anordnungen der Preußiſchen Agende aus dem wiederkehrenden Bewußtſein, daß die Kirche Etwas an den Gräbern der Ihrigen zu thun habe, hervorgegangen, und haben ihrer Seits wieder dies Bewußtſein geweckt und geſtärkt.

Aber allerdings hat ſie ihm nun auch einen Weg gewieſen, welcher von dem früheren Wege abweicht: die Preußiſche Agende iſt die erſte, welche die Fürbitte für den Todten aus der Praxis in das kirchlich feſtgeſtellte Formular aufnimmt. In dem Formular jenes Grabgebetes heißt es: „Erfreue nun dieſe Seele vor deinem Thron unter der Anzahl vieler tauſendmaltauſend Engel und Auserwählten, und laß den Leib bis zu ſeiner Auferſtehung ſanft ruhen in ſeinem Grabe.“ Allerdings wird der Sinn dieſer

Worte mit großer Vorſicht dadurch gemildert, daß jenen Worten unmittelbar die Worte vorangehen: „wir danken dir, — daß du — ſeine Seele, wie wir nicht zweifeln, im Glauben erhalten, und nunmehr in deine Herrlichkeit aufgenommen haſt.“ Unläugbar aber tritt durch dieſe vorangeſchickten Worte auch das Zweckloſe der Fürbitte grell hervor.

Von ſolcher Vorſicht weiß diejenige Agende, die wir zunächſt zu betrachten haben, nemlich das Württembergiſche Kirchenbuch v. J. 1843, ſchon weniger. Der Preußiſchen Agende folgend, berückſichtigt das Württemberger Kirchenbuch das Begräbniß. Zwar auf das Rituelle läßt es ſich nicht ein, und Geſang und Lection verwendet es auch nicht, aber doch Rede, wofür es zwei, und Gebet, wofür es ſiebenzehn zum Theil auf caſuale Fälle berechnete Formulare liefert. Die Redeformulare ſind recht gute Leichenreden von chriſtlichem Inhalt und reicher Schriftbenutzung, aber nicht gerade agendariſche Formulare. Die Gebete ſind meiſt aus dem Common prayer book, der Baſeler, Berner, Züricher, Badiſchen Agende und dem Baierſchen Entwurfe genommen, zum Theil überarbeitet. Hier nun tritt die Fürbitte für die Todten ganz wie ſelbſtverſtändlich auf. Unter den Gebeten ſelbſt freilich enthalten nur einige einen fürbittenden Paſſus. So heißt es im 15ten Gebete: „Nimm den abgeſchiedenen Geiſt unſeres Mitbruders in die Wohnungen der Seligkeit auf, und laß deine Gnade in Chriſto Jeſu über ihm walten in Ewigkeit.“ Und im 16ten: „Erquicke ihn nun nach überſtandenen Leiden mit Freude und Wonne vor deinem Angeſicht. — Laß auch an ſeinem Staube die Lebenskraft Chriſti offenbar werden am Tage der Auferſtehung.“ Und im 17ten: „In deine Hände übergeben wir ihn, mit der gläubigen Bitte, daß du dich an ihm, wie in den Tagen ſeines langen Pilgerlaufes, ſo in alle Ewigkeit, als der Gott der Liebe und Erbarmung beweiſen mögeſt.“ Und hier geht nicht wie in der Preußiſchen Agende ein das Bedenkliche mildernder Vorderſatz voran; doch iſt dies das Geringſte. Viel bedenklicher noch iſt Folgendes: Nach dem zweiten Formular ſoll der Paſtor, wenn er geredet und

gebetet hat, ſprechen: „Nun denn, meine Geliebten, weil es dem allmächtigen Gott nach ſeiner Weisheit gefallen hat, die Seele dieſes unſeres abgeſchiedenen Mitchriſten zu ſich zu nehmen, ſo beſtatten wir hier ſeinen Leib, und übergeben die Erde der Erde, den Staub dem Staube. Der Herr, unſer Gott, verleihe unſerem in Chriſto entſchlafenen Mitbruder eine ſanfte Ruhe. Er laſſe ihm leuchten das ewige und wahre Licht. Er ſchenke ihm am jüngſten Tage eine ſelige Auferſtehung zum himmliſchen Leben in Chriſto Jeſu, unſerem Herrn.“ Man achte hier genau auf die Verknüpfung: Die Worte „Nun denn — Staube“ enthalten eine Erklärung der Kirche durch den Mund ihres Dieners über ihr Thun, in welchem ſie eben begriffen iſt: „wir beſtatten hier ſeinen Leib und übergeben die Erde der Erde“; und unmittelbar an dies Reden von ihrem Thun knüpft ſie die Fürbitte für die Seligkeit der Seele, und zwar auch noch nicht in directer, ſondern in indirecter („Er laſſe“) Bittform, welche immer mehr den Ausdruck der Aufforderung als des Flehens hat. So muß aus dieſer Verknüpfung der Schein erwachſen, als wollte die Kirche, nachdem ſie eben an dem Leibe begrabend gehandelt hat, an der Seele fortfahren dadurch zu handeln, daß ſie dieſelbe in die Seligkeit bittet; und die Gemeinde, welche den dogmatiſchen Verſtand nicht mitbringt, ſondern aus dem Thun der Kirche entnehmen ſoll, wird ſich daraus nicht gut etwas Anderes entnehmen können, als daß die Kirche hier Zweierlei thut, erſt den Leib in die Erde legt, und dann die Seele in den Himmel betet. Vorſichtiger iſt die Faſſung im erſten Formular, nach welchem der Paſtor, nachdem er geredet und gebetet hat, ſprechen ſoll: „Von Erde biſt du genommen, zu Erde ſollſt du werden. Deinen Leib wird der Herr Jeſus Chriſtus auferwecken an ſeinem großen Tage. Deinen Geiſt aber befehlen wir in die Gnade und Barmherzigkeit Gottes, um ſeines Sohnes, unſeres einigen Heilandes und Fürſprechers willen.“ Dieſe Faſſung iſt ganz unanſtößig, denn Gott befehlen iſt nicht fürbitten; was ich Gott befehle, deſſen Beſorgung nehme ich eben nicht mehr auf mich. Daß man

die Seele „Gott befehlen" ſoll, ſagten auch alte KDD., z. B. die Große Württemberger ſelbſt, die ſonſt gegen die „Fürbitten" für die Todten ſich ſo entſchieden ausſpricht.

Auf die Spitze getrieben erſcheint endlich die Fürbitte für die Todten in der zweiten Ausgabe der „Agende für evangeliſche Kirchen" (in Baiern) vom Jahre 1844, welche beten läßt: „Nimm die abgeſchiedene Seele in deine Hände, daß ſie keine Qual anrühre, bewahre ſie vor allem Uebel, bringe ſie zur ewigen Ruhe in deinen Schooß, zum Erbtheil der Heiligen im Lichte". Wir wüßten nicht, welcher Unterſchied zwiſchen dieſem Gebete und den Gebeten der römiſchen Agenden beſtände; ſelbſt die „Qual" fehlt nicht. Hat die Kirche ſichtliche Beweiſe, daß der Todte ſeine Gnadenfriſt verſäumt und folglich das Gericht und ſeine „Qual" verdient hat, ſo muß ſie ihn nicht mit chriſtlichen Ceremonien begraben. Begräbt ſie ihn aber weil ſie nicht anders weiß, als daß er im ſeligmachenden Glauben verſtorben iſt, ſo muß ſie auch fröhlich glauben, daß er nicht in der „Qual" iſt. Geſetzt aber, er wäre dennoch in der Gefahr der „Qual", ſo betet ſie ihn nicht los, denn ſeine Gnadenfriſt iſt um. So ſteht die Sache nach lutheriſcher Lehre.

Wir können unſere geſchichtliche Darlegung hier abſchließen, da wir durch die Rückſichtnahme auf den Baierſchen Entwurf über die Reihe der in deutſchen Kirchen lutheriſchen Bekenntniſſes eingeführten Agenden bereits hinaus gegangen ſind. Indeſſen hat ſich neben der Fürbitte für die Todten in den letzten Jahrzehnden noch eine andere Vornahme angefunden, welche zwar, ſo viel wir wiſſen, erſt von Einer eingeführten Agende aufgenommen, aber in der Praxis entſtanden, und ſehr weit verbreitet, auch von angeſehenen Privatagenden und Agendenentwürfen vertreten, und allerdings im Begriff iſt, für die Anordnung des Begräbniſſes normativ zu werden.

Als nemlich nach der rationaliſtiſchen Periode das Bewußtſein wiederkehrte, daß die Kirche an den Gräbern der Ihrigen Etwas zu thun habe, fand ſich der nach dieſer Seite hin

aufgeregte Trieb in der Fürbitte für die Todten, zu welcher er zunächſt, wie wir ſahen, durch ältere Praxis geleitet, griff, noch nicht befriedigt. Man ſtellte das Begräbniß in eine Reihe mit den anderen kirchlichen Handlungen, die Sacramente natürlich ausgenommen; ſo thaten die Lehrbücher der Liturgik, und ſo that das gewöhnliche Denken; und weil man das Begräbniß für eine kirchliche Handlung wie die anderen nahm, ſo wollte man auch dabei handeln wie bei den anderen. Nun aber ſind die anderen kirchlichen Handlungen Segnungen, und das Handeln bei ihnen beſteht darin, daß die Kirche in Gottes Wort gegebene Segensworte nimmt, dieſelben z. B. auf die Copulanden legt, und dadurch dieſelben in Gottes Namen in den Eheſtand ſetzt. So ſollte denn auch das Begräbniß eine Segnung werden, und da kein anderes zu ſegnendes Object da war, eine Segnung der Leiche. Die Anknüpfung dafür hat wohl der ſchon ältere Gebrauch gebildet, daß man am Schluſſe der Begräbnißfeier, allerdings urſprünglich nicht über die Leiche, ſondern über das Leichengefolge, die verſammelte Gemeinde den moſaiſchen Segen zu ſprechen pflegte. Anders wenigſtens als ſo weiß ich nicht zu erklären, wie man auf die Einſegnung der Leichen gekommen iſt. Keine ältere Kirche oder Agende, weder die römiſche, noch die reformirte, noch die lutheriſche kennt eine Einſegnung der Leiche; es iſt ein abſolut Neues. Aber die Praxis kennt ſie ſchon ſeit einigen Jahrzehnden, und ſie hat nicht allein unter den Paſtoren wegen des liturgiſchen Verfalls des Begräbniſſes viel willige Aufnahme, ſondern auch in den Gemeinden ſehr ſchnell Theilnahme gefunden, ſo daß die Paſtoren häufig von den Leidtragenden angegangen werden, doch „ja die Leiche einzuſegnen".

Mit der extenſiven Verbreitung hat nun freilich die intenſive Ausbildung des Ritus nicht ganz gleichen Schritt gehalten. Viele, und Anfangs wohl Alle, haben die Einſegnung der Leiche dadurch vollzogen, daß ſie über der Leiche den moſaiſchen Segen ſprachen, und damit documentirt, daß ſie gar nicht wußten, was ſie thaten. Dann hat man ſich

herausgefühlt, daß dies keinen Sinn habe, und es gelaſſen; zugleich aber, da die Sache einmal da war, ihr eine dogmatiſche Unterlage an dem Gedanken zu geben verſucht, daß ja der Leichnam nicht ein wegzuwerfend Ding, ſondern ein Saamenkorn der Auferſtehung ſei. So ſegnet man denn jetzt die Leichen zur Auferſtehung ein. Die unabſehliche Maſſe der Formeln, welche ſich die Praxis für dieſe Einſegnung geſchaffen hat, der Eine ſo und der Andere anders, ſind wir zu ſammeln außer Stande; aber die weitere Entwickelung der Sache liegt nun auch in einigen Agenden, Privatagenden und Agendenentwürfen vor.

Die erſte, und unter den eingeführten einzige Agende, welche die Einſegnung der Leichen hat, iſt die „Liturgie im Herzogthum Naſſau" v. J. 1843. Da ſoll der Paſtor nach Einſenkung der Leiche über derſelben ſprechen: „Du biſt Erde und ſollſt zur Erde werden, davon du genommen biſt; aber Jeſus Chriſtus, der Lebensfürſt, wird einſt ſprechen: Ich ſage dir, ſtehe auf! Schlafe in Frieden, du Todter Gottes! Friede deiner Aſche! höherer Friede mit dem unſterblichen Geiſte, der in dieſem Leibe des Todes gewohnt hat! Saat von Gott, verweslich und in Schwachheit geſäet, ſtehe einſt auf unverweslich, in Kraft und in Herrlichkeit! Ich ſegne dich ein zur Grabesruhe, ich ſegne dich ein zur Auferſtehung des Lebens im Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes. Amen."

Hieran ſchließen ſich zwei mit Recht ſehr angeſehene Privatagenden. Die erſte iſt die Löheſche [1]). Fürbitten für die Todten oder auch nur Daranſtreifendens enthält ſie mit keiner Silbe. Aber ſie läßt den Geiſtlichen, nachdem die Leiche eingeſenkt worden, ſprechen: „Nachdem es dem Allmächtigen Gott gefallen hat, die Seele unſeres lieben Bruders zu ſich zu nehmen, ſegnen wir ſeinen Leib in Gottes Acker — Erde zur Erde, Aſche zur Aſche, Staub zum Staube, in ſicherer und gewiſſer Hoffnung der Auferſtehung zum ewigen Leben

[1]) Agende für chriſtliche Gemeinde des lutheriſchen Bekenntniſſes. Nördl. 1844.

durch unſern Herrn Jeſum Chriſtum, welcher unſern nichtigen Leib erklären wird, daß er ähnlich werde Seinem verklärten Leibe nach der Wirkung, durch welche er kann auch alle Dinge ihm unterthänig machen." — Die zweite iſt die Petriſche Agende [1]). Eigentliche Fürbitte für den Todten fordert ſie auch nicht. Aber ſie läßt den Paſtor, wenn die Leiche über dem Grabe ſteht, an ſie herantreten und ſprechen: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geiſtes. Amen. Weil es dem Herrn über Leben und Tod gefallen hat, die Seele dieſes unſeres Bruders aus dieſer Zeitlichkeit abzufordern, ſo ſegnen wir dies Gebein zu Gottes Acker; Erde zur Erden, Aſche zur Aſchen, Staub zum Staube. Gott der Vater, der es geſchaffen, Gott der Sohn, der es erlöſt, Gott der heilige Geiſt, der es geheiligt hat, bewahre dieſes Gebein in Frieden zur Auferſtehung des Lebens. † Amen." Petri erklärt ſich darüber folgender Maaßen [2]): „In Betreff des Verſtorbenen und jetzt zu Begrabenden hat die Kirche weſentlich dreierlei zu thun; einmal, ſie bekennt ſich zu dem Todten als zu ihrem Angehörigen, ihrem Gliede, deſſen irdiſchen Theil ſie beſtattet; ſodann, ſie legt daher von demſelben das Bekenntniß der Hoffnung ab, daß nemlich, obgleich der Leib todt iſt um der Sünde willen, die Seele werde daheim ſein bei dem Herrn, der Leib aber dereinſt auferſtehen zum Leben; drittens erklärt ſie eben um deßwillen den jetzt zu begrabenden Leib für ein Saamenkorn des neuen Leibes, das Begraben für ein Säen, und das Grab für einen Acker der Auferſtehung. Die erſte Obliegenheit erfüllt ſie ſchon durch die Gegenwart und Funktion ihres Dieners, die zweite durch Verkündigung des Wortes, die dritte durch die ſogenannte Einſegnung der Leiche in das Grab (denn dieſe Function wird doch wohl nur den angegebenen Sinn haben)". Hier tritt alſo die Einſegnung als ein drittes neben die der bisherigen Kirche allein

[1]) Agende der Hannoverſchen Kirchenordnungen. Hannover 1852.
[2]) Ebendaſ. S. 161.

bekannten Beſtandtheile der Proceſſion und der Verkündigung des Wortes.

Die dritte Auflage der „Agende für die evangeliſch-lutheriſche Kirche in Baiern" v. J. 1852 führt die Entwickelung zu Ende: ſie conſtruirt das ganze Begräbniß aus der Segnung. Wir bemerken vor, daß dieſe Auflage im Gegenſatze zu der zweiten (ſ. oben) die Fürbitten für die Todten moderirt. Es kommmen zwar noch in einigen ihrer Gebetsformulare Fürbitten vor, aber nur in der vorſichtigen Weiſe, wie wir die Preußiſche Agende verfahren ſahen. Und jene ſtarke Stelle der zweiten Auflage, die wir oben angeführt haben, hat dieſe Ausgabe nicht allein an der bisherigen Stelle weggelaſſen, ſondern auch an anderer Stelle, aber in zum entgegengeſetzten Sinne veränderter Faſſung wieder aufgenommen, ſo daß ſie jetzt lautet: „wir — heben unſere Häupter empor, dieweil wir wiſſen, daß unſer Erlöſer lebt, und daß Diejenigen, die in dem Herrn entſchlafen ſind, in Gottes Hand ruhen, wo keine Qual ſie anrühren kann. Denn ſelig ſind die Todten, die u. ſ. w." Dagegen macht ſie nun die Segnung des Todten, welche die zweite Ausgabe allerdings auch ſchon hatte, aber doch nicht ſo in den Vordergrund treten ließ, für den ganzen Begräbnißact grundleglich in folgender Weiſe: Abweichend von der altkirchlichen Behandlung des Begräbniſſes redet ſie von der Proceſſion gar nicht; und hat auch keine Lectionen. Dagegen knüpft ſie an die Sitte an, zu welcher die Praxis ſich durch die Hinausverlegung der Gottesäcker und durch die moderne Scheu vor der kirchlichen Oeffentlichkeit überhaupt hat hindrängen laſſen, nemlich den gottesdienſtlichen Act beim Begräbniſſe im Sterbehauſe vorzunehmen; und theilt das Begräbniß in zwei Acte, einen in das Sterbehaus fallenden, der die „Ausſegnung des Verſtorbenen" genannt wird, und einen am Grabe vorgehenden, der die „Einſegnung" genannt wird. Dem gemäß ſind denn auch beide Acte angelegt: Im Hauſe zur „Ausſegnung" fordert der Paſtor nach einem Votum ſofort kurz auf „wir wollen — Gottes Segen über

ihn ausſprechen", und nachdem er dann ein mit Vater unſer ſchließendes Dank- und Troſtgebet geſprochen hat, „hebt er die Hand empor über den Verſtorbenen" und ſpricht: „Es ſegne dich Gott der Vater, der dich nach ſeinem Bilde geſchaffen hat. Es ſegne dich Gott der Sohn, der dich mit ſeinem Blute erkauft und erworben hat. Es ſegne dich der heilige Geiſt, der dich zu ſeinem Tempel bereitet und geheiligt hat. Der gnädige und barmherzige Gott, der deinen Eingang geſegnet hat, ſegne auch deinen Ausgang von nun an bis in Ewigkeit. Amen;" und damit ſchließt nach einem Votum der Act der Ausſegnung. Zur „Einſegnung" am Grabe ſpricht der Paſtor nach einem Votum eine Rede oder Vermahnung, darnach ein formulirtes Gebet mit Vater unſer, und „hierauf wirft er, wo es herkömmlich iſt oder gewünſcht wird, dreimal Erde auf den Sarg, und vollzieht die Einſegnung mit folgenden Worten: Von Erde biſt du genommen, zur Erde ſollſt du werden. Der Herr Jeſus wird dich auferwecken am jüngſten Tage. Ich ſegne dich ein zu deiner Ruhe im Namen des dreieinigen Gottes, des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geiſtes. Amen"; womit der Act der Einſegnung, nachdem der moſaiſche Segen „über die Verſammlung" geſprochen, ſchließt. Man ſieht, in beiden Acten, der Aus- wie der Einſegnung, iſt ähnlich wie bei der Copulation die Einrichtung ſo, daß Alles, Votum, Aufforderung, Vermahnung, Rede, Gebet, vorbereitend voraufgeht, und dann in die Spitze der Segnung ſchlägt, in welcher das Moment der Handlung ruht, und deren Formel als Vollzugsformel behandelt wird. Der unterliegende und zu ganz klarer Form durchgebildete Gedanke iſt der: das Begräbniß iſt eine kirchliche Handlung, wie die anderen, und die Handlung beſteht wie bei dieſen anderen in Segnung; die Segnung aber iſt eine doppelte: die Kirche ſegnet den Todten aus und ein, nimmt ihn aus dem Diesſeits heraus, und pflanzt ihn in das Jenſeits ein durch ihr Werk und Thun.

Zu den hier angeführten Segnungsformeln müſſen wir geſchichtlich noch bemerken, daß ſie, aber mit Abänderungen,

zweien alten Gebeten nachgebildet ſind. Das erſte ſtammt aus dem Common prayer book, welches den Geiſtlichen Erde auf den Sarg werfen und dazu ſprechen läßt: „Weil es dem allmächtigen Gott nach ſeiner großen Gnade gefallen hat, die Seele unſeres theuern hier verſtorbenen Bruders zu ſich zu nehmen, übergeben wir ſeinen Leib dem Erdboden; Erde zur Erde, Aſche zur Aſche, Staub zum Staube, in der ſicheren und gewiſſen Hoffnung der Auferſtehung zum ewigen Leben durch unſeren Herrn Jeſum Chriſtum, welcher unſeren nichtigen Leib verwandeln wird, daß er ähnlich werden möge ſeinem verklärten Leibe, nach der mächtigen Wirkung, durch welche er kann auch alle Dinge ſich unterthänig machen.“ Aber, merken wir wohl, das Common prayer book hat nicht „ſegnen wir zu“, ſondern „übergeben wir der“ (commit his body to the ground); es iſt keine Segnungsformel, ſondern wirklich eine „Erklärung“. Das Zweite iſt eine Segensformel, die der Paſtor nach manchen alten KOO. z. B. der Lauenburgiſchen[1]), über ſterbende Menſchen, die er beſucht und mit dem Abendmahl erquickt hat, ſprechen ſoll, und die ſo lautet: „Heile dich Gott der Vater, der dich geſchaffen hat. Helf dir Gott der Sohn, der dich erlöſt hat. Stärke dich der heilige Geiſt, der dir in der Taufe gegeben iſt. Erhalte dich dein Glaube, der dich von allen Sünden erledigt hat. Amen.“ Aber, wohlgemerkt, ſterbende Menſchen ſoll der Paſtor alſo ſegnen, nicht geſtorbene. Daß man kranke Menſchen ſegnet, kennt die alte Kirche und Jacob. 5, 14. 15. die Schrift; daß man Todte ſegnet, kennen ſie beide nicht. Die Segensformel der Naſſauiſchen Agende, und die zweite Formel des Baierſchen Entwurfs haben keine Vorgänge, ſondern ſind gemacht.

Im neunzehnten Jahrhundert finden wir mithin allerdings eine neue Entwickelungsbahn mit großer Entſchiedenheit betreten: man greift nicht allein über die Reformation und die mittelalterliche Kirche auf die Fürbitte für die Todten zurück, ſondern man behandelt auch das Begräbniß als

[1]) fol. 234. b.

Segnung des Todten, zum Theil ſo prävalirend als ſolche, daß die alten Beſtandtheile des Begräbniſſes, Proceſſion und Verkündigung des Wortes, zu dieſem neuen Momente in dienende Stellung treten. Es läßt ſich auch nicht läugnen, daß, wenn das Begräbniß ſich ſo behandeln läßt, alle unſere Bemängelungen der bisherigen Begräbnißform wegfallen. Die Frage iſt nur, ob es zuläſſig iſt, und ob man wohl thun würde, auf dieſe Entwickelung einzugehen?

Wir nun können den Muth dazu nicht in uns finden. Von der Fürbitte für die Todten wollen wir auf das mehrfach Wiederholte nicht zurückkommen, ſondern nur noch einmal an die goldnen Worte (S. 284) der Braunſchweiger KO. erinnern: „Wer bei ſich ſelbſt für die Todten bitten will, dem wollen wir's nicht verbieten; er gedenke aber, daß er ſolches nicht fürnehme zu beſchirmen, darum daß es uns von Gott nicht befohlen iſt. Welches auch die Urſach iſt, daß es von Recht in der Kirchen offenbarlich nicht geſchehen ſoll, dieweil daß man da nichts annehmen ſoll, wir haben denn offenbaren Befehl von Gott.“ Und an die Warnung (S. 283) Chemnitzens: „Sed tamen quorsum tandem evadant illa, quae sine scriptura licet non mala pietatis specie instituuntur et suscipiuntur, haec ipsa purgatorii historia ostendit.“

Noch viel weniger können wir der Einſegnung der Todten das Wort reden. Es fällt uns ſchwer, gegen Autoritäten wie Löhe und Petri uns erklären zu ſollen, und doch zwingt uns der große Ernſt der Sache. Löhe ſpricht ſich über den Ritus nicht weiter aus. Mit Petri dagegen, der ſich in der oben S. 320 angeführten Stelle darüber ausſpricht, möchten wir uns wohl verſtändigen. Wenn nemlich Petri ſagt: die Kirche habe an dem Grabe der Ihrigen durch den Mund ihres Dieners zu erklären, daß der zu begrabende Leib ein Saamenkorn, das Begraben ein Säen, das Grab ein Acker der Auferſtehung ſei, und einen anderen Sinn als den einer ſolchen Erklärung könne die Function der Segnung nicht wohl haben, ſo ſind wir ja damit völlig einverſtanden, daß die Kirche eine Erklärung dieſes Inhaltes

zu geben habe, wie denn unſere alte Kirche das auch immer gefordert hat; wir wiſſen auch Nichts dagegen, vielmehr Alles dafür, daß man dieſe Erklärung wirklich in die Form einer Erklärung, einer bei der Einſenkung zu ſprechenden erklärenden verſichernden Formel faſſe; dann aber iſt dieſe Erklärung nicht ein Drittes neben den alten Beſtandtheilen des Begräbniſſes, ſondern nur ein integrirender Theil der Verkündigung des Wortes an den Gräbern, welche auch nach den alten Liturgieen die Anweſenden der Auferſtehung dieſes Leibes verſichern ſoll; und eben darum müſſen wir in Abrede ſtellen, daß die Form der Segnung die adäquate Form für eine Erklärung ſei, vielmehr behaupten, daß die Anwendung dieſer inadäquaten Form ſehr mißleitend wirken müſſe — aus folgenden Gründen:

Segen iſt unter allen Umſtänden eine Gabe Gottes. Anders faßt die alte Sprache das Wort Segen nie, verſteht nie darunter bloß das, wenn ein Menſch dem anderen etwas Gutes wünſcht; ſelbſt wenn ein Vater ſeinem Kinde ſeinen Segen giebt, iſt nur das darunter zu verſtehen, daß er von Gott her Gutes auf ſein Kind herab betet, und nicht, daß er ihm Gutes wünſcht. Erſt die moderne gottentleerte Redeweiſe braucht Segnen für Gutes wünſchen, und Segen für Wohlſein überhaupt — ein Mißbrauch heiliger Worte, in welchen die Kirchenſprache nimmer eingehen darf. Demnach heißt Segnen, einem Menſchen von Gott her ein für ihn gemachtes Gnadengut durch Wort und Gebet zueignen. Und gar kirchliches Segnen, Segnen durch das Amt des göttlichen Wortes, im Namen Gottes des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geiſtes Segnen geſchieht, indem die Kirche ein von Gott in ſeinem Worte gegebenes beſtimmtes Segenswort durch das Amt des Wortes auf betreffende Menſchen legt zu der Folge, daß nun an ihnen und mit ihnen wird, was das göttliche Segenswort ſagt. Kirchliches Segnen ſetzt alſo voraus ein beſtimmtes Segenswort in Gottes Wort, das auf Menſchen gelegt werden kann, ferner Menſchen, die in dem Stande ſind, geſegnet und insbeſondere

mit dieſem Segen geſegnet zu werden, weiter eine, entweder auf directen göttlichen Befehl oder auf eine allgemeinere göttliche Ordnung ſich ſtützende Ermächtigung für die Kirche, ſolchen Segen auszutheilen; und iſt dies Alles vorhanden, ſo wirkt dann auch ſolche kirchliche Segnung, wie alle Wortaustheilung, unter allen Umſtänden Etwas, immer ein objectives Verhältniß, das freilich an Verſchiedenen Verſchiedenes thut, nemlich an dem Ungläubigen Fluch, weil er in den göttlichen Segen nicht eingeht, und an dem Gläubigen die Erfüllung des Segens. Dem entſpricht z. B. die Copulation, die Eheſegnung: da ſind beſtimmte göttliche Segensworte im Worte Gottes, da ſind Menſchen, für welche dieſe Segensworte geredet und gegeben ſind, da iſt der Befehl an die Kirche, daß ſie die Creatur, alſo auch die creatürliche Ehe, heiligen ſoll durch Gottes Wort und Gebet, und weil das Alles vorhanden iſt, ſo wirkt die kirchliche Eheſegnung auch unter allen Umſtänden Etwas, es wird eben immer eine Ehe, und zwar, wenn die betreffenden Menſchen ſich im Unglauben mit dem durch den göttlichen Eheſegen über ſie geſetzten objectiven Verhältniß in Widerſpruch ſetzen, eine fluchbeladene Ehe, und wenn ſie im Glauben den Segen Gottes ergreifen und die damit geſchaffene objective Ordnung halten, auch eine bis in das ewige Jeruſalem geſegnete Ehe. Auch an der Ordination wiederholen ſich alle dieſe Momente, weil ſie nach einer Seite hin Einſegnung iſt. An dieſem Maaßſtabe werden wir mithin mit Recht die Einſegnung der Todten meſſen.

Thun wir aber dies, und fragen zuerſt nach dem zu ſegnenden Object, ſo kann ein dreifaches gedacht werden: Das bei Einſegnung der Leiche zu Segnende kann zuvörderſt der ganze Verſtorbene, Leib und Seele als noch vereinigt gedacht, ſein; aber dann phantaſirt man ſich ein Object zuſammen, macht Gottes Werk zunicht, der hier eben um der Sünde willen Leib und Seele bis auf Weiteres geſchieden hat, denkt dies ſo wichtige Moment des hier ſich erſt erfüllenden Gerichts hinweg, ſetzt ein Object voraus, das ſo, wie gedacht,

nicht iſt, bleibt alſo nicht bei der Wirklichkeit und Wahrheit. Oder man denkt ſich als das zu ſegnende Object die Seele des Verſtorbenen; dann hat man allerdings ein exiſtirendes und auch der Segnung fähiges Object; aber Segnen iſt ein Handeln, ein Handeln an dem zu Segnenden; und ſo erhebt ſich die gewichtige Frage: ob denn die Kirche in der Lage ſei, an den Seelen der Verſtorbenen handeln zu können? welche Frage wir nach dem ganzen Lehrzuſammenhange unſerer Kirche entſchieden verneinen müſſen. Hilft ſolcher Seele unſer Fürbitten, Meſſe leſen u. ſ. w. Nichts, ſo hilft ihr auch unſer Segnen Nichts. Man muß ſich alſo, wie auch die oben angeführten Formeln zu thun ſcheinen, als das zu ſegnende Object den von der Seele getrennten Leichnam denken; und dieſen allerdings haben wir, daß wir an ihm handeln können; aber kann wohl das Handeln an dem Leichnam im Segnen beſtehen? kann man, vorausgeſetzt daß man das Wort Segnen wirklich für das nimmt, was es beſagt, wohl einen Leichnam ſegnen? Segnen iſt Austheilen des Wortes Gottes, und ſetzt bei demjenigen, welchem es zugetheilt wird, mindeſtens Hören, in weiterer Folge Glauben voraus; der Leichnam kann Beides nicht, und darum wüßte ich nicht, wie man, wenn man Leichen ſegnet, dem gleich ſchlimmen Dilemma entgehen wollte, entweder das kirchliche Segnen für etwas ganz Leeres und Nichts Wirkendes noch wirken Sollendes zu erklären, oder anzunehmen, daß daſſelbe auch ex opere operato, magiſch, zauberhaft wirke. Somit iſt ein zu ſegnendes Object nicht aufzufinden. Eben ſo wenig ein göttliches Segenswort für dieſen Fall. Das göttliche Wort, daß der Leib auferſtehen, und, wenn er einem im Herrn Entſchlafenen angehört hat, auch zum Leben auferſtehen wird, iſt ein Wort, das ein künftig Geſchehendes uns vorausſagt, aber ein Segnungswort iſt es nicht; es kann und ſoll an den Gräbern der Chriſten verkündigt, erklärt werden den Lebenden zu Lehre und Troſte, aber zum Segnen der Verſtorbenen kann es nicht dienen. Denn ein Segenswort muß neben der Verheißung immer ein Gebot in ſich ſchließen, das dem zu Segnenden zu halten

aufgegeben wird, damit der Segen nicht an ihm zum Fluch werde, wodurch eben von dem zu Segnenden auch ein ſittliches Verhalten von dem Moment der Segnung ab gefordert wird. So enthält das göttliche Segnungswort über die Ehe auch das Gebot über die Ehe; ſo enthält das göttliche Mandat, deſſen Uebergabe einen Menſchen in's Predigtamt ſegnet, auch das Gebot der Haushaltertreue. Aber das Wort von der Auferſtehung enthält kein Gebot; es kann dem Lebenden zur Norm dienen, daß er ſich ſo verhalte, daß er der Auferſtehung des Lebens theilhaftig werde; aber wenn der Menſch geſtorben iſt, fährt er je nach ſeinem Ende; und ihn nachträglich noch zu ſegnen, daß er durch Ergreifung und praktiſche Bethätigung des Segens zur Auferſtehung, und zwar der des Lebens, komme, hat keinen Sinn: der todte Leib kann ſich nicht verhalten; und die Seele wird ihr Urtheil empfangen, nicht nach dem, wie ſie nachher ſich verhalten mag, ſondern nach dem, wie ſie ſich bei Leibes Leben verhalten hat. So iſt denn auch kein Befehl, weder direct noch indirect, für die Kirche da, daß ſie die Todten ſegne. Einen directen Befehl der Art giebt es bekanntlich nicht. Und das allgemeine Wort, daß Chriſten die Creatur, z. B. die Ehe, den Beruf, zum chriſtlichen Gebrauche durch Wort Gottes und Gebet heiligen ſollen, leidet hier keine Anwendung, da hier keine Creatur zum Gebrauche vorliegt. Die Kirche ſoll auch und kann auch einen ſolchen Befehl gar nicht haben; denn daß der Todte auferſtehe, und wenn er es nach ſeinem Leben verdient hat, zur Seligkeit auferſtehe, will Gott ſelbſt und nicht durch Dienſt der Kirche beſorgen. Die Werke, die Gott durch Dienſt der Kirche ſchaffen will, ſind Glaube, Liebe, Hoffnung, Heiligung der Perſon und des Lebens und der Creaturen, z. B. der Ehe, des Berufs, des Standes u. ſ. w., und damit dieſe Dinge werden, ſoll die Kirche in dieſem Leben an den Lebenden die Gnadenmittel handeln; aber an den Verſtorbenen ſind dieſe Dinge nicht mehr zu beſchaffen, noch ſind die der Kirche gegebenen Gnadenmittel dafür die Mittel. Gott hat der Kirche alſo weder Kraft noch Befehl gegeben, die Auferſtehung

in's Werk zu richten, ſondern will Solches ſelbſt beſchaffen; wir thun, wenn wir die Verſtorbenen ſegnen, daß ſie auferſtehen, etwas eben ſo Leeres, als wenn wir die Sonne ſegnen wollten beim Niedergange, daß ſie wieder aufgehe, und den abnehmenden Mond, daß er wieder zunehme. Wir haben bei dieſen Werken Gottes eben Nichts zu thun, als in ſie einzugehen, dadurch daß wir den Staub zum Staube legen und die Seele Gott befehlen, Beides allerdings mit der Hoffnung und Erklärung, daß ſich Beides wieder zuſammenfinden werde, aber nicht mit dem Anſpruch, daß wir Solches durch unſer ſegnendes Thun herbeiführen oder fördern wollten. Darum wirkt denn auch die Einſegnung der Todten Nichts. Die Eheſegnung macht unter allen Umſtänden eine Ehe, und wenn eine Ehe nicht geheiligt wird unter Gottes Wort und Gebet, ſo wird keine chriſtliche Ehe. Die Ordination macht unter allen Umſtänden einen Paſtor, und wem das Mandat des Gnadenmittelamts nicht übertragen wird, wird kein Träger deſſelben. Aber die Einſegnung des Todten erwirkt gar Nichts, und wenn ſie nicht vorgenommen wird, unterbleibt gar Nichts, ſondern Alles kommt im einen wie im anderen Falle, wie Gott es will. Oder wollte man ſich ein Herz faſſen, zu ſagen: Wenn man mit der Baierſchen Agende die Leiche zur Grabesruhe ſegnete, ſo ſchliefe ſie ruhig, und ſonſt nicht? Oder wenn man mit der Naſſauiſchen Agende die Leiche zur Auferſtehung des Lebens ſegnete, ſo ſtände ſie zum Leben auf, und ſonſt nicht?

Alſo, will man das Segnen der Kirche gelten laſſen, was es gilt und ſonſt allenthalben gelten muß, ſo iſt es auf die Verſtorbenen nach allen Seiten hin unanwendlich. Will man aber dennoch die Leichen ſegnen, ſo muß man dann unter Segnen in dieſem Falle etwas Anderes als ſonſt verſtehen, ſeinen Begriff entleeren, und es gleichbedeutend mit „Gutes wünſchen" oder „Erklären" und dergleichen nehmen. Aber gerade darin liegt die practiſche Gefährlichkeit des Dinges. Niemals wird die Gemeinde annehmen, und niemals wird man die Gemeinde lehren dürfen, daß, wenn die Kirche

durch ihr Amt des Wortes im Namen der heiligen Dreieinigkeit, vielleicht auch mit der Petriſchen Agende unter signatio crucis ſegnet, dies eben Nichts als eine Erklärung oder ein Ausdruck für gute Wünſche und dergleichen ſei, daß es kein Handeln ſei, keinen Effect habe, keine Wirkung hervorbringe; ſondern die Gemeinde wird ſtets und mit Recht das Segnen der Leichen in Parallele bringen mit dem anderen kirchlichen Segnen, wenn das Volk nach Num. 6 geſegnet wird, mit der Segnung der Ehe und dergleichen; und wie ſie gelehrt iſt und weiß, daß dies Segnen an dem, der es im Glauben zu Herzen nimmt, wirklich Segen ſchafft, ſo wird ſie ſich's nicht nehmen laſſen, daß auch die Segnung der Leiche etwas ſchaffen müſſe. Wenn man daher die Leichen ſegnet, und doch der Gemeinde nicht beſtimmt dabei zu ſagen weiß, was es nütze und wirke, wie man denn das niemals nachzuweiſen vermögen wird, ſo wird die Gemeinde ſich irgend eine ihr möglich ſcheinende Wirkung davon ausdenken. Die Einführung des Ritus wird auf der einen Seite die Gemeinden in die Irrthümer verführen, als ob die Kirche diesſeits an den Verſtorbenen handeln könne, und als ob das kirchliche Segnen und Handeln ex opere operato, magiſch wirke, denn Beides liegt wirklich im Segnen der Leiche; und außerdem wird ſich die Gemeinde ergrübeln, was wohl durch dieſen Segen gewirkt werden könnte, und wird in Bälde die Grabesruhe, oder die Auferſtehung, oder die Seligkeit von dieſem Segnen abhängig denken. Dieſe Folgen ſcheinen ſo ſelbſtverſtändlich und unausbleiblich, daß wir uns nicht ſcheuen, zu behaupten: Wenn dieſer Ritus fünfzig Jahre lang in unſeren Kirchen in Uebung geſtanden hätte, würden wir in unſeren Gemeinden ganz andere Vorſtellungen von kirchlichem Handeln und Segnen einer Seits, und von Auferſtehen und Seligwerden anderer Seits vorfinden. Schon daß, nachdem die Praxis hie und da dieſen Ritus angenommen hat, aus den Gemeinden her mit einer gewiſſen Aengſtlichkeit darnach verlangt wird, macht uns ängſtlich; es kann dies aus nichts Anderem kommen, als aus unklaren, vagen Vorſtellungen

von gewiſſen Gütern, die damit dem Verſtorbenen zugewendet würden und deren er entbehren müſſe, wenn dieſer Segen ausbleibe. Es iſt nichts gefährlicher, als wenn die Kirche Riten hinſtellt und Acte vornimmt, über welche ſie den Gemeinden ſelbſt nicht klar zu ſagen weiß, was ſie ſollen und wollen, ſondern den Gemeinden überläßt, ſich eine Bedeutung dazu zu ſuchen. Es iſt dies namentlich gefährlich bei dem Begräbniſſe, deſſen Natur es mit ſich bringt, daß ihm mehr als anderen kirchlichen Acten viele in chriſtlichen und geiſtlichen Dingen ganz unwiſſende Leute in ungewöhnlich erregten Stimmungen und mit der Neigung zu flüchtiger Beſchäftigung mit dieſen Dingen gegenüber treten. Und es iſt doppelt gefährlich, gerade beim Begräbniſſe Etwas zu thun, was den Schein einer Wirkung ex opere operato an ſich haben könnte; denn wie Vielen wäre es wohl ein ſehr gefundenes Ding, wenn die Seligkeit oder was daran hängt ſo durch eine Operation an der Leiche nachträglich befördert werden könnte! Daher müſſen wir auch noch die Vermahnung ausſprechen: Wenn ſich die Segnung der Leiche nicht als wirkliche Segnung, als kirchliche Handlung halten läßt, ſo verſuche man auch nicht, ihr, weil ſie nun einmal da iſt und manchen Leuten gefällt, einen unſchuldigen Sinn unterzulegen und eine ungefährliche Deutung zu geben; denn die mit Recht ſtets realiſtiſch denkende und verfahrende Gemeinde wird ſich nie an dieſe ſpiritualiſirenden Deutungen kehren, ſondern ihre eignen ernſthaft groben Deutungen machen. Wir können daher nur auf das Dringendſte ermahnen, die Paſtoren, daß ſie dieſen von der ganzen Kirche nicht gekannten Ritus unterlaſſen, und die Kirchenregierungen, daß ſie ihn unterſagen, indem wir hier noch ernſtlicher als bei der Fürbitte für die Todten auf das Wort Chemnitzens recurriren: „Sed tamen quorsum tandem evadant illa, quae sine scriptura licet non mala pietatis specie instituuntur et suscipiuntur, haec ipsa purgatorii historia ostendit.“

Recapituliren wir nun das Ergebniß unſeres geſchichtlichen Ueberblicks, ſo liegt die Sache ſo: Demjenigen, was unſere

alte Kirche zur liturgiſchen Conſtruction des Begräbniſſes gegeben hat, fehlt die Geſtaltung. Daher, und durch die Einwirkungen des Rationalismus iſt das Begräbniß während des vorigen bis in den Anfang dieſes Jahrhunderts in große Vernachläſſigung gerathen, ſo daß die Agenden dieſer Zeit gar nicht mehr davon reden und die Praxis ſich jeder Willkühr hingiebt. Seit einigen Decennien hat man nun gefühlt, es müſſe Etwas geſchehen, aber man hat in Wiederaufnahme der Fürbitten für die Todten und in Annahme der Einſegnung der Leichen eine Bahn eingeſchlagen, die man nicht weiter wird verfolgen dürfen, ſo daß die Praxis vielmehr noch gefährdeter geworden iſt. Es wird alſo Etwas geſchehen müſſen. Aber was? Der Einführung der Fürbitten für die Todten und ihrer Einſegnung müſſen wir uns widerſetzen. Den Gedanken, den wir S. 307. ff. billigend erwähnt haben, daß man mit den Todten beten könne, ſofort practiſch anzuwenden, halten wir für mißlich. Wir für unſer Theil halten das Mit den Todten beten für practiſch wichtig, wie ihm ja ein über allen Zweifel erhabener Glaubensſatz zu Grunde liegt; und den Gedanken hinzuwerfen, daß ſich darauf ein liturgiſches Vornehmen bauen laſſe, und damit denſelben der Prüfung Einſichtigerer zu unterbreiten, muß unter allen Umſtänden erlaubt ſein. Aber, ehe Letzteres geſchehen, den Gedanken ſofort in's Practiſche zu überſetzen, läuft gegen unſer Gewiſſen; und wir möchten keinem Paſtor oder Kirchenregiment rathen, raſchen Schrittes eine angemeſſene Liturgie zu entwerfen, und in Ausführung zu bringen. Wer es thäte, thäte es wider unſeren Rath, auf ſeine Gefahr. Somit bleibt denn, wie wir S. 170 vorausgeſagt haben, vor der Hand nichts Anderes zu thun, als das in die Praxis eingeſchlichene geradezu Mißbräuchliche zu beſeitigen, einzelne mit Unrecht in Abgang gekommene Beſtandtheile der alten Begräbnißform wiederherzuſtellen, dies den mancherlei veränderten äußeren Verhältniſſen gemäß in leidliche Ordnung zu bringen, und ſo zuzuwarten, ob nicht der ſehr angeregte Trieb, an den Gräbern das Rechte zu thun, nachdem er ſich in eine unrichtige Bahn

verirrt hat, rückkehrend ein wirklich das Alte Uebertreffendes und Verbesserndes findet. Und sollen wir hiernach kurz angeben, was wir zu thun und zu lassen rathen möchten, so ist es Folgendes.

Beseitigen würden wir, außer manchen im zweiten Abschnitte dieser Abhandlung berührten Mißbräuchen, die Fürbitten für die Todten und die Einsegnungen der Leichen gänzlich und ernstlich, aus angezeigten Gründen. Beseitigen würden wir auch die Unsitte, den gottesdienstlichen Act bei der Bestattung im Sterbehause vorzunehmen. Dahin gehört der seelsorgerliche Zuspruch; aber so gewiß nicht das Haus sondern die Kirche begräbt, gehört der gottesdienstliche Act des Begräbnisses an die Orte der Kirche, ins Gotteshaus oder mindestens auf den Gottesacker. Jene Unsitte ist eben nur ein Glied in der Kette von Unsitten, die alle kirchlichen Handlungen, Taufe und Copulation und Abendmahl aus der Kirche und der Oeffentlichkeit in das Haus und in den Winkel gezogen, und dieselben aus kirchlichen Handlungen in Familienfeste oder in Privatandachten umzustempeln versucht haben.

Wiederherstellen — denn es ist ja fast Nichts geblieben als Leichenrede und Gebet — würden wir zunächst die Procession. Das sogenannte „stille Begräbniß", in welchem so wenig Sinn ist, daß es beim Vornehmen angewandt als ein Standesvorzug, und beim Armen angewandt als eine odiose Folge seiner Armuth gilt, muß wieder aus der Welt. Man muß die Gemeinden ermahnen, daß sie die Leiber ihrer Glieder wieder zur Grabesruhe geleiten; und die Glocken müssen, wenn es geschieht, verkünden. Vor Allem aber soll die Kirche in ihren Dienern gegenwärtig sein; Pastor, Küster und Knaben sollten bei keiner Leiche fehlen. Wenn man entgegen hält, daß die Pastoren zu sehr belastet werden würden, wenn sie alle Leichen aus ihrer Parochie begleiten sollten, so ist das nur ein Zeichen, daß die Parochien nicht bloß hinsichtlich des Begräbnisses, sondern in aller Hinsicht zu groß sind, und nach dieser Seite hin, wo so viel versäumt ist, muß die Abhülfe geschaffen werden. Da indessen dies so rasch nicht gehen

wird, und immer noch vor der Hand der Gottesäcker genug ſein werden, auf denen der Paſtor, weil er entlegen wohnt, nicht fungiren kann, ſo ſollte man da die Ordnung treffen, daß wenigſtens der Schullehrer des Orts mit etlichen Schülern die Leichen geleitete. Wo der Gottesacker ſo entlegen iſt, daß die Kirchendiener die Leiche unmöglich vom Sterbehauſe nach demſelben hin geleiten können, da iſt das richtige, daß dieſelben den Leichenzug am Thor des Gottesackers erwarten und des Weiteren geleiten. Freilich ſollte man aber auch, wenn die Gottesäcker nicht um die Kirche liegen, gleich bei der Anlegung derſelben dafür ſorgen, daß ein Obdach da ſei, unter welches die Wartenden treten können. Man würde dies haben, wenn man Gottesackerkapellen hätte. Dagegen ſollte man die hie und da eingeſchlichene Sitte, daß bei entlegenen Gottesäckern die Kirchendiener die Leiche vom Sterbehauſe bis an den Gottesacker geleiten, aber vor deſſen Thore umkehren und nach Hauſe gehen, gänzlich abſchaffen, denn es iſt baarer Unſinn; um den Conduct zu ſchmücken, geht die Kirche nicht mit. Wo man nicht aus confeſſioneller Befangenheit Anſtoß daran nimmt, würden wir der Leiche ein Kreuz vortragen laſſen.

Wir tragen kein Bedenken, bei der Beſtattung den Ritus, wonach der Geiſtliche zuerſt dreimal Erde auf den eingeſenkten Sarg wirft, zur Annahme in weiteren Kreiſen zu empfehlen. Wir würden dabei die oben mitgetheilte Löheſche Formel ſprechen laſſen, ſo jedoch, daß wir das Wort „ſegnen“ in „legen“ verwandelten. So gefaßt, iſt ſie wirklich eine höchſt ausdrucksvolle, prägnante Erklärung erſtens des göttlichen Gerichts, das ſich hier an dem um der Sünde willen geſtorbenen Leibe vollzieht, und darüber hinaus der Gnade, die denſelben nicht nur auferwecken, ſondern auch zur Auferſtehung des Lebens auferwecken wird. Daß aber der Geiſtliche die erſte Erde auf den Sarg wirft, ſagt einfach und ohne Worte, daß das begrabende Subject nicht die Freundſchaft iſt, und noch weniger die Friedhofsofficianten, ſondern die Kirche Gottes, welche jene Hoffnung des ewigen Lebens

für ihre Glieder hat. Daher würden wir auch dieſen Ritus nur dann vornehmen laſſen, wenn ein Paſtor und nicht dann, wenn nach unſerem obigen Vorſchlage bloß ein Schullehrer die Leiche begleitet, weil er dann unklar wird.

Wo aber die Kirche durch ihre Diener die Leichen begleiten läßt, da ziemt ſich, daß dieſe auch etwas Kirchliches thun, d. h. daß in irgend einer Form und Weiſe das Evangelium verkündet und Gebet geopfert werde. Daß, wie ſich's in den letzten dürren Zeiten an manchen Orten eingeſchlichen hat, die Paſtoren als ſtumme Figuranten mitgehen, iſt nicht zu dulden. Wir würden uns ſogar nicht bedenken, in jenen Fällen, wo nicht ein Paſtor, ſondern nur ein Schullehrer begleiten kann, auch den Schullehrer fungiren zu laſſen, allerdings nicht predigend, ſondern eine Lection und ein Gebet verleſend, wie wir es unten beſchreiben werden. Selbſt wo die Sitte iſt, vor oder nach der Beſtattung in die auf dem Gottesacker gelegene Kirche zu gehen, würden wir, wenn nicht ein Paſtor, ſondern nur ein Schullehrer die Leiche begleitet, dieſen Schullehrer mit dem Gefolge in die Kirche gehen, mit demſelben einen Geſang ſingen, dann vor den Altar treten und eine Lection und ein Gebet leſen, darauf wieder mit Geſang ſchließen laſſen. Wenn wir ſeit Alters in Fällen, wo in Landgemeinden der Paſtor den Gottesdienſt abzuhalten verhindert iſt, den Küſter oder Lehrer eine Predigt verleſen laſſen, ſo iſt nicht abzuſehen, warum er nicht ſolch Lectoramt auch bei Begräbniſſen üben und durch daſſelbe aushelfen ſoll.

Damit aber beim Begräbniß Kirchliches geſchehe, würden wir neben der Leichenrede und dem Gebet auch den Geſang und die Lectionen wieder herſtellen. Was den Geſang betrifft, ſo wäre es gerade beim Begräbniß ſehr zu wünſchen, daß wir den Pſalmengeſang und überhaupt den Wechſelgeſang wieder in unſere Gemeinden hinein bringen könnten. Die Pſalmen 39. 42. 90. über den Gräbern mit der Gemeinde zu ſingen, müßte ſehr tröſtlich und heilſam ſein. Wir werden die Frage, ob und wie die Gemeinden zu derartigem Geſange

zurückgeführt werden möchten, an anderem Orte beſprechen; und was ſich als erreichbar herausſtellt, kann man ja dann auf das Begräbniß anwenden. Wie die Sachen für jetzt ſtehen, werden wir uns mit Collectengeſang und Kirchenliedergeſang (gewöhnlichem Gemeindegeſang) begnügen müſſen. Als Collecten kann man die S. 303 ff. von uns mitgetheilten verwenden; die erſte kann man laſſen, wie ſie iſt, den anderen kann eine ſtyliſtiſche Abrundung, die aber ihren Inhalt ungekränkt laſſen muß, nicht ſchaden. Außerdem kann man alle guten Oſtercollecten beim Begräbniß verwenden. Für den Gemeindegeſang geben die Geſangbücher die Lieder her. Nur dürfen wir bei dieſer Gelegenheit die Bemerkung nicht unterdrücken, daß die modernen und moderniſirten Begräbnißlieder vorzugsweiſe ſchlecht ſind. Man hat bei der vielfachen Erörterung der Geſangbuchsfrage gerade auf dieſe Lieder am wenigſten geachtet; aber eine genauere Anſicht derſelben wird den Beweis liefern, daß gerade ſie von falſcher Lehre und ſentimentaler, Nerven und Sitten lähmender Süßlichkeit voll ſind. Wir können nur dringend rathen, daß man ſich die alten von uns S. 290 benannten Lieder unverändert wieder aneigne; ſie haben Inhalt und Kraft, ergreifen, ſtärken, tröſten. — Die paſſendſten Schriftſtellen für die Lectionen werden immer die S. 299 angeführten ſein.

Was nun endlich die Anordnung betrifft, ſo iſt hinſichtlich der Proceſſion das Nöthige bereits bemerkt worden, und tragen wir nur noch nach, daß jedenfalls während derſelben geſungen werden ſollte. Die Anordnung des gottesdienſtlichen Acts aber wird allerdings einige Rückſicht auf die Verſchiedenheit localer Verhältniſſe nehmen müſſen. Zuerſt nemlich ſollte man billig ſtets zu dem gottesdienſtlichen Act in die Kirche gehen; da iſt der Ort dafür, und da hat man auch Schutz vor Wind und Wetter, daß man ſich der Andacht hingeben kann. Eben daher können wir auch nur den Wunſch wiederholen, daß man doch nicht unterlaſſen möge, auf den Gottesäckern, welche nicht um die Kirchen liegen, Gottesackercapellen zu erbauen, in welchen der Begräbnißgottesdienſt abgehalten

werden kann. Da dieſe nun aber noch nicht gebaut ſind, ſo wird man allerdings auch die Fälle berückſichtigen müſſen, durch einige Abkürzung der Formen u. ſ. w., in welchen der gottesdienſtliche Act nicht in der Kirche, ſondern am Grabe ſtattfinden muß. Zweitens pflegt man an einigen Orten nach der Beſtattung, an anderen vor der Beſtattung mit der Leiche in die Kirche zu gehen; und es iſt nicht geradezu nöthig, daß man Eines abſchaffe; aber etwas anders geordnet wird die Handlung werden müſſen, je nachdem ſie die Beſtattung ſchließt oder ihr vorangeht. Wir haben alſo drei Fälle, die ſich etwas verſchiedene Formen bedingen: 1. wenn der gottesdienſtliche Act am Grabe bei der Beſtattung; 2. wenn er in der Kirche nach der Beſtattung; 3. wenn er in der Kirche vor der Beſtattung ſtattfindet. Bei jedem dieſer Fälle wird dann noch weiter unterſchieden werden müſſen, ob ein Paſtor, oder nach unſerem Vorſchlage bloß ein Schullehrer als Lector dabei fungirt.

1. Wenn der gottesdienſtliche Act am Grabe ſtattfindet, wird, während der Proceſſionsgeſang dauert, der Sarg eingeſenkt. Dann wirft der Geiſtliche zu dreien Malen Erde auf den Sarg, indem er ſpricht, wie Löhe zur Einſegnung ſprechen läßt, jedoch mit der oben von uns geforderten Wortänderung. Sodann verlieſt er eine Lection und nach dieſer eine Collecte. Darauf wird unter dem Geſange: „Nun laßt uns den Leib begraben" die Gruft mit Erde gefüllt; und iſt dies geſchehen, ſchweigt der Geſang und der Paſtor ſchließt mit dem Vater unſer und dem über die Verſammelten geſprochenen moſaiſchen Segen. Will der Paſtor oder wird es gewünſcht, ſo mag er nach Verleſung der Lection eine längere oder kürzere Leichenrede (für welche wir ſo wenig wie die alten KOO. agendariſche Formulare geben würden) den Lebenden zu Lehre und Troſte von Sünde und Tod, Gnade und Auferſtehung, Gericht und ewigem Leben und einſchlagenden Materien halten, entweder an die als Lection benutzte Stelle anknüpfend oder einen anderen Text nehmend; und wird er dann allerdings die freie Rede ſtatt mit einer

Collecte lieber mit einem freien Gebete ſchließen wollen, bei welchem er dann nur das Fürbitten für den Todten zu vermeiden hat.

Fungirt ein Schullehrer, ſo kann im Uebrigen Alles eben ſo verlaufen, nur daß dann nicht allein die Leichenrede mit dem freien Gebet, ſondern auch der Segen und aus oben angezeigtem Grunde auch das Erdeaufwerfen wegbleibt.

2. Soll der gottesdienſtliche Act in der Kirche nach der Beſtattung vorgenommen werden, ſo begiebt ſich die Proceſſion unter Geſang ſofort an die Gruft und der Sarg wird eingeſenkt, worauf der Geiſtliche in oben beſchriebener Weiſe Erde auf den Sarg wirft; dann hebt der Geſang wieder an und geleitet, nachdem die Gruft mit Erde gefüllt iſt, das Leichengefolge ins Gotteshaus. Wenn dann der Geſang aus iſt, trete der Paſtor in den Altar, ſinge unter den üblichen Reſponſen Seitens der Gemeinde die Salutation und eine Collecte, und verleſe weiter erſt eine apoſtoliſche oder altteſtamentliche (Hiob, Pſalmen) Lection, worauf die Gemeinde mit einem dazu ausgewählten paſſenden Geſangverſe antwortet, und darnach eine evangeliſche Lection, worauf die Gemeinde wiederum mit einem Geſangverſe antwortet. Darnach ſinge der Paſtor: „Ich weiß, daß mein Erlöſer lebt, Hallelujah", worauf die Gemeinde antwortet: „Und er wird mich von der Erde auferwecken, Hallelujah", und ſchließe hierauf mit Collecte und Segen. Soll eine Leichenpredigt oder Leichenrede gehalten werden, ſo wird dieſelbe nach dem Geſangverſe, welchen die Gemeinde auf die evangeliſche Lection ſingt, vom Altar oder von der Kanzel aus über eine der geleſenen Lectionen oder einen andern Text zu halten ſein; und wird dann an deren Schluſſe Gemeindegeſang eintreten müſſen, während welches der Paſtor wieder in den Altar tritt.

Fungirt ein Schullehrer, ſo wird nicht allein das Erdeaufwerfen, ſondern oft auch das Wechſelſingen wegfallen müſſen. Denn zwar iſt es ſonſt nicht bedenklich, dies beizubehalten; die alten Agenden laſſen in ihren Veſper- und Mettenordnungen häufig den Küſter oder Cantor als den

Intonirenden mit der Gemeinde wechſelſingen. Aber allerdings ſetzt dies voraus, entweder, daß die Gemeinde geſangfertig genug iſt, um ohne Führer zu reſpondiren, oder daß der Schullehrer einen Knabenchor hat, der tüchtig iſt, die Gemeinde zu führen. Wo Letzteres zutrifft, wird man, unter Weglaſſung der Leichenrede oder Predigt, der Salutation und des Segens, Alles wie oben abhalten laſſen können. Wenn dagegen die Gemeinde nicht allein ſingen könnte, würden wir folgende Ordnung vorſchlagen: Wenn der Geſang aus iſt, verleſe der Schullehrer eine Collecte, darauf eine epiſtoliſche oder altteſtamentliche Lection, worauf die Gemeinde mit einem Geſangverſe antwortet, dann eine evangeliſche Lection, worauf die Gemeinde wieder mit einem Geſangverſe antwortet, ſchließlich eine Collecte, und ſpreche dann das Vater unſer, wonach man noch „Unſern Ausgang ſegne Gott" ſingen und dann heimkehren mag. Daß der Schullehrer nicht in, ſondern vor den Altar tritt, und wenn er Collecten verlieſt, ſich nicht zum Altar wendet, ſondern gegen die Gemeinde gewendet bleibt, verſteht ſich von ſelbſt.

3. Soll der gottesdienſtliche Act in der Kirche vor der Beſtattung vorgenommen werden, ſo geht die Proceſſion unter Geſang ſofort in die Kirche und der Sarg wird am gewöhnlichen Orte niedergeſetzt. Wenn der Geſang aus iſt, tritt der Paſtor in den Altar, ſingt nach der Salutation eine Collecte mit den zugehörigen Reſponſen, verlieſt dann eine epiſtoliſche oder eine altteſtamentliche Lection, worauf die Gemeinde mit einem Geſangverſe antwortet, und dann eine evangeliſche Lection. Darauf hebt der Begräbnißgeſang: „Nun laßt uns den Leib begraben" an, man hebt den Sarg auf, bringt ihn an die Gruft und ſenkt ihn ein, worauf der Geiſtliche in beſchriebener Weiſe Erde auf denſelben wirft. Dann hebt der Geſang wieder an, bis die Gruft mit Erde gefüllt iſt, worauf der Geiſtliche mit einer Collecte (oder freiem Gebet), Vater unſer und Segen über die Verſammelten ſchließt. Soll Predigt oder Rede gehalten werden, ſo iſt dieſelbe nach der evangeliſchen Lection zu halten.

Fungirt ein Schullehrer, ſo kann alles in derſelben Weiſe verlaufen, nur daß Salutation, Rede und freies Gebet, Erdeaufwerfen und Segen ausfallen, und die Collecten nicht geſungen, ſondern ohne Reſpons geleſen werden.

Daß im ſonntäglichen Gemeindegottesdienſte ſtets der in der voraufgegangenen Woche aus der Gemeinde durch den Tod Abgeforderten Gedächtniß geſchehen, und Gemeindedankgebet ihrethalben dargebracht werden, daß man um dieſe ehrwürdige Sitte zu halten, Alles aufbieten ſollte, darf nur erwähnt werden.

Hiebei würden wir es belaſſen, bis Wort und Geiſt der Kirche mit größerer Klarheit in dieſen Dingen auch reichere Thätigkeit ſchenken.

III.

Von der Ordination und Introduction.

Die rituelle Anordnung der Ordination iſt durch den Begriff und die Bedeutung der Ordination, dieſe durch den Begriff und die Bedeutung des Amtes der Kirche bedingt.

Ueber die Lehre vom Amte iſt neuerdings innerhalb der lutheriſchen Kirche eine überaus tief greifende Differenz hervorgetreten. Es kann nicht dieſes Orts ſein, eigends auf dieſe Differenz einzugehen. Aber allerdings werden wir unſere Stellung zu dieſer ſchwebenden Frage nehmen müſſen: der Verfolg wird hinreichend darlegen, wie wir dies thun, und warum wir thun, wie wir thun. Zum Ueberfluß wollen wir vorweg bekennen, daß wir in die Anſicht, welche das Gnadenmittelamt als ein Product und als eine Organiſation des allgemeinen Prieſterthums aller Chriſten faßt, welche vom Herrn nur eine Function der Gnadenmittel-Verwaltung, aber nicht für dieſelbe einen gewiſſen gewiſſen Perſonen zu vertrauenden Dienſt geſtiftet ſein läßt, welcher das Mandat der Gnadenmittel-Verwaltung nicht der ganzen Kirche als einem gegliederten Leibe mit der Beſtimmung, dafür ein Amt haben zu müſſen, ſondern vielmehr der Gemeinde ſo gegeben iſt, daß dieſelbe dann nach Belieben und Zweckmäßigkeit dafür ein Amt aus ſich formiren mag, welche folgeweiſe als die eigentliche Trägerin des Gnadenmittelamtes die Gemeinde und den Paſtor als den Mandatar derſelben anſieht — daß wir in dieſe Anſicht und in den ganzen Kreis von Anſchauungen über

Kirche und Amt der Kirche, welche theils ſich dieſer Anſicht unterbauen, theils aus derſelben reſultiren, nicht hineingehen können. Dieſe Anſicht iſt, wenn wir recht ſehen, erſt durch die Collegialiſten in unſerer Kirche zur Einwirkung auf die Geſtaltung der Kirche gelangt, und hat geſchichtlich Nichts für ſich, als daß ſolche Vorſtellungen allerdings die erſten Stadien auch der lutheriſchen Reformation durchziehen, ohne jedoch die lutheriſche Kirchenordnung zu bedingen, daß man dafür auch aus den ſpäteren Schriften Luthers Stellen benutzen kann, wenn man ſie aus ihrem Zuſammenhange reißt, und daß man endlich ſelbſt Stellen der Bekenntnißſchriften, welche dieſe Materien nicht an ſich und mit Anſpruch auf Allſeitigkeit, ſondern in polemiſcher Beziehung gegen römiſche Vorſtellungen beſprechen, auf dieſelbe ziehen kann, wenn man ſie aus dieſer beſtimmten Antitheſe herausnimmt, ſie für die volle Poſition gelten läßt und ihre Negationen gegen andere Vorſtellungen wendet, als wogegen ſie ſich ſelbſt urſprünglich wenden.

Auch des Zurückgehens auf die Geſchichte der Ordination vor der Reformation müſſen und können wir uns überheben. Bereits ſeit Cyprian bildet ſich diejenige Vorſtellung vom Amt der Kirche, welche demnächſt in der römiſchen Lehre vom Prieſteramt und vom Sakrament der Ordination culminirt. Dieſe Lehren konnte die lutheriſche Kirche ſich nicht aneignen, und ſo hat ſie auch hinſichtlich der Behandlung der Ordination, faſt noch ſchärfer als bei der Behandlung des Begräbniſſes, mit der Vorgeſchichte brechen und verſuchen müſſen, unter Ueberſpringung der geraumen Zwiſchenzeit an die apoſtoliſche Zeit wieder anzuknüpfen. Auch wir werden daher unſerer vorliegenden Aufgabe genügen, wenn wir, abſehend von der Entwickelung zwiſchen dem dritten und fünfzehnten Jahrhundert, uns begnügen, von dem Gegenſatze gegen die römiſche Lehre und Praxis auszugehen.

Die lutheriſche Lehre und Praxis hinſichtlich des Predigtamts und der Ordination hat aber auch an den betreffenden Grundanſchauungen der reformirten Kirche einen Gegenſatz. Zum eigentlichen confeſſionellen Differenzpunkt iſt er nicht

geworden; aber vorhanden iſt er. Und wie ſollte er nicht? Eine Kirche, die nicht alle Wirkung des heiligen Geiſtes ſtrenge an die Gnadenmittel band, die kein Sakrament im vollen Sinne des Wortes, die im Gottesdienſt kein Sakramentales, die das Abendmahl vorzugsweiſe nur als Euchariſtie kannte, die den Begriff der Kirche nach allen Seiten hin in den Begriff der Gemeinde hinüber zu ſpiritualiſiren geneigt war, konnte unmöglich vom Gnadenmittelamt halten, wie die lutheriſche Kirche davon hielt. In der reformirten Kirche iſt die Heimath jener Anſicht, daß die Gemeinde die eigentliche Trägerin und Inhaberin des Gnadenmittelamtes ſei und der Paſtor nur das Organ und der Mandatar jener, und es trat dies auch practiſch darin heraus, daß das Hauptſtück der Vocation in die Gemeindewahl geſetzt, daß der Paſtor durch die Handauflegung auch der Gemeinde-Aelteſten ordinirt wird u. ſ. w. Wir werden im Verfolge auf manche Einzelnheiten auch dieſes Gegenſatzes Rückſicht zu nehmen haben.

Zwiſchen jenem römiſchen und dieſem reformirten Gegenſatze hat ſich die lutheriſche Anſchauung von der Ordination geſtaltet ſo, daß man nicht ſagen kann, jene erſtberegte Anſicht ſei in der lutheriſchen Kirche kirchenordnungsmäßig geworden. Aber daraus folgt nicht, daß es in der lutheriſchen Kirche an dieſem Punkte zu einer ausgebildeten und feſten Satzung gekommen wäre. Im Gegentheil es geht in Betreff der Ordination durch die lutheriſchen Kirchenordnungen noch mehr als durch die lutheriſchen Dogmatiken eine Meinungsverſchiedenheit, eine Frage von nicht geringer Bedeutung, die auch nicht zum Austrag und zu runder Beantwortung gekommen iſt. Ein Mal iſt ſie ſogar in der Reformationszeit ſelbſt in offener Controvers hervorgebrochen und hat auf ein Jahrzehend den Frieden einer Landeskirche mächtig erſchüttert. Walch[1]) erzählt die Geſchichte dieſer Streitigkeit kurz, Mohnike[2]) giebt ſie ausführlich aus handſchriftlichen Quellen.

[1]) Einl. in die Religionsſtreit. der evang.-luth. Kirche. IV, 415. ff.
[2]) Des Johannes Frederus Leben. Stralſund, 1840. I, 48. ff. II, 10. ff. III, 7. ff.

r erinnern kurz an dieſe Streitigkeit, weil ihre Geſchichte
s manche Punkte herausſetzt, auf welche wir in unſerer
nterſuchung vorzugsweiſe zu achten haben werden.

Johannes Frederus, der bis dahin Conrector am
Johanneum in Hamburg geweſen war, ward im J. 1540
zum Lector secundarius am Dom daſelbſt berufen. Er hatte
als ſolcher zwar keine Actus miniſteriales zu verſehen, wohl
aber regelmäßig zu predigen. Gleichwohl ward er nicht ordi-
nirt. Es hatte ſeine Schwierigkeiten, ihn zu ordiniren, da
der Dom noch ſeine katholiſchen Domherren hatte und noch
nicht reformirt war. In Betracht dieſer Schwierigkeiten hielt
Aepinus, der ſo eben die Kirchenordnung für Hamburg ge-
macht hatte, es für genügend, daß Frederus richtig vocirt
war durch Collation des Raths und Conſens des Miniſteriums,
und die Ordination unterblieb.

Aber im J. 1547 wurde Frederus vom Rath zu Stral-
ſund zum Stadtſuperintendenten daſelbſt berufen, und er trat
dies Amt wiederum an, ohne ordinirt zu ſein. Nun war
in Pommern die Ordination kirchenordnungsmäßig; der
Pommerſche Generalſuperintendent Knipſtroh meldete ſich
ſofort, und begehrte, daß Frederus ſich, und zwar durch ihn,
ordiniren laſſen ſolle. Frederus wäre wohl für ſeine Perſon
willig dazu geweſen; aber der Rath von Stralſund fürchtete,
es möchte der Herzog von Pommern dadurch, daß ſein Landes-
ſuperintendent den Stadtſuperintendenten ordinire, ein Kirchen-
hoheitsrecht über die Stadt geltend machen wollen, und ver-
wehrte dem Frederus, die Ordination des Knipſtroh anzu-
nehmen. Aepinus, vom Frederus um ſein Gutachten gefragt,
erwiederte: „Er ſolle ſein Amt thun im Namen Gottes; er
ſei genug ordinirt und confirmirt, dieweil er bekannt genug
wäre, und ſeiner Lehre und Wandels Zeugniß genug hätte,
daß er darin geſund und unſträflich ſei.“ So führte Frederus
ſein Amt ohne Ordination fort; ja er ordinirte, ſelbſt un
ordinirt, bald als Stadtſuperintendent Andere. Auch die
billigte Aepinus. Knipſtroh hörte freilich nicht auf zu rüge
indeſſen gedieh die Sache für dies Mal nicht weiter,

Frederus wegen anderer Urſachen bald darauf im J. 1549 ſeines Amtes enthoben ward und noch in demſelben Jahre eine theologiſche Profeſſur in Greifswald übernahm.

Nun aber berief der Herzog von Pommern ſelbſt den Frederus zum Superintendenten über Rügen im J. 1550. Frederus trat damit in einen Conflict eigener Art hinein: Rügen gehörte von Alters her zum Bisthum Roeskilde in Dänemark, und der damalige Biſchof von Roeskilde, Palladius, förderte die reine Lehre, ſo daß ein kirchlicher Grund, demſelben die Ausübung des Kirchenregiments über Rügen zu hindern, nicht vorlag; aber der Herzog von Pommern wollte den däniſchen Biſchof nicht in ſeinem Lande fungiren laſſen, ſondern ſeinen landesherrlichen Episcopat auch über Rügen ausdehnen. Eben zu dieſem Zwecke beſtellte er den Frederus zum Superintendenten über Rügen, und ließ ihn als ſolchen in Bergen durch Knipſtroh introduciren. Aber ihn auch ordiniren zu laſſen, wagte er nicht, da es ihm doch ein zu großer Eingriff in die Rechte des Biſchofs ſchien. Frederus wandte ſich an den Biſchof Palladius und bat ihn, ihn zu beſtätigen und zu erlauben, daß er ſich durch Knipſtroh ordiniren laſſe. Das wollte aber der verletzte Biſchof nicht, ſondern beſtand darauf, daß Frederus zu ihm komme und von ihm perſönlich Confirmation und Ordination empfange; was aber wieder der Herzog von Pommern nicht zugeben wollte. So war Frederus durch ein eigenthümliches Verhängniß wiederum in der Lage, daß er ein Amt inne hatte, welches die Ordination vorausſetzte, und doch die Ordination nicht erlangen konnte; und er that wie in den früheren Fällen: er trat ſein Amt ohne Ordination an und ordinirte, ſelbſt unordinirt, dennoch Andere. Freilich erlebte er dabei, daß Einer der jungen Geiſtlichen, die er ordiniren wollte, ſich ſeiner Ordination entzog. Dieſer Stand der Sache ward dem Knipſtroh je länger je mehr principiell bedenklich, und mit Recht. Frederus aber, der bisher immer noch ſelbſt die Ordination gewünſcht hatte, kam allgemach, wenn er nicht ſeine eigene Vergangenheit desavouiren wollte, in die Nothwendigkeit, aus

der Noth eine Tugend machen und verſuchen zu müſſen, daß er den Mangel der Ordination dogmatiſch rechtfertige, und die Ueberflüſſigkeit der Ordination erweiſe. So kam es zwiſchen Knipſtroh und Frederus zum Schriftwechſel, zunächſt freilich noch nicht im Wege des Drucks, ſondern mittelſt handſchriftlicher Aufſätze, aus denen Mohnike Auszüge gegeben hat. Der Herzog von Pommern, die Wittenberger Facultät ſuchten vergeblich zu verſöhnen; man wollte den Frederus in Wittenberg ordiniren; aber Frederus war jetzt nicht mehr zu verſöhnen. Der Herzog entſetzte ihn endlich ſeiner Aemter als Profeſſor in Greifswald und Superintendent in Rügen. Aber Frederus erkannte die letztere Entſetzung nicht an, weil das Kirchenregiment über Rügen nicht dem Herzog, ſondern dem Biſchof Palladius von Roeskilde zukomme, begab ſich vielmehr nun im J. 1551 perſönlich nach Roeskilde und ward vom Biſchof feierlich confirmirt und endlich auch ordinirt. Indeſſen erſchwerte er damit nur ſeine perſönliche Stellung gegenüber dem Herzog von Pommern und der Geiſtlichkeit von Rügen, welche ſämmtlich kein Kirchenregiment des Biſchofs von Roeskilde über Rügen wollten. Der bereits dogmatiſch gewordene Streit ward durch die Beſeitigung der factiſchen Veranlaſſung nicht mehr beſchwichtigt; er ſelbſt gab auf die erhaltene Ordination gar Nichts, er ſprach gar nicht davon, daß er ordinirt ſei. Vielmehr brach der Schriftenwechſel von Neuem aus, die ganze Geiſtlichkeit von Pommern ward hinein gezogen, Synoden wurden gehalten, Verträge wurden geſchloſſen und wieder gebrochen. Endlich faßte Knipſtroh die Controverſe in einer Schrift: „Von der Vocation und Ordination der Kirchendiener", über welche Nachricht bei Mohnike zu finden iſt, zuſammen. Wir werden das übrige dogmatiſche Material im Verfolge benutzen, und geben hier nur den eigentlichen Controverspunkt an: Frederus identificirte die Ordination mit dem einzelnen Ritus der Handauflegung, und behauptete von dieſer Vorausſetzung aus, die Ordination ſei ein Adiaphoron, ſie deute nur an, daß das Gebet auf die betreffende Perſon gehe, und nicht in der Ordination, ſondern in der Vocation

im engeren Sinne, in der Annehmung der Perſon liege das, was die Beſtellung zum Predigtamt legitim mache. Dagegen behauptete Knipſtroh, indem er der Beſchränkung der Ordination auf die Handauflegung den Begriff der „ganzen Ordination" entgegen ſetzte: die Handauflegung ſei nicht vom Gebet und von den übrigen Beſtandtheilen der Ordination zu trennen, und in dieſer Verbindung als Ganzes ſei die Ordination nicht ein bloßes Zeichen, auch kein Adiaphoron, ſondern in der Schrift, obgleich nicht geboten, doch bezeugt als Gottes Ordnung; denn einer Annehmung der Perſon, und daß dieſelbe rechtmäßig geſchehe, bedürfe es allerdings, aber die denominatio personae, die auch auf dem Rathhauſe geſchehen könne, ſei noch nicht ordinatio apostolica, deren es auch bedürfe; deshalb ſage er nicht, daß „die Ordination ein nothwendig Ding ſei ſelig zu werden, ſondern allein zur Erhaltung chriſtlicher Lehrer und Kirchenamts, dieweil es alſo in der Treptowſchen Kirchenordnung verfaßt ſei." Endlich ſchickte der Herzog die gedachte Schrift Knipſtrohs nebſt den Schriften des Frederus an die Wittenberger Facultät zur Begutachtung. Das Gutachten der Facultät trat dem Buche und der Anſicht Knipſtrohs in allen Punkten gegen Frederus bei; und eine im J. 1556 zu Greifswald zuſammengezogene Synode eignete ſich dies Wittenberger Gutachten an, ſprach über die Anſicht Knipſtrohs die Sentenz der Billigung aus, verurtheilte aber den Frederus, der, vorgeladen, das Erſcheinen verweigerte, in contumaciam. Der dogmatiſche Inhalt des Wittenberger Gutachtens und dieſer Synodalſentenz ging in die revidirte Pommerſche KO. v. J. 1563 und in die Pommerſche Agende v. J. 1569 über. Frederus aber, deſſen Stellung in Pommern hiernach unhaltbar geworden war, nahm noch im J. 1556 einen Ruf als Stadtſuperintendent in Wismar an, von wo aus er noch im J. 1560 über die Sache geſchrieben hat, bis endlich ſein Tod im J. 1562 dem Handel völlig ein Ende machte.

Wir lernen aus dieſer Streitigkeit erſtens, daß man allerdings in jenen Zeiten, wo alte Biſchöfe, Landesherren,

Patrone und Stadtmagiſtrate ſich um das bonum vacans des Kirchenregimentes riſſen, in die Lage kommen konnte, der Ordination nicht theilhaftig werden zu können, und daß mithin die uns in Schriften jener Zeit häufig begegnende Sentenz ein im Uebrigen richtig berufener Paſtor könne, wenn er Noth halber die Ordination nicht zu erlangen vermöge, auch wohl ohne dieſelbe ſein Amt rechtmäßig verwalten, nicht ohne factiſchen Hintergrund iſt. Zweitens lernen wir daraus, um welche Frage die innerhalb der lutheriſchen Kirche hinſichtlich der Ordination obwaltende Differenz ſich drehte; dieſe Frage war: ob die Ordination nichts als eine auch entbehrliche Beſtätigung und Beurkundung der eigentlich den Paſtor machenden Vocation ſei? oder ob und in welchem Sinne zur ordentlichen Beſtellung eines Paſtors nächſt der Vocation als zweite Hälfte auch die Ordination gehöre?

Damit aber iſt uns zugleich die Anlage unſerer Unterſuchung gegeben. Die Ordination und gleicherweiſe die Introduction gehören in die Reihe der Einzelheiten, welche in ihrer Geſammtheit die Berufung eines Kirchendieners ausmachen, als Vocation im engeren Sinne, Präſentation, Election, Examen, Confirmation und ſo weiter. Wir werden alſo 1. zu ſehen haben, welche Stellung und Bedeutung der Ordination und Introduction innerhalb Deſſen zukommen, was zur Beſtellung des Kirchenamts gehört. Und erſt damit werden wir die Grundlage gewonnen haben, auf welcher wir 2. die liturgiſche Behandlung der Ordination und der Introduction werden beſprechen können.

I. Die Stellung und Bedeutung der Ordination und Introduction.

Niemand, ſagt die Augsburgiſche Confeſſion im 14. Art., darf ein Predigtamt verwalten, der nicht rite vocatus iſt. Da iſt der Begriff der Vocation ganz allgemein genommen, ſo daß er Alles in ſich ſchließt, was zur Beſtellung des Kirchenamts gehört. Dieſe ſoll rite geſchehen. Und in dieſer Allgemeinheit ſind hiemit, diverſe Secten ausgenommen, alle

Kirchen einverſtanden. Selbſt die theologiſche Anſicht, welche das Predigtamt aus dem allgemeinen Prieſterthum der Gemeinde durch Uebertragung hervorgehen läßt, iſt hiemit einverſtanden, denn da es um der Ordnung willen da iſt, muß es auch im ordentlichen Wege übertragen werden. Aber was gehört nun im Einzelnen zur legitimen Vocation? Da gehen die Anſchauungen confeſſionell aus einander.

Der römiſchen Kirche iſt auf der einen Seite das Predigtamt nicht ſowohl das Gnadenmittelamt, das Amt der Predigt des Wortes und der Reichung der Sacramente, ſondern es iſt ihr der ordo Derer, welche die Gnadenkraft erlangt haben, daß ſie den Leib des Herrn conficiren und im Meßopfer für die Lebenden und Todten ſacrificiren können. Auf der anderen Seite hält ſie feſt, daß dieſer ordo ſich allein ſelbſt ergänze. Und das Mittel dieſer Ergänzung iſt das Sacrament der Ordination, weſentlich in der Handauflegung beruhend, ex opere operato jene Wunderkraft als character indelebilis mittheilend. So liegt hier, was das Kirchenamt legitim verleiht, weſentlich und ausſchließlich in der Ordination, und dieſe wieder in der Handauflegung. Die Apoſtel haben Biſchöfe und dieſe Biſchöfe wieder andere Biſchöfe gemacht durch Handauflegung, und jeder Biſchof verleiht den Episcopat wie den Presbyterat durch Handauflegung, ſo daß der ordo den ordo gebiert. Neben dieſer Ordination in richtiger Succeſſion verſchwinden alle anderen Momente als nebenſächlich.

Die Reformation läugnete mit dem Meßopfer auch das Meßopferamt, und damit fiel der ſacramentliche Character der Ordination, ihre ex opere operato Wunderkraft mittheilende Wirkung, und der character indelebilis, den ſie aufprägen ſollte. Auf der anderen Seite hielt ſie gegen die römiſche Kirche, daß die Gnadenmittel und ihr Amt nicht einem einzelnen ordo in der Kirche ſondern der Kirche gegeben ſeien; ſo mußte auch der Kirche an der Beſtellung dieſes Amtes ihre Betheiligung zukommen, und das Amt konnte ſich nicht einſeitig aus ſich ſelbſt ergänzen. Darin waren die reformirte

und die lutheriſche Kirche gegenüber der römiſchen einverſtanden. Aber in der weiteren Poſition waren nun doch noch ſehr verſchiedene Auffaſſungen möglich.

Die reformirte Kirche faßte die Functionen des Kirchenamtes vermöge ihres abgeſchwächten Sacramentsbegriffs entſchieden von der ſacrificiellen Seite, die Predigt als Opfern des Evangeliums, das Abendmahl als Euchariſtie. Da nun das ſacrificielle Thun, das Opfern ohne alle Frage dem prieſterlichen Volk, der Gemeinde eignet, ſo erſchien ihr nothwendig auch das in ſacrificiellen Thätigkeiten fungirende Predigtamt als Organ der Gemeinde. Dann aber ſtand auch das Predigtamt nicht mehr als Gnadenmittelamt der Gemeinde gegenüber, ſondern es ging als aus der Gemeinde für Gemeindefunctionen herausgeſetztes Organ der Gemeinde auch weſentlich in die Gemeinde auf. Der zu ſeinem Theile den Begriff der Kirche conſtituirende Dualismus von Gnadenmittelamt und Gemeinde hob ſich auf, und der Begriff der Kirche als eines gegliederten Ganzen ſetzte ſich in den Begriff der Gemeinde um ſo mehr um, als das Kirchenregiment, der Episcopat, natürlich noch weniger denn das Gnadenmittelamt dem Alles zur Gemeinde nivellirenden Zuge zu widerſtehen vermochte. So war es natürlich, daß die reformirte Kirche das Hauptgewicht bei der Beſtellung der Kirchendiener auf die Wahl der Gemeinde legte, und die Ordination, wo ſie dieſelbe hatte, doch für nebenſächlich, für bloße Beſtätigung der Wahl anſah, und von den Gemeindeälteſten vollziehen ließ. „Die Diener der Kirche", ſagt die zweite Helvetiſche Confeſſion in ihrem achtzehnten Artikel, „müſſen durch kirchliche und rechtmäßige Wahl berufen und gewählt werden, das heißt, ſie müſſen von der Gemeinde oder von ihren Abgeordneten in gehöriger Ordnung, ohne Lärmen, Aufruhr und Streit gewiſſenhaft gewählt werden. Es darf aber nicht ein Jeder gewählt werden, ſondern nur tüchtige Männer. — Und die Erwählten ſollen geweiht werden von den Aelteſten mit öffentlichem Gebet und unter Auflegung der Hände." Da beſtand alſo die legitime Vocation in der Wahl der Gemeinde.

Es war der diametrale Gegenſatz zu der römiſchen Kirche. Hier lebte das Kirchenamt als in ſich geſchloſſener ordo ein ſo ſelbſtändiges Leben, daß er ſich aus ſich ſelbſt ergänzte; dort war er an ſeiner Ergänzung nicht einmal betheiligt, hatte gar keine Selbſtändigkeit, ſondern wuchs fortwährend aus der Gemeinde heraus.

Andere Wege als beide ging die lutheriſche Kirche. Sie war in jenen Antitheſen gegen die römiſche Kirche mit der reformirten einverſtanden. Aber ſie nahm die Functionen des Predigtamts wirklich als Gnadenmittel, und das Predigtamt als Gnadenmittelamt; ſie hielt auch, daß Gott für die Verwaltung der Gnadenmittel ein Amt eingeſetzt und der Kirche befohlen habe, ſtets für dieſe Verwaltung ein Amt, dieſelbe als gewiſſen Dienſt gewiſſer Perſonen geordnet zu haben. So konnten ihr unmöglich die Functionen des Predigtamts als eigentlich allen prieſterlichen Gläubigen zukommend und das Predigtamt als Organ der Gemeinde erſcheinen; ſie hätte damit die Natur des Amtes vernichtet, und die ſacramentale Bedeutung der Gnadenmittel in eine ſacrificielle umgeſetzt. Und darum konnte ſie denn auch weiter nicht einmal die Hineinſtellung der Perſon in das Gnadenmittelamt mit der reformirten Kirche der Gemeinde allein beimeſſen, ſo wenig ſie mit der römiſchen Kirche dieſelbe lediglich der Selbſtergänzung des kirchenamtlichen ordo überlaſſen konnte. Die Kirche ging ihr weder nach römiſcher Anſchauung in den Klerus, noch nach reformirter Anſchauung in die Gemeinde auf. Sie kannte ja neben der Gemeinde auch ein Gnadenmittelamt, und wußte, daß der Dualismus beider von Gott in die Kirche geſetzt iſt. Ja, ſie kannte auch ein Amt der Kirchenordnung und Kirchenleitung; ob es auch bei ihr in den Händen der chriſtlichen Obrigkeit ſich befand, ſo kannte ſie es doch und wußte, daß es eben ſo wenig wie das Gnadenmittelamt ſich in die Gemeinde reſorbiren, ſondern daß nach des Herrn Willen auch ein Dualismus von Leitung und Geleitetwerden in ſeiner Kirche ſein ſolle. So war ihr der Begriff der Kirche nicht einerlei mit dem Begriff der Gemeinde,

ſondern ſie kannte eine „ganze Kirche", als einen aus Gemeinde, Gnadenmittelamt, Amt der Kirchenleitung gegliederten Organismus. Und an dieſe „ganze Kirche", nicht an die Kopfzahlmaſſe der Gemeinde, dachte ſie, wenn ſie lehrte, daß Gott ſeine Gnadenmittel und ihr Amt nicht einem einzelnen ordo in der Kirche, ſondern „der Kirche" gegeben habe. So mußte ihr denn aber auch die Forderung entſtehen, daß bei der Beſtellung des Predigtamts dieſe „ganze Kirche" zur Betheiligung kommen müſſe; es konnte ihr die legitime Beſtellung des Predigtamts weder mit der römiſchen Kirche einſeitig durch die vom Kirchenamt zu beſchaffende Ordination, noch mit der reformirten Kirche einſeitig durch die Wahl der Gemeinde geſchehen, ſondern dieſelbe mußte ſich in eine Mehrheit von Momenten auseinander legen, in welchen die Betheiligung der „ganzen Kirche", alſo des Predigtamts, der Gemeinde, und auch des Amts der Kirchenleitung zu ihrem Rechte kam. Das Gnadenmittelamt war ihr nach ſeinem Inhalte und nach ſeinen Functionen eine Gabe des Herrn an ſeine ganze Kirche, ſo mußte auch die ganze Kirche den Perſonalbeſtand derſelben fortgehend aus ſich gebären.

Das ſind in allgemeinen Umriſſen die tiefen Gegenſätze. Wir müſſen aber das über die Grundanſchauung der lutheriſchen Kirche Geſagte noch ergänzen.

Die lutheriſche Kirche ging davon aus, daß in letzter Inſtanz Gott ſelbſt die Beſtellung ſeines Predigtamts, die Vocation im weiteren Sinne beſchaffe. Mit herrlichen und tröſtlichen Worten weiß ſie auszuführen, wie Gott ſelbſt das heilige Predigtamt nicht allein geſtiftet habe zu einem Mal, ſondern ihm auch fort und fort treue Perſonen gebe, und es dadurch erhalte bis an das Ende der Tage: „Verum jus vocandi Deus sibi vindicat. Nam Jerem. 23, 21. non vult illos agnosci pro veris prophetis, qui habebant quidem vocationem a regibus, sed non erant ab ipso Deo vocati et missi. Et jucundum est in scriptura observare, quod expresse singulis personis Trinitatis jus et negotium hujus rei attribuitur. De patre filius dicit Matth. 9, 38: Rogate dominum

messis, ut emittat operarios in messem suam. Et Paulus dicit Ephes. 4, 11: Filium Dei dare pastores. Item 1. Cor. 12, 28: Christum ponere in ecclesia doctores. Actor. 13, 2. 20, 28. affirmat, quod sint positi et missi a spiritu sancto“ [1]).

Man muß alſo von Gott ſelbſt in's Amt geſetzt ſein. Und dieſe vocatio muß eine specialis ſein; die vocatio generalis, die jeder Getaufte hat, genügt zum Gnadenmittelamt nicht. Man entgegne freilich, ſagt Chemnitz [2]), unter Berufung auf Offenb. 1, 6. 5, 10. 1. Petr. 2, 9., alle Gläubigen ſeien Prieſter, und zum Prieſter gehöre auch, daß er die Gemeinde lehre. „Sed Petrus se ipsum interpretatur: Christianos omnes esse sacerdotes, non ut omnes promiscue sine peculiari vocatione ministerio fungantur, sed ut offerant spirituales hostias, quae describuntur Röm. 12, 1.“ Eben ſo wenig, fährt er fort, wolle es beſagen, wenn man argumentire, alle Gläubigen ſeien darum Prieſter, damit ſie die Tugenden Gottes 1. Petr. 2, 9. verkündigten. „Haec quidem generalis vocatio omnibus Christianis communis est, ut de verbo Dei inter se loquantur Ephes. 5, 19. et consolentur se invicem verbo Dei 1. Thess. 4, 38. Evangelium confiteantur Röm. 10. 9. Sed ea, quae ad publicum ministerium verbi et sacramentorum pertinent, administrare, non est in genere omnibus Christianis mandatum, sicut 1. Cor. 11. et Ephes. 4. satis dilucide docent. Nec sufficit ad ministerium generalis vocatio, quam omnes fideles in baptismo accipiunt, sed requiritur peculiaris vocatio.“

Und daß es einer ſolchen beſonderen göttlichen Berufung zum Predigtamt bedarf, iſt nicht etwa bloß der Ordnung wegen. „Non autem existimandum est, hoc fieri ex humana aliqua constitutione aut ordinis tantum gratia; sed causae sunt gravissimae.“ Dieſe Urſachen aber ſind: 1. weil das Predigtamt Gottes ſelbſt iſt, welches er ſelbſt durch ordentliche Mittel und Organe in ſeiner Kirche

[1]) Chemn. LL. III, 121.
[2]) Ebendaſ. S. 119.

üben will, und folglich der Paſtor durch beſondere Berufun
gewiß ſein muß, daß Gott nach ſeiner Verheißung Je
59, 21. Luc. 10, 16. ſeine Worte in ſeinen Mund lege
wird; 2. weil die geſegnete Verwaltung des Gnadenmitte
amts viele geiſtliche Gaben und Gottes Schutz erforder
und die beſondere Berufung den Paſtor verſichern 1. Tim
4, 14. muß, daß ihm ſolches Alles von Gott widerfahr
3. weil Gott mit ſeinem Geiſt und Gnaden mit dem Gnaden
mittelamt ſein, und durch daſſelbe wirken will, und folglich
der Paſtor durch ſeine beſondere Berufung wiſſen muß, da
er dieſe Verheißung auch auf ſich beziehen darf; 4. weil di
beſondere Berufung dem Paſtor Fleiß und Muth ſchenkt [1])
Ja, der Segen des Amtes hängt davon ab, daß der Paſto
von Gott ſelbſt in ſeiner Ordnung in das Amt geſetzt ſei
„Denn wo in dem Beruf und Beſtellung der Kirchendiene
ſolchem göttlichen Befehl und Ordnung nicht gefolgt, ſonder
auf andere Weiſe darin gebart wird, erkennet Gott der Her
ſolche unrechtmäßiger Weiſe erwählte Prieſter nicht für ſein
Diener, will auch ihr Amt nicht ſegnen, ſich ihrer mit Troſ
Schutz und Gaben des heiligen Geiſtes in ihrem Amt nich
annehmen, noch von der Gemeinde angenommen, gehört, no
geduldet wiſſen [2])“. Es iſt dies darum wichtig, weil es zeig
wie nach Anſicht unſerer alten Kirche zur geſegneten Führun
des Amtes nicht genügt, daß der Paſtor irgendwie di
Gnadenmittel in Verwaltung habe, ſondern allerdings au
dazu gehört, daß ſeine Perſon zu dem Amt und den Ausrich
tungen deſſelben durch Thun Gottes in Verhältniß geſetzt ſei
er muß auch Gottes Segen dazu haben.

Alſo, Gott ſelbſt muß, und zwar mittelſt einer vocati
peculiaris, die Perſon in das Amt ſetzen. Daneben weiß nu
aber unſere Kirche, daß Gott jetzt nicht, wie in der Zeit de
Offenbarung und des Wunders, unmittelbar beruft, daß fü
den jetzigen Zeitlauf der Kirche und der Geſchichte die mittel

[1]) Ibid. p. 120.
[2]) Lauenb. KO. fol. 9 b.

bare Berufung gehört, eine von Gott geordnete Weiſe, in welcher die Kirche in Gottes Namen und an Gottes Statt die Perſonen ins Amt ſetzt ſo, daß es gleichwohl iſt, als hätte es wahrhaftig Gott ſelbſt gethan. Man kann die Ausführungen über die vocatio mediata in jeder alten Dogmatik finden.

Durch wen ſetzt nun aber Gott mittelbar die Perſonen in's Predigtamt? Der gewöhnliche Ausdruck, der uns in Antwort auf dieſe Frage in den lutheriſchen KOO. und Dogmatiken begegnet, iſt bezeichnend: „Durch der Kirchen Gliedmaaß". „Hie wird geredet von der Kirchen für und für, die Prediger hat, welche laut des Befehls der Apoſtel durch der Kirchen Gliedmaaß berufen und zum Amt zugelaſſen ſind [1])." Schon aus dieſem Ausdrucke ergiebt ſich, daß der lutheriſchen Kirche der Begriff der Kirche nicht identiſch war mit dem der Gemeinde. Die Gemeinde iſt die unorganiſche Menge der Einzelnen, die atomiſtiſche Zahl der Seelen, und hat keine „Gliedmaaß". Der Begriff der Gemeinde entſteht eben, wenn man aus dem Begriff der Kirche das Moment des Organismus wegdenkt, wenn man ſich die Glieder der Kirche als Einzelne nur gegenüber dem Herrn denkt. In der Wirklichkeit aber ſtehen die Glieder nie allein dem Herrn gegenüber, ſondern auch zu einander im Verhältniß eines mannigfach gegliederten Organismus. Und die alte Kirche iſt viel zu realiſtiſch in ihren Anſchauungen, um etwas gemein zu haben mit der modernen Vorſtellung, welche ſich die Kirche nur als Gemeinde oder höchſtens, was aber durchaus auf daſſelbe hinausläuft, als „Geſammtgemeinde" denken kann. Unſere alte Kirche weiß nicht bloß von der unſichtbaren Kirche, daß ſie der tauſendfach gegliederte myſtiſche „Leib" Chriſti iſt, ſondern ſchaut ſtets auch die ſichtbare Kirche nicht als eine multitudo, ſondern als einen lebendigen gegliederten Organismus an. Statt aller möge eine Stelle des ſonſt am meiſten zu ſpiritualiſtiſchen Anſchauungen geneigten J. Gerhard [2])

[1]) Meckl. KO. fol. 123. b.
[2]) LL. theol. X, 3. 20.

zeugen: „Chemnitius notat, σύγκλησιν dici de primoribus, magnatibus, consulibus et eorum conventu, διάκλησιν de colluvie promiscuae multitudinis, quando fit congregatio ab agris, ἐκκλησίαν vero de civibus, quando σύνοδος τῶν κατὰ τὴν πόλιν celebratur, eorum scilicet qui certis legibus sibi invicem devincti unius reipublicae cives sunt. Appellatio igitur ecclesiae ad populum Dei translata ostendit, ecclesiam Dei non esse colluviem promiscuae multitudinis, sed eorum, qui certis legibus a Deo vocati, et sibi invicem sunt obstricti. Athenis usitati erant duplices conventus, ἐκκλησίαι et ἀγοραί vel ἀγοραίαι. Illae significabant conventus ordinatos, quando universitas civium, eorum scilicet, qui jus civitatis habebant ordine justo, a magistratu convocati congregabantur; hae vero significabant congregationes promiscuas et inordinatas, quando promiscua multitudo hominum in civitatibus et oppidis sine observatione ordinis in unum coibat. — Appellationi igitur ecclesiae ad populum Dei translatae inest significatio εὐταξίας καὶ εὐνομίας, qualis est in aristocratia civili, cui opponitur δημοκρατία, ἀκαταςασίας καὶ ἀταξίας plenissima. — Ut civitas non consistit ex medico et medico, aut ex rustico et rustico, sed ex medico et rustico, sicut Aristoteles in ethicis loquitur, ita quoque ecclesia non constat ex pastore et pastore, seu ex auditore et auditore, sed ex docentibus et discentibus, atque inter ipsos auditores sunt varii vitae status atque ordines.“

Dabei aber faßte ſie die Sache auch wieder nicht ſo, daß ſie mit der römiſchen Kirche der Kirche nur Ein „Gliedmaaß“ gegeben, daß ſie die ganze übrige Kirche doch nur als eine unorganiſche Maſſe angeſehen und die Gliedesnatur nur Einem hierarchiſch bevorzugten Stande gelaſſen hätte. Vielmehr hat ſie bekanntlich in der Lehre von dem status triplex, dem status oeconomicus, hierarchicus, politicus, als den drei großen „Gliedmaaßen“, den Organismus, die Gliederung der ſichtbaren Kirche zu begreifen geſucht. Und als ſolcher (erſter) Verſuch, und als ein nie zu vergeſſendes Zeugniß dafür, daß

unſere alte Kirche die ſichtbare Kirche als einen Organismus, als einen gegliederten Leib anſchaute, wird dieſe Lehre immer von unveräußerlicher Bedeutung bleiben, gegenüber den vielfachen Verirrungen des Denkens und der Praxis, welche die moderne Verwechslung des Begriffs der Gemeinde mit dem der Kirche erzeugt. Sonſt liegen die Mängel dieſes Verſuchs zu Tage. Das Predigtamt zwar iſt richtig unter die Gliedmaaßen der Kirche gerechnet, und auch richtig begriffen. Aber ſchon daß das vielgeſtaltige Leben der Gemeinde in den Hausſtand zuſammengefaßt wird, iſt unzureichend; ſchon 1. Tim. 5, 1—6, 2. Tit. 2, 1—9 ſind die verſchiedenen ordines innerhalb der Gemeinde viel vollſtändiger gezählt und tiefer angeſchaut. Am wenigſten zutreffend iſt, daß die chriſtliche Obrigkeit, die als ſolche nur einen ordo innerhalb der Gemeinde bilden kann, darum als beſonderer ordo in der Kirche gezählt wird, weil das Amt der Kirchenleitung durch die Zeitverhältniſſe in ihre Hand gefallen war. Es iſt nicht dieſes Ortes, auf dieſe Vereinigung des Amtes der Kirchenleitung mit der chriſtlichen Obrigkeit näher einzugehen. Nur im Vorübergehen wollen wir doch anmerken, daß unſere alte Kirche gar Nichts gemein hat mit jener territorialiſtiſchen Anſicht, daß das Kirchenregieramt ein Ausfluß und weſentlicher Beſtandtheil der obrigkeitlichen Gewalt ſei. Man höre, was Chemnitz von dem der chriſtlichen Obrigkeit in ihrer Eigenſchaft als Kirchenregierung zuſtehenden Antheil an der Beſtellung der Paſtoren ſagt: „Haec vero vocatio nequaquam pertinet ad politica jura magistratus, sicut reliqua, quae vocant regalia. Nam ministerium verbi divini pertinet ad regnum Christi; et quia Christus vult suum regnum et mundi regna cum suis officiis distincta esse, ideo constitutio ministerii non est subjicienda politicae potestati magistratus. Apostoli enim, ubi magistratus ethnicus vel impius erat, non requisiverunt in vocatione presbyterorum magistratus suffragia vel auctoritatem“[1]). Es zeugt von großer Unkenntniß der jene Zeit durchziehenden

[1]) LL. theol. III, 123.

Gedanken, und daneben von ſehr geringer Einſicht in dieſe Dinge, wenn man uns jetzt, nachdem der Territorialismus verdienten Todes verſtorben iſt, ſein Dogma als das genuin lutheriſche hinſtellen will.

Sah demnach unſere Kirche die „ganze Kirche“ in den Predigtamt, in der chriſtlichen Obrigkeit als dem Kirchen regieramt, und in dem chriſtlichen Hausſtande als der Gemeinde ſo mußten auch alle dieſe drei großen Gliedmaaßen bei der Beſetzung des Predigtamts betheiligt werden. Das Recht des Predigtamts hierauf war kaum erſt zu erweiſen; es war eben altherkömmlich. Die Berechtigung der chriſtlichen Obrigkeit hiezu ſtand auch von ſelbſt feſt, inſofern ſie Erbin der biſchöflichen Kirchenregierungsgewalt geworden war; und indem man dieſen Schritt vertheidigte, vertheidigte man auch ihr dann ſelbſtverſtändliches Recht auf Betheiligung an der Beſetzung des Predigtamts. Wegen des Rechts der Gemeinde aber, die unter der römiſchen Kirche ganz ausgeſchloſſen worden war, mußte man natürlich auf die Natur der Sache und auf die Praxis der erſten chriſtlichen Jahrhunderte zurück gehen. „Es wird aber das jus patronatus zu Unrecht gemißbraucht ſo oft Collatores, Custodes oder Patroni der Kirchen ſtracks wider die Lehre göttlichen Wortes und gegen die Maaße und Proceß, ſo in ordentlichem göttlichem Beruf der Kirchendiener zu wählen und zu vociren von Gott Matth. 9., 1. Tim. 3. Tit. 1. vorgeſchrieben iſt, mit ihrem jure patronatus handeln und verfahren. Als wenn ſie ſich anmaaßen wollten, ihren Patronatkirchen einen Prediger, welcher nur ihnen gelüſtet obgleich die Gemeinde davon zuvor Nichts gewußt noch berichtet noch um ihren Willen, Conſens und Vollbort, ob ſie mit ſolchem Paſtore friedlich ſein könnte oder Bedenken an ihm hätte, nicht mit einem Worte erſucht worden, nur ſtracks aufzubringen. Gleich als in weltlichen Sachen eine Obrigkeit Macht hat, den Bauern einen Vogt zu ſetzen, und nicht ſchuldig iſt, was ſie dazu ſagen, von ihnen zu erkundigen. Daß dies unchriſtlich ſein wollte, zeugt die Schrift an vielen Enden, denn es wird damit Chriſti Befehl nicht gehalten, da er

gebeut, daß die Kirche um den Beruf ihrer Prediger bald im Anfange der ganzen Sachen Wiſſenſchaft mit haben, und ihren Seelſorger von dem Herrn der Ernte mit bitten ſolle Matth. 9. Zudem könnte diesfalls Niemand mit gutem Gewiſſen ſagen und vor Gott zu verantworten auf ſich nehmen, daß ein ſolcher aufgedrungener Prediger von Gott dem Vater geſandt, von Jeſu Chriſto ſeiner Kirche geſchenkt, und vom heiligen Geiſte über der Gemeinde geſetzt wäre, weil die Kirche (Gemeinde) um ihn nicht einen Gedanken gehabt, viel weniger ein Vater unſer zu Gott für ihn gebeten hätte Matth. 9., Epheſ. 4., AG. 20., ſintemal er nur vom Patrono aus bloßem Menſchenrath wie ein Seelenvoigt wider Gottes Willen und Wort über die Gemeinde, welche Chriſtus mit ſeinem theuren Blute ernarnet hat, geſetzt und der Kirche wider ihren Willen aufgeladen wäre. Derhalben es hie gewißlich heißen würde: Sie liefen, und ich habe ſie nicht geſandt Jer. 23. Und würde ſich Gott an ſolche aufgeworfene Lehrer nicht binden laſſen, daß er ſie wollte oder ſollte für ſeine Diener halten, und ihre Aemter zur Kirchenerbauung und Heil ſegnen. Und zeuget auch die Erfahrung, daß ſolcher Beruf der Prediger ſelten wohl gerathen iſt. Es würde auch dem heiligen Evangelium Jeſu Chriſti einen geringen Ruhm gebären, wenn man dermaaßen über der Chriſten Gewiſſen wollte herrſchen. Derhalben chriſtliche Gemeinde billig darum Wiſſenſchaft haben, und fleißig zu ſolchen Sachen auch gezogen werden muß, auch mit rathen helfen. Denn ja ihr zum Meiſten daran gelegen iſt, daß ſie wiſſe, wem ſie ihre Seelen vertrauen ſolle. Und dieſer Urſach halben will Gott mit Nichten die Kirchen oder Zuhörer von der Wahl und Beruf der Prediger ausgeſchloſſen, ſondern dabei, mit, an und über haben, als der er gleich als ſeiner Spons Alles übergeben und vertraut hat. Es iſt Alles euer, ſpricht Paulus, es ſei Paulus oder Apollos 1. Cor. 3. Und ſagt nicht, es iſt alles der Obrigkeit oder des Patroni und Collators, daß er möge nach ſeinem Willen Alles machen. Soll und muß derwegen die Beſtellung der Prediger, vermöge göttliches Wortes bei der ganzen Gemeinde jedes Kirch-

ſpiels nach gebührlicher Ordnung ſein und bleiben, und die Zuhörer nicht aller Dinge davon, wie im Papſtthum geſchieht, ausgeſchloſſen werden. Denn daher ſagen die alten chriſtlichen Canones distinct. 63: Teneatur subscriptio clericorum, honoratorum testimonium, ordinis consensus et plebis u. ſ. w.[1])" Aber man darf denn auch wieder ſolche Stellen nicht aus dem Zuſammenhange reißen, als ob die alten KOO. Alles auf die Gemeinde geſtellt hätten. Sie vertheidigen dann wieder eben ſo entſchieden das Recht des Predigtamts und der chriſtlichen Obrigkeit als Kirchenregieramts gegen übergreifende Vorſtellungen von der Bedeutung der Gemeinde. Wir geben nur Eine Stelle Chemnitzens, die uns zugleich alles Bisherige recapitulirt, und die wir namentlich gegen allen alten und modernen Collegialismus und wider alles Schwärmen für die „Gemeinde" zu ernſtlicher Beherzigung empfehlen: „Ita turbulenti et seditiosi anabaptistae minime recte faciunt, qui vocabulo ecclesiae (der Gemein) intelligunt tantum promiscuam multitudinem excluso ministerio et pio magistratu. Nam apud ipsos regnat inscitia, cum seditiosa malitia conjuncta. Ecclesia enim est corpus complectens omnia membra Christi Ephes. 1, 22. 4, 12. Non igitur vel ministris solis et soli magistratui, vel imperitiae et temeritati solius promiscuae multitudinis subjicienda est electio et vocatio ministrorum ecclesiae, sed sit et maneat penes totam Ecclesiam servato tamen debito ordine[2])".

Aber die letzteren Worte ſagen uns, und aus der Natur der Sache ergiebt ſich, daß wenn ſo die ganze Kirche in allen ihren Gliedmaaßen das Amt beſetzen ſoll, es auch einer Ordnung bedürfe. Man iſt dann weder wie die römiſche Kirche damit, daß der Biſchof Einen ordinirt, noch wie die Confessio helvetica mit der Wahl der Gemeinde fertig. Worin nun dieſe Ordnung nach den kirchenrechtlichen Doctrinen der lutheriſchen Kirche beſtehe, ſagt uns die pommerſche Agend

[1]) Lauenb. KO fol. 15. b.
[2]) A. a. O. S. 123.

v. J. 1568 [1]): „Es iſt aber der Wille Gottes, daß nicht alle Menſchen ohne Unterſchied zum Predigtamt laufen oder greifen ſollen, ſondern allein diejenigen, die ordentlich und recht dazu berufen, in der Lehre verhört und bewährt, und nach Einſetzung der heiligen Apoſtel mit dem Gebet und Auflegung der Hände ordinirt und ordentlich ins Amt eingeſetzt ſind.“ Gleichmäßig geben alle KOO. [2]) die nothwendigen Stücke der Vocation im weiteren Sinne an. Es ſind: 1. die Vocation im engeren Sinne (die nominatio personae, die collatio, praesentatio, electio); 2. das Examen und die Verpflichtung; 3. die Ordination; 4. die Introduction (Inſtitution). In dieſen vier Stücken müſſen alle Momente der Beſtellung des Predigtamts, wie die lutheriſche Kirche ſie gedacht hat, ſo wie ihre Vertheilung unter die zur Betheiligung berechtigten Gliedmaaßen der Kirche, zu Tage kommen. Wir werden ſie einzeln und in ihrem Zuſammenhange zu betrachten haben, um zu erkennen, welches Moment auf die Ordination und weiter auf die Introduction fällt. Wir folgen dabei der Zeitfolge, in welcher ſie ſich an einander reihen, wo dann die Vocation im engeren Sinne und das Examen mit der Verpflichtung der Ordination vorangehen, die Introduction ihr nachfolgt.

Wenn ein Predigtamt erledigt und wiederum zu beſetzen iſt, ſoll nach etlichen KOO. die verwaiſte Gemeinde aufgefordert werden, daß ſie um eine heilſame und ſegensreiche Wiederbeſetzung bete: „Es ſollen auch die benachbarten Paſtores, ſo oft ſie predigen in der hirtenloſen Kirche, die Kirchſpielsleute zu andächtigem Gebet und wahrer Anrufung Gottes vermahnen, daß ihnen der Allerhöchſte wiederum einen getreuen Seelſorger zuweiſen und beſcheeren wolle, nach dem Befehle unſeres einigen Erzbiſchofs: „die Ernte iſt groß, aber wenig ſind der Arbeiter, darum bittet den Herrn der Ernte, daß er

[1]) S. 5.

[2]) z. B. Mecklenb. KO. fol. 123. Calenb. 184. Lauenb. 9 ff. Gr. Württemb. KO. S. 131 ff.

treue Arbeiter in ſeine Ernte ſende“ [1]). Ein löblicher
brauch, der weitere Nachahmung verdiente. Aber das We
iſt denn doch, daß man „auf eine bequeme und tüch
Perſon gedenke“, und was hiezu, zu der designatio pers
gehört, bildet **die Vocation im engeren Sinne.**

Es wird hier davon ausgegangen und ein ganzer C
damit gemacht, daß ſich ein Menſch nicht ſelbſt zum Pf
machen kann. Nach dem Urtheil unſerer Altvorderen d
man allerdings der Kirche im Allgemeinen ſeine Dienſte
bieten, aber ſchon um eine beſtimmte Pfarre ſich zu bewer
galt ihnen für ſittlich unerlaubt: man bezeichnete ja d
ſelbſt den Platz, wo man im Weinberg des Herrn arbe
wollte, und verfiel ſo dem Wort: „ſie laufen und ich hab
nicht geſandt“. Alle KDD. haben dahin zielende Winke;
die Churſächſiſche KO.: „Denn obwohl nicht verboten, ſei
Dienſt der Kirche anzubieten, ſoll doch Keiner ihm ſelbſt ei
gewiſſen Ort ernennen, ſondern Solches zum Erkenntniß D
ſtellen, die nach den Gaben, ihm von Gott verliehen,
werden wiſſen mit gebührender Condition zu verſehen,
geſtalt er ſeines Berufs gewiß, und in allen fürfallenden Nö
ſich hat Gottes Gnad und Hülfe und Beiſtands zu getröſten“
Noch viel weniger konnte ſie es vor Gott und dem Gewi
verantwortlich finden, wenn Predigtamtsbewerber ſogar
lautere Mittel in Bewegung ſetzten, um die Wahl der
dem jus conferendi Betrauten auf ſich zu lenken. Die
formirte Kirche, welche die Gemeindewahl hatte und fol
auch ihre Mißbräuche, hatte namentlich Urſache, den E
daß man ſich nicht ſelbſt ins Amt drängen dürfe, nach d
Seite hin zu wenden. So ſagt nun die Züricher Prädican
Ordnung v. J. 1532 [3]): „Und ſo nun Paulus ſpricht: „
mand mißt ihm ſelbſt die Ehr und Verwaltung zu, ſon
der von Gott berufen wird wie Aaron, auch in den Epiſ

[1]) Oſtfrieſ. KO. S. 5. Eben ſo Hoyaſche KO. S. 3.
[2]) S. 151.
[3]) Bei Daniel Cod. Lit. III, 231.

an Timotheum und Titum viel hoher Gaben in dem Pfarrer fordert: ist gar nicht göttlich noch billig, daß, so eine Pfarre ledig worden, ein Jeder laufe, bettle, geile, Gaben verheiße und gebe, die Unterthanen anfechte, Parthen an sich henke, ganze Schaaren Fürbitter mit ihm führe, und dann ihm die Pfarr aus Ansehen Gunsts, Freundschaft, leiblicher Dienste oder Gaben verliehen werde. Denn damit eben als übel gesündigt wird wider Gott und die Wahrheit, als da der römische Hof seine Court übte und auf die Pfarren Die setzte, die ihm gefielen und die er verehren wollte, die doch nicht zu Pfarrern geschickt; dadurch aber das ganze Volk verderbt und gar verführt ist." Ja, man erkannte klar und sprach es entschieden aus, daß, wenn sich ein Pastor so selbst ins Amt dränge und schleiche, der Segen von seiner Amtsführung weiche; Chemnitz spricht von der Vocation im engeren Sinne, und wie dieselbe in Ordnung sein müsse, und sagt auf Grund von Röm. 10, 14. 15.: „Nemo potest praedicare, ut ex auditu fides sequatur, nisi missus sit[1])." — Es liegen an diesem Punkte viele schwere Sünden und eine tiefe Erniedrigung der späteren lutherischen Kirche; und wenn auch der Predigtamtscandidat nicht mehr in der Bedientenstube des Herrn Patrons diejenige Rolle spielt, die zu seiner Zeit Rabener in seinen Satyren so bitter als gerecht gegeißelt hat, und wenn auch das Sich in die Pfarren hinein heirathen und ähnliche Dinge allgemach ein Ende genommen haben, so ist doch das Bewerbungswesen noch in vollem Gange, und wo man Gemeindewahlen hat, geht es keineswegs ohne Wahlumtriebe ab. Aber Wahlumtriebe, feine oder grobe, sollten die Candidaten weder sich noch ihren Freunden gestatten; und dem Bewerbungswesen, das nur zu oft in ein eigentliches Laufen um die Pfarre ausartet, sollten die Kirchenregierungen ganz und gar ein Ende machen; denn beide sollten bedenken, daß aus der Predigt aller Prediger, die nicht ins Amt gesandt sind, sondern sich hinein gelaufen und gedrängt haben, kein Glaube kommt.

[1]) Ex. Conc. Trid. II, 579.

Wenn nun aber Niemand ſich ſelbſt unmittelbar oder mittelbar ins Predigtamt ſetzen darf, wem kommt das Recht der Vocation im engeren Sinne zu? Es haben hier die geſchichtlichen Verhältniſſe vor der Reformation und der Reformationszeit ſelbſt weſentlich beſtimmend eingewirkt. Das Ausführlichere über dieſe Verhältniſſe, namentlich nach der kirchenrechtlichen Seite hin, iſt in den Lehrbüchern des Kirchenrechts zu finden; wir dürfen uns hier, wo uns nur das dogmatiſche Moment an der Sache intereſſirt, darauf beſchränken, an Folgendes zu erinnern: Nach dem Recht der abendländiſchen Kirche des Mittelalters gehört das jus conferendi zur biſchöflichen Jurisdiction: der Biſchof ſetzte der Gemeinde den Paſtor. Hievon ward nur durch das bekannte Patronatrecht eine Ausnahme gebildet: Grundherren, Landesherren, Stifte, Klöſter hatten unter mehr als einem Rechtstitel mit dem Patronatrecht über gewiſſe Kirchen das Recht erworben, dem Biſchofe für dieſe Kirchen im Falle der Vacanz einen Paſtor zur Inſtitution zu präſentiren. Aber dies Präſentationsrecht bildete ſo wenig wie das Patronatrecht, zu welchem es gehörte, ein beſonderes „Kirchenamt"; es war vielmehr ein einzelnes Recht und erforderte, wie das Patronatrecht, einen beſonderen Rechts- und Erwerbungstitel. Denn eigentlich gehörte die Beſetzung des Pfarramts dem Biſchof zu, und der Antheil an dieſer biſchöflichen Regierungsgewalt in Form des patronatlichen Präſentationsrechts konnte folglich nur durch Abtretung und Verleihung Seitens des Biſchofs erworben werden. In den Ländern nun, wo die Reformation durchdrang, erhielt der Landesherr zunächſt als Erbe des biſchöflichen Kirchenregiments an allen denjenigen Pfarren, an welchen er bisher kraft landesherrlichen Patronatrechts das Präſentationsrecht beſeſſen hatte, auch das biſchöfliche Recht der Inſtitution hinzu, folglich das vollſtändige und ungetheilte Beſetzungsrecht. Sodann erhielt er das vollſtändige und ungetheilte Beſetzungsrecht an allen Pfarren, welche der Biſchof, deſſen Erbe er war, geradezu beſetzt hatte, und nicht minder an allen Pfarren, an welchen die Stifte

und Klöſter, die er einzog, das patronatliche Präſentationsrecht geübt hatten. Daneben aber ließ man die Grundherren im Beſitz der Patronatrechte, die ſie bisher geübt hatten. Man brauchte die Landſtände bei der Durchführung der Reformation, und daß man ſie bei ihren hergebrachten Rechten ließ, war das Wenigſte, was ſie zum Lohne begehrten. Es änderte ſich hier mithin nur in ſo weit, daß die grundherrlichen Patrone bei Vacanzen an ihren Patronatkirchen nicht mehr einem Biſchofe, ſondern fortan dem Landesherrn als Inhaber des Kirchenregieramtes präſentirten. Alle lutheriſchen KOO. haben bezügliche Verſicherungen und Vorſchriften. Endlich aber kamen, namentlich in den erſten Stadien der Reformation, Fälle vor, daß die Gemeinden ſich der Reformation zuwandten, die Inhaber des Patronats aber zur Beſetzung der Pfarren mit „neuen Prädicanten" nicht die Hand bieten wollten. Es kam auch vor, daß Gemeinden von dem römiſchen Biſchofe keinen Paſtor nehmen wollten, und daß doch ihr Landesherr noch nicht das Kirchenregiment in die Hand genommen hatte. Es kam weiter vor, daß ſtädtiſche Communen der neuen Lehre anhängig wurden, aber ſtatt des biſchöflichen Kirchenregiments, dem ſie ſich entzogen hatten, nicht wieder das landesherrliche Kirchenregiment annehmen, ſondern es lieber ſelbſt exerciren wollten. So iſt es geſchehen, daß in ſolchen und ähnlichen Fällen in den erſten Stadien der Reformation auch die Gemeinden ſelbſt das Berufungsrecht ausgeübt haben. Es iſt nicht wahr, was man neuerlich oft behauptet hat, daß auch die ſächſiſchen Reformatoren, gleich den ſchweizeriſchen, zu Anfang den Localgemeinden das eigentliche Wahlrecht, das Recht, ſich ſelbſt Pfarrer zu ſetzen, vindicirt hätten. Man pflegt ſich dafür auf Luther's bekannten Brief an die Prager zu berufen. Aber dieſer Brief gehört, von Anderem abgeſehen, ſchon darum nicht hieher, weil er nicht von Dem redet, was in der Ordnung, ſondern von Dem, was in äußerſter Noth zu thun ſei. Man ſollte endlich aufhören, auf dieſen Brief als auf eine Art Magna Charta oder Kirchengrundgeſetz der

lutheriſchen Kirche zu provociren. Dagegen iſt das wahr, daß zu Anfang der Reformation nicht ſelten Gemeinden durch Verhältniſſe in die Lage gekommen ſind, ſich ſelbſt Paſtoren zu ſetzen. Aber eben deßwegen iſt man auch hievon allgemein wieder abgegangen, ſeit nach der Reformation die bürgerlichen und kirchlichen Verhältniſſe ſich wieder conſolidirten. Hinſichtlich der Landgemeinden, die ſeit der Reformation das Recht behalten haben, ſich für ihre Pfarren in Vacanzfällen ſelbſt die Perſon zu ſuchen, iſt doch Rechtens geworden, daß ſie die Confirmation und folgeweiſe Ordination und Inſtitution beim Landesherrn als Oberbiſchof nachſuchen müſſen, ſo daß ſie eben auch nur ein dem patronatlichen ähnliches Präſentationsrecht ausüben. Und in den Stadtgemeinden, in welchen die ſchon vor der Reformation herrſchenden democratiſchen Bewegungen nach derſelben allenthalben allgemein erdrückt, und meiſtens ſehr ariſtocratiſche Stadtverfaſſungen eingeführt wurden, iſt die Einrichtung dahin getroffen, daß nicht die Gemeinde, ſondern der Magiſtrat die Perſon denominirt, dieſelbe der Gemeinde zur Wahl präſentirt, und dann ebenfalls noch beim Landesherrn als Träger des Kirchenregiments die Confirmation nachzuſuchen hat. Nur in einzelnen ſporadiſch in Ländern von anderer Confeſſion belegenen lutheriſchen Gemeinden wird es noch vorkommen, daß die Gemeinde ſelbſt ſich den Paſtor ſetzt.

Aber dies iſt nur die eine Seite der Entwickelung. Die Deſignation der Perſon iſt nach dem Geſagten im lutheriſchen Kirchenrecht ſo gut, wie im vorreformatoriſchen ein biſchöfliches, ein Kirchenregierungsrecht. Wenn ein Grundherr, ein Magiſtrat kraft ihres Patronatrechts die Perſon deſigniren, ſo üben ſie darin ein einzelnes, ihnen überlaſſenes Kirchenregierungsrecht aus. Selbſt wenn die Gemeinde die Perſon deſignirt, ſo iſt das weſentlich Ausübung eines Kirchenregierungsrechts, wie es ja auf ſtaatlichem Gebiete auch vorkommt, daß Communen unter einzelnen beſtimmten Rechtstiteln einzelne Regierungsrechte ausüben. Die Betheiligung der Gemeinde als ſolcher an der Vocation, welche dieſelbe nach

den dogmatiſchen Grundſätzen der lutheriſchen Kirche „servato tamen suo ordine“ üben ſollte, beſtand und beſteht, wie wir gleich ſehen werden, weſentlich in etwas Anderem; und es iſt dogmatiſch und kirchenrechtlich von Wichtigkeit, daß man das Denominationsrecht, welches einer Gemeinde zufällig in Folge geſchichtlicher Veranlaſſungen zukommen kann, nicht vermiſche oder verwechsle mit dem Rechte auf Betheiligung bei der Vocation überhaupt, welches der Gemeinde nach ihrem Weſen unter allen Umſtänden zukommt, ſondern feſthalte, wie erſteres ſeiner Natur nach, mag es auch von einem grundherrlichen oder magiſtratiſchen Patron oder von einer Gemeinde ausgeübt werden, doch ein biſchöfliches, ein Kirchenregierungsrecht iſt. Dies wird auch nicht erſchüttert, ſondern beſtätigt dadurch, daß Grundherren, Magiſtrate, Gemeinden mit der Ausübung des Denominationsrechts an die Confirmation des Landesherrn als Oberbiſchofs gebunden ſind, denn eben weil ſie darin ein einzelnes Kirchenregierungsrecht ausüben, müſſen ſie ſich wegen des Gebrauchs deſſelben im einzelnen Falle vor dem eigentlichen Träger der Kirchengewalt ausweiſen und deſſen Genehmigung erholen. In allem Bisherigen alſo haben wir weſentlich erſt eine Betheiligung nur Eines ordo der Kirche, nämlich des Kirchenregieramts. Wie ward es nun aber mit der geforderten Betheiligung des Predigtamts und der Gemeinde?

Die Betheiligung des Predigtamts vollzieht ſich nach unſeren KOO. durch das Examen und die Verpflichtung, von welchen wir alsbald weiter werden reden müſſen.

Die Betheiligung der Gemeinde wird, gemäß der oben entwickelten dogmatiſchen Anſchauungen, von allen lutheriſchen KOO. gefordert; aber die Form, in welche ſie dieſelbe faſſen, iſt verſchieden. Zunächſt iſt dieſelbe abhängig davon, wer das Denominationsrecht ausübt. In den ſeltenen Fällen, wo dieſes der Gemeinde ſelbſt zuſteht, geht natürlich die Betheiligung der Gemeinde in der Ausübung dieſes Denominationsrechts als dem weiter greifenden auf; und die eigentliche Betheiligung der Gemeinde „servato tamen debito suo ordine“ kann nur da erſcheinen, wo das Denominationsrecht vom Landesherrn oder

von einem Grundherrn oder einem Magiſtrat ausgeübt wird. Hier hat ſie denn aber wieder ſehr mannigfaltige Formen angenommen: Bald ſo, daß der Collator, wenn er eine „bequeme und geſchickte Perſon“ gefunden hat, dieſelbe vor der Gemeinde einige Male predigen laſſen, und dann die Gemeinde befragen muß, ob ihr dieſelbe „insgemein leidlich und gefällig“ ſei. Oder ſo, daß der Collator mehrere, zwei bis vier Perſonen denominirt, dieſelben vor der Gemeinde predigen läßt, und daß dann dieſe unter den ihr präſentirten nach Stimmenmehrheit wählt. Das active Wahlrecht kommt dann wieder entweder nach der dogmatiſchen Lehre vom status oeconomicus allen Hausvätern der Gemeinde zu, oder wird von irgend einer die Gemeinde repräſentirenden Körperſchaft ausgeübt. Oder ſo, daß der Collator der Gemeinde den Paſtor ſetzt, daß aber bei der Introduction der Denominatus eine Probepredigt halten, und nach Anhörung derſelben die Gemeinde befragt werden muß, ob ſie mit Leben, Lehre und Gaben des ihr Präſentirten zufrieden ſei? und im Verneinungsfalle ein Recuſationsrecht hat. Es hat kein Intereſſe, die verſchiedenen Formen im Einzelnen zu verfolgen. Man kann im Allgemeinen ſagen: Jene Wahl aus mehreren ihr Präſentirten iſt das größte, und das letztgedachte Recuſationsrecht iſt das geringſte Maaß der Betheiligung der Gemeinde, welches die lutheriſche Kirche ſtatuirt. Mit dieſem Recuſationsrecht der Gemeinde aber hat unſere alte Kirche es ernſtlich gemeint: „Alſo iſt auch unſer Wille je und allewege geweſen, und noch, daß keiner Kirche wider ihren Willen ohne ſonderliche und bewegliche Urſachen ein Kirchendiener aufgedrungen werde, ſondern, ungeachtet daß eine Perſon dazu vermöge beſagter Ordnung geſchickt erfunden, dennoch dieſelbige zuvor und ehe ein Prediger zu ſolcher Kirchen verordnet, dem Superintendenten deſſelben Bezirks und dem Amtmann oder Collator mit Befehl aus dem Conſiſtorio zugeſchickt werden ſoll, welche ihn in der Kirchen, der er vorſtehen ſoll, zuvor etliche öffentliche Predigten, da es allbereit nicht geſchehen, thun laſſen, darauf nochmals der Superintendent die Pfarr-

kinder befragen ſoll, ob ſie ihn zum Pfarrer oder Kirchendiener Lehr und Lebens, ſeiner Sprach halber oder in anderm Wege leiden mögen oder nicht, und da ſie ſich vernehmen laſſen, daß ſie mit ſolcher Perſon wohl zufrieden, alsdann durch den ermeldeten Superintendenten wiederum zu dem Conſiſtorium berichten, dergeſtalt die Kirchen auch ihre ordentliche Vocation haben und behalten [1])." Allerdings aber wollte man damit nicht der Willkühr der Gemeinde fröhnen. Man verſtand etwas ſehr Beſtimmtes darunter, wenn man die Gemeinde berechtigt erklärte, vom Prediger Leben, Lehre und Gaben zu fordern. Was man unter Leben verſtand, erklärt ſich ſelbſt. Hinſichtlich der Lehre hat die Gemeinde ein Recht auf reine und rechte, bekenntnißtreue Lehre, aber die Lehre, die der Paſtor führen ſoll, zu beſtimmen, kommt ihr nicht zu. Wenn jetzt Gemeinden Paſtoren von dieſer oder jener „Richtung" fordern oder perhorresciren, und wenn Kirchenregierungen meinen hierin dem Gemeindewillen Rechnung tragen zu müſſen, ſo würde man das damals nicht verſtanden haben, denn ein Recht auf falſche Lehre oder ein Recht einer lutheriſchen Gemeinde auf rationaliſtiſche Lehre kann es nicht geben. Eben ſo verſtand man unter den Gaben ſehr beſtimmt die Lehrhaftigkeit, und würde es nicht reſpectirt haben, wenn eine Gemeinde einen „Kanzelredner" begehrt hätte. Daher heißt es auch weiter: „Wenn aber eine Commüne als Pfarrkinder Einen redlicher und ehehafter Urſachen halber recuſiren würde, ſo ſoll derſelben Keiner wider ihren Willen aufgedrungen werden; es wäre denn, daß die Recuſation liederlich und ohne ehehafte und erhebliche Urſachen, ſondern entweder aus Unverſtand oder eigenwillig fürgenommen, darauf denn unſere Conſiſtoriales und Verordnete des Synodi ihr ſonder gut Aufmerken haben, und genugſam gründlichen Bericht einnehmen, und alsdann die Gemeinde ihres Miß- oder Unverſtandes beſſers berichten, und um ſo liederlicher Urſache willen den ordentlichen Beruf nicht hintertreiben laſſen ſollen;

[1]) Churſächſ. KO. S. 159.

gleichwohl jeder Zeit dieſe Verſehung thun und mit Fleiß dahin durch den Superintendenten oder Adjuncten mit der Gemeinde handeln laſſen, damit der Pfarrer nicht mit Unwillen, weil ſolchergeſtalt die Kirche Gottes wenig erbaut, ſondern mit gutem Willen der Pfarrkinder aufgenommen werden, und in ſein Amt nicht mit Seufzen eintreten möge [1])." — Es liegt in der Natur der Sache, daß die Kirchenregierung von ſolcher Wahl oder Approbation ebenfalls Kenntniß nahm und ein Confirmationsrecht ausübte.

Das iſt die Vocation im engeren Sinne. Ihre Formen ſind ſehr verſchieden, aber in allen ihren verſchiedenen Formen wiederholt ſich der Grundtypus, daß die drei „Gliedmaaßen" der Kirche in der Weiſe zuſammenwirken, daß die Kirchenregierung einer Seits die Perſon denominirt und anderer Seits an den nöthigen Punkten beſtätigt, daß das Predigtamt examinirt und in Pflicht nimmt, und daß die Gemeinde eligendo oder mindeſtens mit Recuſationsrecht aus Gründen betheiligt wird.

Es liegt kein Grund vor, an dieſen verſchiedenen Formen der Vocation im engeren Sinne, wie ſie geſchichtlich hie und dort hergebracht ſind, Etwas zu ändern; vorausgeſetzt, daß die Betheiligung der drei Gliedmaaßen servato suo cuique debito ordine bei Beſtande geblieben iſt. Wo dies nicht geſchehen iſt, iſt es als Mißbrauch zu bezeichnen, und können wir nicht umhin, auf einige ſolche Mißbräuche aufmerkſam zu machen.

So iſt es z. B. ein die Betheiligung des Kirchenregieramtes aufhebender Mißbrauch, wenn das den Kirchenregierungen zuſtehende Recht, die von einem grundherrlichen oder magiſtratiſchen Patron, oder einer Gemeinde ausgeübte Denomination zu confirmiren, ſo ſehr zu einer bloßen Form geworden iſt, daß, wenn nicht etwa die rechtlichen Formen grob verletzt ſind, unter allen Umſtänden confirmirt wird, wie auch immer die denominirte Perſon beſchaffen ſein möge. Es

[1]) Ebendaſ. S. 161. Faſt mit denſelben Worten Calenb. KO. S. 206.

ſteht bekanntlich mancher Orten mit der Ausübung des Confirmationsrechts ſo; und Jedermann weiß auch, wie und zu welchen Demonſtrationen ſolcher Zuſtand benutzt worden iſt. Aber der Sinn des biſchöflichen Confirmationsrechtes iſt das nicht; und die Kirchenregierungen ſollten bedenken, daß Rechte Pflichten ſind, und daß wahrhaftig ſie mit ihrem Gewiſſen und mit ihrer Seligkeit dafür haften, daß die Gemeinden nicht Wölfe, ſondern Hirten erhalten. — Eine andere Benachtheiligung des kirchenregimentlichen Factors droht von Seiten des Patronats her. Wir leben ja überhaupt leider in einer Zeit, in der die einfachſten rechtlichen Verhältniſſe verwirrt, und folgeweiſe die Begriffe davon unklar geworden ſind; und es darf daher nicht wundern, daß dies auch mit dem Begriff des Patronats der Fall iſt. Aus dieſer Unklarheit hat ſich bei den Patronen die Vorſtellung erzeugt, als ob ſie Biſchöfe wären und die Kirchenregierungsgewalt über die Gemeinden beſäßen, an deren Kirchen ihnen das Patronat zuſteht. Wer mag ſich wundern, wenn ſie gern von ihren Kirchenregierungspflichten gegen die Gemeinde reden, und gelegentlich verſuchen, dieſe ſelbſtgeſchaffenen Pflichten als Rechte auszuüben? Aber darüber darf man ſich doch wundern, wenn man in officiellen und halbofficiellen kirchenregimentlichen Emanationen das Patronat ein „Kirchenamt“ genannt lieſt, wenn man Kirchenregierungen zu Kirchenregierungsmaaßregeln die Einwilligung der Patrone einholen ſieht, wenn man von Regierungswegen viele fromme Phraſen darüber hören muß, wie dieſes „wichtige Kirchenamt“ für die Kirche nützlich und heilſam zu machen ſei. Das Patronat iſt eben Nichts als eine, gar nicht große Zahl von einzelnen, auf einzelnen und beſonderen Rechtstiteln beruhenden Gerechtſamen, unter welchen auch ein oder das andere einzelne Regierungsrecht, z. B. das Präſentationsrecht, ſich befindet; aber ein Amt zu ſein fehlt ihm eben Alles; und wer das Patronat ein Kirchenamt nennen kann, der weiß in der That weder was das Patronat, noch was ein Kirchenamt iſt. Wenn man wiſſen will, welche Geſtalt die chriſtliche Kirche gewinnt, wenn das Patronat zum

„Kirchenamt" wird, ſo ſehe man ſich die polniſche Reformationsgeſchichte an, wo die Verwandlung der Patronate in „Kirchenämter" dahin gedieh, daß je nach dem Willen der verſchiedenen Grundherren ein Ort katholiſch, der andere lutheriſch, der dritte reformirt, der vierte ſocinianiſch, der fünfte mähriſch und der ſechſte zur „Conſensgemeinde" wurde. Und unmöglich wäre es allerdings nicht, da die Kirchenregierungen der Union ſich je länger je mehr der Rückkehr auf den hiſtoriſchen Boden weigern, und dieſe Rückkehr lieber den Gemeinden, Paſtoren, Grundherren überlaſſen, daß im weiteren Verfolge auf den Gebieten der Union allerdings die Patronate zu „Kirchenämtern" werden könnten nach polniſchem Muſter. Wenn wir nicht irren, iſt die Sache ſchon eingeleitet.

Eine Beeinträchtigung der den Gemeinden zukommenden Betheiligung iſt es, wenn dieſelben hie und da auch das Recuſationsrecht aus Gründen, und durch Frage die Gelegenheit zur Ausübung derſelben nicht mehr haben. — Wo dagegen dies Recuſationsrecht nur noch in Uebung iſt, da iſt dem Principe Genüge gethan, und man beeile ſich nicht, weitergehende ſogenannte „Freiheiten" zu ertheilen, namentlich nicht ſich das Wahlrecht der Gemeinden aufzuladen. Von einem eigentlichen Wahlrecht, daß die Gemeinden ſich durch Wahl autonomiſch ihre Prediger ſetzen, kann auf lutheriſchem Gebiete nach dem Obigen ohnehin nicht füglich die Rede ſein. Aber auch von der Wahl der Gemeinden aus drei oder vier ihr Präſentirten laſſe man ſich rathen und ſagen, daß ſie nur in der Idee ſchön, in der Wirklichkeit aber ein Inſtitut ohne merklichen Nutzen iſt. In dem Heimathlande des Verfaſſers hat von der Reformationszeit her eine große Zahl von Gemeinden das Recht, aus drei ihnen präſentirten Candidaten ſich Einen zum Paſtor durch Stimmenmehrheit der Hausväter zu wählen, und daneben eine große Zahl von Gemeinden nur das Recht, den ihr angebotenen Einen Paſtor auf geſtellte Frage aus beweislichen Gründen Lehre, Lebens oder Gaben halber zu recuſiren. Die Erfahrung aber beweiſt nicht, daß die letzteren Gemeinden weniger an ihren Predigern hingen,

als die erſteren, oder daß die erſteren mehr für ihr Kirchenweſen „intereſſirt" wären, und dergleichen. Wohl aber haben jene Wahlen ihre ſehr großen und gar nicht zu beſeitigenden Mißſtände. Es ſind goldene, für ſo unzählig viele Kirchenfragen unſerer Zeit nicht genug zu beherzigende Worte Melanthons [1]): „Neque hoc recipiendum est, majorem partem suffragiorum anteferendam esse; quia etiam sunt multi recte sentientes, retinentes lucem evangelii, tamen plerumque plures sunt vel palam contradicentes vel infirmi vel dubitantes. — Est igitur dissimilitudo aliqua judiciorum ecclesiae et judiciorum politicorum. Nam in politicis aut monarcha solus auctoritate sua pronuntiat, aut in senatu valet sententia majoris partis. Sed in ecclesia valet sententia congruens cum verbo Dei et confessione piorum, sive sint plures, sive pauciores impiis." Dieſer Grundſatz Melanthons ſteht bis zum Tage der Scheidung und des Gerichts unerſchütterlich feſt auf Matth. 20, 16. Man ſage daher auch nicht, die jetzigen Mißſtände des Wahlrechts kämen nur von unſeren jetzigen ſchlechten Gemeinden. Wir werden ja mit Gottes Hülfe einmal wieder Gemeinden haben, die beſſer als die jetzigen ſind; aber aus jenem Gotteswort wiſſen wir, daß wir, ſo lange dieſer Weltlauf der Berufung dauert, keine Gemeinden haben werden, in denen nicht der Berufenen mehr als der Gläubigen ſind. Wenn aber dies, ſo ſind von den Gemeindewahlen die Mißſtände unzertrennlich, die ſich auch praktiſch täglich herausſtellen: ſelten entſcheidet bei der Wahl die Tüchtigkeit und Würdigkeit des Candidaten, viel mehr ein äußerlich angenehmes Weſen der Perſönlichkeit, wie es den Leuten nach ihrem Bildungsſtande gerade zuſagt; außerdem fallen eine Menge von nebenſächlichen Momenten in das Gewicht, als Herkunft, Familienverbindungen des Candidaten, ob er weither von der Gemeinde angeholt werden muß, ob er nach ſeinen Verhältniſſen präſumtiv ſeinen Pfarracker verpachten wird oder nicht, politiſche Tendenzen und was ſonſt

[1]) LL. theoll. loc. de eccles.

in der Luft liegt, Gönnerſchaften, die ihm wieder Feindſchaften erwecken, und dergleichen Vieles; wenn es auch nicht zu eigentlichen Wahlumtrieben kommt, ſo geht es doch ohne alle Influirungen ſelten ab; und wenn auch ſelten der Candidat für ſich wirkt oder wirken läßt, ſo kann er's doch nicht immer laſſen, wenigſtens ſeine Wahlpredigt etwas auf die captatio benevolentiae einzurichten; ſo ſind die Collatoren immer in der Nothwendigkeit, wenn ſie ihre Schuldigkeit thun wollen, drei ſolche Leute zu präſentiren, von denen verhoffentlich Jeder der Gemeinde ein guter Paſtor ſein wird, die Gemeinde wähle gleich welchen von ihnen ſie wolle; und wenn dann der Gewählte ſein Amt antritt, ſo läßt doch nicht ſelten Einer oder der Andere unter Denen, die ihn gewählt haben, ihn fühlen, daß er durch ihn Paſtor geworden ſei, und unter der geſchlagenen Minorität bleiben nicht ſelten ſo und ſo Viele zurück, die auf manches Jahr hin nicht ſich mit Vertrauen an den Paſtor anzuſchließen vermögen, gegen den ſie ſich wählend ereifert hatten. Dies und Anderes ſind, wie Verfaſſer dieſes aufrichtig und ohne Vorurtheil aus der Erfahrung bezeugen kann, die Mißſtände ſelbſt der beſchränkten Predigerwahlen in einem Lande, wo dieſelben ein altgewohntes Ding ſind, und wo ſich ſeit einem Jahrhundert vielleicht nur ein oder das andere Mal an eine Predigerwahl eine merkliche Aufregung, eine eigentliche Parteileidenſchaft geknüpft hat. Wie ganz anders würde der ganze liberale Krankheitsſtoff der Zeit ſich auf dieſen Punkt werfen, wenn man ſie jetzt einführen wollte, wo ſie bisher nicht waren! Darum, wo man ſie einmal hat, da laſſe man ſie, weil ſie einmal Rechtens ſind; aber wo man ſie nicht hat, da laſſe man ſich rathen, wenn man's noch kann, und lade ſie der Kirche nicht auf, die ſie jetzt weniger als zu anderen Zeiten tragen kann.

Wir haben bereits bemerkt, wie das **Examen** ſich an die Vocation im engeren Sinne anſchließt, oder richtiger mit derſelben zuſammenſchließt: es enthält die Betheiligung, welche dem Predigtamt bei der Beſtellung der Perſon zukommt. Das Predigtamt muß wiſſen, wer zum Predigtamt geſchickt

und würdig ist, und sein Urtheil ist da unbedingt entscheidend. „In nostris ecclesiis“, sagt Chemnitz [1]), „ministri verbi et sacramentorum non tantummodo a populo et saeculari magistratu vocantur et instituuntur, sicut Tridentinum capitulum fingit, sed accedit gravissimum judicium, examen et comprobatio veri presbyterii. Et hanc esse legitimam vocationem multis jam ostendimus.“ Darauf gründet sich die Zusammensetzung der Prüfungsbehörden. Sie ist nach den kirchlichen Einrichtungen der verschiedenen Länder verschieden; bald ist's dem Superintendenten allein, bald dem Superintendenten unter Zuziehung etlicher Pastoren, bald den theologischen Consistorialen, bald einer aus theologischen Professoren und practischen Geistlichen gebildeten Commission, bald einem Stadtministerium vertraut. Aber immer sind es Repräsentanten des kirchlichen Lehrstandes, denen die Prüfung gebührt. Die Einrichtung den theologischen Prüfungen einen (rechtsgelehrten) Regierungscommissar zuzugeben, ist eine moderne büreaukratische Erfindung ohne Sinn. Darauf gründet sich auch die der Prüfung zum Ganzen gegebene Stellung: der Collator, er sei nun der Landesherr oder ein privater Patron, mag sich eine Person suchen, die ihm „bequem und gefällig“ scheint, aber ehe er auch nur die Gemeinde fragt, ob sie ihn wolle, mindestens ehe er seine Einsetzung ins Amt beantragt, muß er ihn den verordneten Examinatoren gestellen, damit erkundet werde, ob er den Consens des Amtes habe, und wenn diese den Gestellten nicht „zum Predigtamt geschickt“ erklären, muß er sich nach einer anderen Person umsehen.

Die Nothwendigkeit der Prüfung begründete man mit Recht auf 1. Tim. 3, 10. Und eben daselbst fand man auch, worauf die Prüfung sich zu erstrecken habe: „In veteri quidem testamento“, sagt Chemnitz [2]), „ministerium fuit quasi haereditarium penes tribum Levi. — Hoc vero in novo testamento non fit. Et tamen dominus messis formam, et, ut ita loquar,

[1]) Exam. Conc. Trid. II, 589.
[2]) LL. theoll. III, 124.

instructionem ecclesiae suae tradidit, quales debeant esse in doctrina et in vita, qui ad ministerium verbi eligendi et vocandi sunt.“ Denn „es hat“, ſagt die Oſtfrieſiſche KO. [1]), „der heilige Apoſtel Paulus nicht allein weitläuftig vor Augen gemahlt die Qualitäten und Tugenden eines rechtſchaffenen Kirchenlehrers 1. Tim. 3, 1—8, Tit. 1, 6—9, aus denen man klärlich abnehmen kann, was das hochwürdige Predigtamt für Leute erfordere, ſondern auch ſeinem Jünger Timotheo und unter deſſen Perſon allen Succeſſoren und gewiſſenhaften Episcopis mit vorher geſandten hochbetheuerlichen Worten ernſtlich eingebunden: Er ſoll Niemand bald die Hände auflegen, daß er ſich nicht theilhaftig mache fremder Sünden 1. Tim. 5, 22. In Anſchauung und Erwägung ſolches göttlichen Gebots gedenket man Keinem das Amt des Geiſtes zu vertrauen und einzuräumen, der dazu nicht genugſam geſchickt und qualificirt iſt, ſondern es iſt nöthig und nützlich, daß ſeine profectus, Lehr, Gaben und Leben zur vollen Genüge umſtändlich erkundigt werden. Solches geſchieht am füglichſten in einem mit Fleiß angeſtellten Examine.“

Die Gegenſtände, auf welche das Examen ſich zu erſtrecken hat, ſind ſehr beſtimmte, und ihre Aufzählung wiederholt ſich in allen KOO. Die Examinatoren ſollen zuvörderſt das Alter des Examinanden erforſchen, und ſollen zu junge Leute, als in mancher Beziehung dem Kirchendienſt gefährlich, zur Ordination nicht zulaſſen. Von 1. Tim. 3, 6. und den apoſtoliſchen Conſtitutionen an hat die Kirche Beſtimmungen über das canoniſche Alter gehabt; in den lutheriſchen Kirchen gilt meiſtens das 25ſte Jahr. Sodann ſoll ſich der Examinand durch glaubwürdige Zeugniſſe über die Unbeſcholtenheit ſeines Wandels und ſittliche Makelloſigkeit ausweiſen. Dies Alles iſt Vorerforderniß der Zulaſſung zum eigentlichen Examen, welches weiter ſich auf Folgendes zu richten hat: Zunächſt ſollen die Examinatoren erforſchen, ob der Examinand das genügende Maaß theologiſcher Kenntniſſe

[1]) S. 7.

beſitze, denn „wer ſelbſt Nichts gelernt hat, kann Andere nicht lehren.“ Ueber die Art, wie dieſer Theil des Examen anzulegen iſt, haben alle KOO. ausführliche Anweiſungen; wir dürfen ſie hier übergehen; ſie repräſentiren den damaligen Stand und Gang des theologiſchen Studium. Weiter aber ſollen ſie auch ſeine Lehrgaben und Lehrgeſchicklichkeit, Grad und Art ſeiner Befähigung und Ausbildung für den praktiſchen Kirchendienſt erkunden: „Nachdem nun der Examinirte auf die fürgehaltenen Artikel — geantwortet hat, ſollen unſere Theologi nnd Kirchenräthe denſelben nicht alsbald zu der Kirchen, dahin er bedacht, ſchicken, ſondern, dieweil Paulus an einem Kirchendiener erfordert, daß er aptus ad docendum, lehrhaftig ſei, ſo ſoll dem Examinirten zuvor auferlegt werden, von dem Argumento, ſo ihm von unſern Theologis proponirt, eine Predigt zu thun, damit man nicht allein ſeine Erudition, ſondern auch ſeine Pronunciation und Action der Predigt vernehmen, und was daran ſträflich, ihm berichten möge [1]).“ „Endlich die Gaben im Predigen, Lehren, Tröſten und Unterrichten von Gott empfangen zu forſchen, ſollen die Examinatores dem Examinando einen Spruch der Schrift de tempore extemporaliter zu disponiren, und mit einem gar kurzen deutſchen Sermon zu erklären, fürgeben, auch einen und den anderen conscientiae casum proponiren, ſein Bedenken und decidendi aptitudinem, wie er ſich darein wollte ſchicken, wenn ihm heute oder morgen dergleichen in ſeinem Amte begegnen ſollte, darüber zu verſtehen [2]).“ Die Churſächſiſche KO. fügt noch hinzu [3]): „Sollen ſie auch fleißig erfahren ſeine Gaben, damit er von Gott zu lehren durch den heiligen Geiſt geziert, und zum Dienſt der Kirche ausgerüſtet. Ob er beredt, eine ſtarke oder weiche Stimme habe, ſtarkes Leibes oder ein Valetudinarius ſei, auf daß er nach demſelben mit Nutz der Kirchen an ſein gebührend Ort möge befördert werden.“ Vor Allem

[1]) Calenb. KO. S. 197.
[2]) Lüneb. KO. v. J. 1643. S. 6.
[3]) S. 153.

aber und in Allem ſollen ſie erkunden und geradezu erfragen, ob der Examinand der reinen Lehre mit Herz und Mund aufrichtig und bewußt zugethan ſei? „Erſtlich, daß ſie mit beſonderem Fleiß und Ernſt erkunden, ob er in der Lehre rein, und nicht mit falſchen opinionibus und ſchädlichen Irrthumen in einem und mehr Artikeln vergiftet ſei [1]". So ordnen, ausgehend von dem einfachen Satze, daß confessionis sinceritas die erſte Vorbedingung einer geſegneten und treuen Amtsführung ſei, ohne Ausnahme alle KOO., denn „wer der reinen evangeliſchen Lehr nicht von Herzen zugethan iſt, und ſich nicht dazu mit dem Munde rund und ſchlechterdings bekennt, den wird man in unſeren der augsburgiſchen Kirchen verwandten Pfarren weder wiſſen noch dulden und leiden [2]".

Die Ordnungen des Examen haben ſich bis heute her im Uebrigen intact erhalten, in ſcientifiſcher Hinſicht oft ſogar verbeſſert, in Folge der beſſeren theologiſch wiſſenſchaftlichen Methoden und Hülfsmittel. Aber den letztgedachten Punkt, die Erforſchung des Bekenntnißſtandes und des ſich daraus ergebenden perſönlichen Verhältniſſes des Candidaten zu den Anforderungen des Kirchendienſtes hat man fallen laſſen, und damit dem Examen den Nerv zerſchnitten, der eben hier liegt. Man hat es Alles auf das Wiſſen und Können geſtellt, ſo daß man glaubt, dem Examinanden das Zeugniß der Predigtamtsfähigkeit nicht verſagen zu können, wenn er nur das nöthige Maaß der theologiſchen Bildung und Geſchicklichkeit producirt, ob auch anderer Seits offen heraustritt, daß er mit ſeinen perſönlichen Ueberzeugungen zu dem Lehrgrunde der Kirchengemeinſchaft, in welcher er das Amt begehrt, ja vielleicht zu chriſtlicher Denkweiſe überhaupt in grellem Widerſpruch ſteht. Es hat eine Zeit gegeben, wo die Examinatoren waren, wie die Examinanden. Wie hätte es da anders ſein mögen? Aber jetzt ſind es nur noch einer Seits die Phraſen von Toleranz, von freiſinniger und weitherziger Anſchauung, von einer

[1]) Ebendaſelbſt.
[2]) Lüneb. KO. v. J. 1643. S. 4.

igung aller theologiſchen „Richtungen", von noth-
er Zulaſſung weiterer Entwickelungen, wie ſie von einer
gen Theologie ausgehen, die ſich eingebildet hat, die
erin einer neuen Kirche der Zukunft werden zu müſſen
können, und anderer Seits die verdächtigenden Redens-
on Engherzigkeit, Formenweſen, Gewiſſensdruck, ſtarrer
orie, Verführung zur Heuchelei u. ſ. w., durch welche
h imponiren und die einfachen Sätze aus dem Auge
läßt: daß die hiſtoriſche Kirchengemeinſchaft kein anderes
ſchaftsband als ihr hiſtoriſch mit ihr ſelbſt gewordenes
tniß hat; daß ſie darum dieſe Lehre und keine andere
ihr Amt führen laſſen darf, wenn ſie nicht unterwühlt
l; daß damit eine Entwickelung und ein Auseinandergehen
tungen und Bildungsgegenſätze immer noch verträglich,
r Zuchtloſigkeit des Denkens und Treibens gewehrt iſt;
mzufolge die Frage an den Examinanden, der in einer
tlichen beſtimmten Confeſſionskirche Amt ſucht, wie er
Lehrbaſis dieſer Kirche ſtehe, eine rechtlich begründete
thwendige iſt; daß es eine ehrliche Frage, an einen
n Menſchen gethan, iſt. Man ſollte das beherzigen,
r richtigen Praxis furchtlos zurückkehren, denn es iſt
rſprechlich gewiß, daß Kirchenregieramt und examini-
Predigtamt den Gemeinden reine Lehre und Lehrer
utheriſchen Gemeinden lutheriſche Lehrer und Lehre bei
eigenen Gewiſſen und Seligkeit ſchuldig ſind.

n den früheren Zeiten unſerer Kirche fand das Examen
erſt dann Statt, wenn der Predigtamtsbewerber von
einem Collator die Denomination zu einem beſtimmten
mt erhalten hatte: „Die Examinatores ſollen Niemand
ramen zulaſſen, er habe denn eine gewiſſe Vocation und
ſein Teſtimonium von den Patronen oder von der
eit, ſo das jus vocandi de jure haben[1])". Man hatte
noch nicht einen Candidatenſtamm. Erſt in der Folge
ten hat ſich ein ſolcher gebildet. In dem Maaße aber,

[1]) Pomm. KO. S. 46.

als ſich ein ſolcher gebildet hat, iſt auch das Bedürfniß und der Wunſch hervorgetreten, dieſe jungen Leute ſchon ehe ſie in das eigentliche Pfarramt gelangten, als Prädicanten, als Schullehrer u. ſ. w. zu verwenden, wofür ſie denn doch eine Prüfung beſtanden haben mußten. So iſt es geſchehen, erſtens daß die Eine Predigtamtsprüfung, welche die alten KDD. nur kennen, ſich in den meiſten Ländern in eine Mehrheit von ſich gradweiſe zu einander verhaltenden Prüfungen (Tentamen und Examen, Examen pro licentia concionandi und Examen pro ministerio, Examen praevium und Tentamen und Examen rigorosum u. ſ. w.) zerlegt hat, und zweitens daß auch das letzte Examen meiſtens nicht erſt, wenn der Candidat bereits eine Präſentation erhalten hat, ſondern vorher, wenn der Candidat ſich dazu geſtellt, abgehalten wird. Es iſt gegen dies Alles auch an ſich Nichts zu ſagen; vielmehr ſind manche practiſche Vortheile damit verbunden. Aber einzelne Mißſtände haben ſich doch hie und da hieran geknüpft. Erſtens wirkt es in vielen Beziehungen auf die Candidaten ſchädlich, wenn ſie zwiſchen abſolvirtem Examen und Amtsantritt noch Jahre lang ohne amtlich geordnete Beſchäftigung ſich umtreiben. Man ſollte dafür ſorgen, daß ſie alsbald wenigſtens in dem Predigtamt verwandten Berufen Wirkſamkeit und Zucht fänden, und ſollte darum die Candidatenſtämme nicht ſo anwachſen laſſen, daß dies unmöglich würde; man kann durch die Examina viel zurückhaltenden Einfluß ausüben. Es iſt überhaupt in vieler Hinſicht vom Uebel, wenn die Zahl der Candidaten zu ſehr anwächſt. Zweitens ſollte man nicht meinen, daß man Jedem, der einmal ein Examen gemacht hat, auch darum ein Pfarramt von Rechts wegen ſchuldig ſei. Es giebt überhaupt kein Recht auf ein Pfarramt, und iſt ein ſolches Recht durch Nichts zu erwerben. Ueberdem kann ein Menſch in etlichen Jahren, die nach abgelegtem Examen verfließen, durch Verlotterung im Leben und Wiſſen und durch eine andere Wendung in ſeinem inneren Leben ein gar Anderer werden, daß das ihm vor Jahren zuerkannte Zeugniß der Predigtamtsfähigkeit nicht mehr zutrifft. Darum ſoll ſich hier ein

Kirchenregiment ſeine Freiheit bewahren, damit es ſeine Schuldigkeit gegen die Gemeinden erfüllen könne. Endlich iſt mancher Orten der büreaukratiſche Grundſatz adoptirt, daß die Candidaten nach der Ancienität ins Amt geſchickt werden. Aber nur ceteris paribus kann die Anciennität für ein gewiſſenhaftes Kirchenregiment in Betracht kommen. An ſich kann kein anderer Grundſatz gelten, als daß für das beſtimmte ſo und ſo geartete und ſolche Anforderungen machende Pfarramt die geeignete Perſon gehört, und daß man dieſe geeignete Perſon aus den jüngeren und jüngſten nimmt, wenn man ſie unter den älteren nicht ſo gut finden kann. Der Aeltere wird dann glauben, daß er es eben ſo gut gekonnt hätte als der bevorzugte Jüngere; aber „Niemand nimmt ſich ſelber die Ehre"; und das Kirchenregiment iſt nicht an die Selbſttaxation der Aſpiranten gewieſen, ſondern hat ſein eigenes Urtheil nach beſtem Wiſſen und Gewiſſen zu faſſen, damit es daſſelbe vor dem Herrn der Kirche vertrete.

Die nothwendige Ergänzung des Examen bildet die **Verpflichtung**. Als ſolche tritt die Verpflichtung in allen alten KOO. auf. Schon äußerlich tritt dies hervor. Immer und allenthalben ſind die mit dem Examen Beauftragten auch Diejenigen, welche den Candidaten verpflichten: „So ſoll er darnach erſtlich durch den Superintendenten und die mit ihm (als Examinatoren) anweſenden Prediger fleißig erinnert werden u. ſ. w. [1])." Die Verpflichtung gehört, gleich dem Examen zu Demjenigen, was bei der Beſtellung der Kirchendiener dem Predigtamt zukommt. So verbinden denn auch die weithin meiſten KOO. die Verpflichtung auch der Zeit nach unmittelbar mit dem Examen. Unter allen KOO., die wir kennen, weichen hievon nur die Churſächſiſche KO. vom J. 1580, die Große Württemberger KO. und die Calenberger KO. vom J. 1569 inſofern ab, als dieſe den beſtandenen Examinatus erſt der Gemeinde vorſtellen und von derſelben approbiren, dann aber ſich wiederum vor den Examinatoren

[1]) Lauenb. KO. fol. 12. b.

zur Verpflichtung geſtellen laſſen. Es hat dieſe Abweichung indeſſen auf die Sache gar keinen Einfluß, da auch nach ihnen die Verpflichtung durch dieſelben Autoritäten geſchieht, welche die Prüfung abhielten. Ganz allein ſteht die Hoyaſche KO. von 1581, die die Verpflichtung mit der Introduction verbindet [1]). Es iſt dies entſchieden unrichtig. Die Introduction, die Weiſung des ordinirten Paſtors an dieſe beſtimmte Stelle des Arbeitsfeldes iſt ohne Frage eine kirchenregimentliche Function; die Verpflichtung aber iſt Aufnahme des Subjects in die Pflichten des Amts durch das Amt. Sie iſt wie die Pommerſche KO. [2]) es treffend ausdrückt, die data dextra societatis, die das Amt von dem in daſſelbe Tretenden entgegennimmt. Es iſt dieſelbe dextra societatis, die theologiſche Facultäten von ihren Doctoranden, ſtädtiſche Miniſterien in ihrem Kampfe gegen Rath und Bürgerſchaft von den in ſie eintretenden Paſtoren nahmen. Allerdings intereſſirt auch das Kirchenregiment bei der Verpflichtung des in das Predigtamt Eintretenden, aber dieſem regimentlichen Intereſſe wird eben dadurch Genüge gethan, daß das Predigtamt den Candidaten in Pflicht des Amts nimmt: der kirchenordnungsmäßig in den ordo des Gnadenmittelamts Eingefügte iſt eben dadurch richtig in den ganzen Organismus der Kirche eingeleibt.

Damit ſtimmt denn auch der Inhalt der Verpflichtung, wie die alten KOO. ihn faſſen und fordern, vollſtändig überein: die Verpflichtung iſt eben nur das umgekehrte Examen; was das Examen als an dem Candidaten vorhanden erwieſen hat, das wird ermahnend in die Frage umgewendet, ob er ſich's nun auch bewahren und treulich im Dienſt der Kirche verwenden und verzinſen wolle? Wir ſahen, daß das Examen zu erforſchen hatte, ob der Candidat das richtige Maaß theologiſcher Kenntniß, ob er practiſches Geſchick beſitze, ob er reiner Lehre, nnd ob er untadeligen Lebens ſei? Auf dieſe vier Stücke richtet ſich denn auch die Verpflichtung; die

[1]) S. 10.
[2]) S. 51.

verpflichtende Frage lautet gleichmäßig bei allen KDD. dahin: ob er fleißig fortſtudiren, ob er in Ausrichtung ſeines Amtes treu ſein und ſeine Gaben gut verwenden, ob er in reiner Lehre mit Gottes Hülfe beſtändig bleiben, ob er eines frommen und ehrbaren Wandels im Amt und im Haus ſich fleißigen wolle? Bei der Frage wegen der reinen Lehre wird denn regelmäßig auf die recipirten Bekenntnißſchriften unter namentlicher Aufzählung derſelben verwieſen, damit der Begriff reiner Lehre dem zu Verpflichtenden feſtſtehe. Und bei der Frage wegen der Treue in der Amtsführung wird auf die Landeskirchenordnung verwieſen und der Obedienz gegen die kirchlichen Oberen gedacht. Das iſt der erſchöpfende Inhalt der Verpflichtung, der aber auch wieder ſo durch die Sache gegeben und nothwendig iſt, daß noch jetzt bei der Verpflichtung der Predigtamtscandidaten kein Stück derſelben omittirt, daß namentlich nicht die Verpflichtung auf die Bekenntnißſchriften allein als membrum disjectum herausgeriſſen werden ſollte. Die Führung reiner Lehre iſt ein Hauptſtück, aber nicht das Einzige, was ein in's Predigtamt Tretender als Pflicht auf ſich nimmt; und wenn man das Pflichtſtück der Führung reiner Lehre iſolirt hervorhebt, bringt man es in falſchen Schein.

Mehrere KDD. laſſen bei der Verpflichtung den Candidaten auch dem Landesherrn die Unterthanentreue geloben. „Und dieweil er die Zeit ſeines Kirchenamts und Dienſtes aller unſerer Landes- und bürgerlichen Freiheiten nicht weniger als unſere Unterthanen theilhaftig iſt, ſo ſoll er unſeren Nutzen fördern, auch Schaden warnen. So formulirt die Calenberger KO. [1]) dieſe Verpflichtung; und ganz wörtlich ebenſo die Lauenburgiſche, die Churſächſiſche, die Pommerſche, die große Württemberger KO. Der Grund, den jene Worte ſelbſt anführen, iſt richtig; und gegen die Faſſung, die nichts Beſchwerliches enthält, iſt Nichts zu ſagen. Daß man aber in der Sache auch zu Viel thun kann, beweiſt die Preußiſche

[1]) S. 202.

Agende v. J. 1822, welche die Verpflichtung in den Ordinationsact hineinlegt, und im Ordinationsact den Ordinanden ſchwören läßt: „Deßgleichen will und werde ich getreu ſein meinem rechtmäßigen Könige, Seiner Majeſtät dem Könige von Preußen, meinem großmächtigſten Landesherrn und oberſten Biſchof, alſo daß ich des Königs Nutzen und Beſtes ſuche und fördere auf jegliche Weiſe. Mit Leben und Blut, mit Lehre und Beiſpiel, mit Wort und That will ich die Königliche Macht und Würde vertheidigen, wie es in unſerer heilſamen monarchiſchen Regierungsform feſtgeſtellt iſt. Ebenmäßig will ich zur rechten Zeit es aufdecken, wenn ich erfahren ſollte, daß etwas obhanden ſei zur Aenderung oder Aufhebung dieſer trefflichen Grundverfaſſung, in welcher das Wohl des Staates beſtand und beſteht, und dem ich in allen Punkten gehorchen und nachkommen will und werde. Deßgleichen will ich, ſo viel an mir iſt, Gehorſam ſchaffen Seiner Königlichen Majeſtät meinem allergnädigſten Könige, und Denen, welche von ſeinetwegen zu gebieten und zu befehlen haben. Auch alle meine Pfarrkinder und Gemeindeglieder anhalten, jederzeit recht zu denken und zu reden über das weltliche Regiment, welches von Gott verordnet iſt. Auch will ich dahin ſtreben, in der mir anvertrauten Gemeinde die rechte und gehörige kirchliche Ordnung aufrecht zu erhalten; den von Seiner Königlichen Majeſtät publicirten Geſetzen gemäß will ich ſie ermahnen zur Uebung der Gottſeligkeit, des Landesfriedens, eines frommen Lebens und Umganges und gegenſeitiger Liebe und Einigkeit; ich will zu Gott beten für die hohe Obrigkeit, und alle meine Gemeindeglieder erinnern an die ihnen obliegende unterthänige Treue, und zu Gehorſam und Folgſamkeit ſie ermahnen — ſo wahr mir Gott helfe an Leib und Seele.“

Die Form der Verpflichtung iſt ganz allgemein die, daß der Vorſitzende der Examinationsbehörde zunächſt den Examinaten wegen aller der Punkte vermahnt, auf welche laut Obigem die Verpflichtung ſich zu erſtrecken hat, alſo demſelben vorhält, wie das Predigtamt ein Haushalteramt ſei und

als ſolches Treue erfordere, welche Treue ſich eben darin erweiſe, daß der Paſtor fleißig zu lernen, in ſeinen amtlichen Ausrichtungen ordentlich, in der Lehre rein, und im Leben richtig ſei. Dieſe Vermahnung, die der Examinator nicht allein durch namentliche Verweiſung auf die Bekenntnißſchriften und auf die Kirchenordnung, ſondern auch durch ſeelſorgerliche Adhortation weiter auszuführen hat, ſchließt mit der Frage, ob der Examinatus ſolches Alles mit Gottes Hülfe zu thun und zu halten bereit ſei? worauf die Zuſage deſſelben erfolgt. Dieſer Zuſage aber wird in verſchiedenen KOO. verſchiedene Form gegeben: etliche laſſen es eben bei einer Zuſage bewenden: „nach dieſer Vermahnung ſoll eine chriſtliche Zuſage von ihm genommen werden [1])“; andere fügen der „Zuſage“ den Handſchlag hinzu: „wie er denn Solches bei handgegebener Treue verſprechen und zuſagen ſoll [2])“; andere laſſen neben der Zuſage und beziehungsweiſe dem Handſchlag auch noch die Sammlung der Bekenntnißſchriften, das Concordienbuch [3]), noch andere auch die Landeskirchenordnung [4]) von dem Examinaten unterſchreiben. Später iſt bekanntlich der Zuſage in einzelnen Landeskirchen die Eidesform gegeben.

Ob eine ſolche Verpflichtung des in das Amt der Kirche Tretenden nothwendig und ob ſie mithin beizubehalten iſt, glauben wir nicht erſt beweiſen, ſondern über den langen ob dieſer Frage geführten Streit mit einer einfachen Bejahung hinweggehen zu dürfen. Diejenigen, welche die geſchichtlich beſtehende Kirche ſtürzen wollen, um gar keine Kirche zu haben oder eine andere zu machen, ſind natürlich von der Nothwendigkeit ſolcher Verpflichtung nicht zu überzeugen, weil ſie

[1]) Meckl. KO. fol. 125. Ebenſo die Lüneburgiſche KO. v. 1598, und die Lüneburger v. 1643, die Pommerſche, Verdenſche, Oſtfrieſiſche, Wittenberger.

[2]) Calenb. KO. S. 202. Ebenſo die Lauenburger, und die Große Württemberger.

[3]) Die Lauenburger KO. fol. 13.

[4]) Die Churſächſiſche, die Große Württemberger KO.

nicht davon überzeugt ſein wollen, können und dürfen; und eben ſo wenig die guten Leute, die ſich weis gemacht haben, daß eine Kirche ſich aus den ſubjectiven gläubigen Sentiments ihrer Glieder heraus ohne rechtliche Ordnungen und Inſtitute halte; diejenigen aber, welche die geſchichtliche Kirche erhalten wollen, erkennen dieſelbe ohne Weiteres an als eine ſelbſtverſtändliche Sache; und die Kirche ſelbſt und ihre Regierungen ſind billig zu den letzteren zu zählen. Daſſelbe gilt von der Frage, ob bei der Verpflichtung auf die Bekenntnißſchriften verwieſen werden ſolle, und ob dies nicht mit einem quatenus geſchehen könne und müſſe? Es iſt ein Ding einfacher Selbſtverſtändlichkeit, daß jede Kirche auf diejenigen Bekenntnißſchriften, welche bei ihr gelten, unter namentlichem Hinweis auf dieſelben verpflichtet, und daß ſie dies nicht mit einem eignen Zweifel ausdrückenden und die ganze Verpflichtung illuſoriſch machenden quatenus, ſondern pure thut. Wo in dem letzten halben Jahrhundert das quatenus in die Verpflichtungsform eingedrungen iſt, ſollte es die erſte Sorge ſein, dies Document unredlichen Weſens zu beſeitigen. Im Uebrigen liegt kein Grund vor, in der herkömmlichen Weiſe der Zuſage eine Aenderung vorzunehmen, etwa die bloße Zuſage zur Eidesform zu verſchärfen oder umgekehrt die Eidesform in eine bloße Zuſage zu verwandeln. Denn die Verpflichtung in Form „chriſtlicher Zuſage" iſt eine vollgültige, rechtlich und moraliſch bindende Verpflichtung; und die Verpflichtung in Eidesform iſt kein unerlaubtes oder Gewiſſen verſtrickendes Ding. Wir verweiſen wegen des letzteren Satzes auf Harleß [1]). Im Gegentheil würde jede Aenderung des Rechtsbeſtandes in dieſem Punkte unter den obwaltenden Zeitverhältniſſen große praktiſche Nachtheile entwickeln: Eine Umwandlung der Zuſage in Eidesform würde ſo verſtanden werden, als ob die bisherige Zuſage keine Verpflichtung enthalten habe; und die Verwandlung der Eidesform in eine

[1]) Votum über die eidliche Verpflichtung der proteſtantiſchen Geiſtlichen in Sachſen auf die kirchlichen Symbole. Leipzig, 1846.

bloße Zuſage würde dahin ausgebeutet werden, als ob es nunmehr mit der Verpflichtung und Pflicht überhaupt zu Ende ſei.

Nur über einen die Form der Verpflichtung betreffenden Punkt dürfen wir nicht ſtillſchweigend hinweggehen. Wir haben geſehen, daß man in der früheren Zeit unſerer Kirche die Verpflichtung ſtets mit dem Examen verband, und wie Examen und Verpflichtung auch wirklich ſachlich zuſammen gehören. Hievon iſt man abgegangen, ſeitdem in oben erzählter Weiſe ſich ein ordentlicher Candidatenſtamm gebildet hat, und in Folge deſſen das Examen nicht erſt in Folge einer bereits erhaltenen Präſentation zu einem beſtimmten Pfarramt abgehalten wird. Das Examen ſchien ſo außer Beziehung zu dem Amt zu treten, und man löſte daher die Verpflichtung von dem Examen ab, und verband ſie mit der Ordination. Warum wir dieſe Verbindung der Verpflichtung mit der Ordination für unrichtig halten, können wir vollſtändig darlegen erſt dann, wenn wir den Begriff und das Weſen der Ordination näher unterſucht haben werden. Hier können wir vorläufig nur ſo Viel bemerken: Ohne Frage iſt die Ordination ein gottesdienſtlicher Act, eine Handlung des Wortes Gottes an dem Predigtamt Uebernehmenden. In dieſen gottesdienſtlichen Act nun paßt jene Verpflichtung mit ihren nothwendigen Formalien, mit der Aufzählung der Bekenntnißſchriften, mit der Verweiſung auf die Kirchenordnung, nach ihrer ganzen kirchenrechtlichen Natur nicht hinein; ſie muß dann eben eine abgemachte Sache ſein. Sodann iſt es doch ſehr billig, daß der zu Verpflichtende, wenn er verpflichtet wird, doch noch die Möglichkeit habe, die Uebernahme zu verweigern, oder wenigſtens Bedenken und Scrupel zu äußern, und ſich dieſelben löſen zu laſſen; es wird eben darum auch nothwendig ſein, daß der Verpflichtende mit dem zu Verpflichtenden ſeelſorgerlich verhandele, und daß dieſe ſeelſorgerliche Verhandlung unter Umſtänden die Form der Unterredung, der Frage und der Auskunft gebenden, berathenden Antwort annehme; es wird, wenn Alles in der Ehrlichkeit und Gewiſſenhaftigkeit

zugehen ſoll, Raum bleiben müſſen, daß der zu Verpflichtende einſtweilen weggehe, ſich mit ſeinem Gewiſſen berathe, und ſpäter wiederkomme, ſeine Zuſage abzugeben. Dieſes Alles aber iſt natürlich unmöglich gemacht, wenn die Verpflichtung im Ordinationsact, am Altar, öffentlich vor der Gemeinde, in liturgiſch gebundener Form ſtattfindet. Dies Alles wird auch dadurch nicht geändert, daß allerdings auch in der Ordination eine Zuſage, ein Ja erfordert werden muß. Es hat eben mit dieſem Ja der Ordination, wie wir ſpäter ſehen werden, eine andere Bewandniß, als mit jener Verpflichtung: mit dieſem Ja gelobt ſich der Ordinandus ſeinem Gott, in jener Verpflichtung nimmt er der beſtimmten Kirche Dienſt und ſeine Pflichten auf ſich. Dieſes Wenige ſchon wird beweiſen, daß ſich in der Ordination und in der Verpflichtung verſchiedene Momente der Beſtellung zum Predigtamt ausprägen, und daß die letztere eine abgemachte und klare Sache ſein muß, wenn die erſtere erfolgt. Wir können daher nur dringend empfehlen, daß man die Verpflichtung von der Ordination wiederum trenne, und ſie wieder mit dem Examen verbinde, zu welchem ſie als ſeine andere Hälfte gehört. Daß das Examen jetzt nicht mehr in Beziehung auf ein bereits in Ausſicht ſtehendes Pfarramt gehalten wird, iſt dabei kein Hinderniß; denn man ertheilt doch auch jetzt in Folge beſtandenen Examens dem Examinaten das Zeugniß der Predigtamtsfähigkeit, und zu letzterer gehört unbedingt nicht bloß, daß er könne, ſondern auch daß er wolle, alſo die Verpflichtung und Zuſage. So iſt denn auch in Mecklenburg, obgleich auch da das Examen nicht mehr erſt in Folge erhaltener Präſentation ſtattfindet, die Verpflichtung ſtets mit dem Examen verbunden geblieben, ohne daß ſich daraus irgend welche Unzuträglichkeiten entwickelt hätten.

Blicken wir auf das bisher Entwickelte zurück, ſo zeigt ſich die Vocation im engeren Sinne (Denomination, Wahl oder Conſens der Gemeinde, und Examen nebſt Verpflichtung zuſammen genommen) als ein vollſtändig in ſich Geſchloſſenes, ſelbſt hinſichtlich der Betheiligung der drei Stände: das

Kirchenregiment oder, in Theilnahme an deſſen Rechten, das Patronat denominirt, die Gemeinde approbirt, das Predigtamt prüft und nimmt in Amtspflicht. Sogar die beſtimmte Stelle der amtlichen Wirkſamkeit iſt dem Vocatus gewieſen, da ja die Denomination zugleich Collation einer beſtimmten Pfarrei iſt. Iſt nun dieſe Vocation im engeren Sinne zur Vocation überhaupt ausreichend? liegt in ihr alles zur Beſtellung eines Paſtors Erforderliche vor? ſo daß, wenn hinterher dann etwa noch eine **Ordination** Statt findet, dieſelbe doch nur als ein frommer Gebrauch angeſehen werden kann, für den ſich aber kein Moment, welches er verträte, nachweiſen läßt?

Die Bejahung dieſer Frage iſt diejenige Anſicht, welche Freberus nebſt Aepinus in dem Eingangs erwähnten Streite vertrat: das Gnadenmittelamt iſt von Gott fertig gemacht; in dies fertige Amt die Perſonen zu ſetzen, iſt der Kirche gegeben; und dies iſt richtig und vollſtändig geſchehen, wenn die Kirche in ihrer Ganzheit, d. h. in ihren drei Ständen, in vorbeſchriebener Weiſe vocirt hat. Darauf ſtützten ſtets er und ſeine Anhänger die Behauptung, daß er trotz nicht empfangener Ordination rechtmäßig im Predigtamt ſei: „Ehe aber Johann Freder zu dem Amte (in Hamburg) recht angenommen ward, mußte er in allen vier Pfarrkirchen und im Dom erſt predigen. Auch war Dr. Aepinus vorhin viel mit ihm umgegangen, daß ſie ihn wohl hatten probirt und examinirt, auf mancherlei Weiſe. Wie er in allen vier Kirchen ſo geprediget hatte, haben ihn mit Conſenz eines Rathes der Superintendent und die vier Prediger zu ſolchem Amte gefordert, daß er ſollte in der heiligen Schrift leſen und predigen, wie er auch gethan hat. Nun ihm das Amt befohlen und auferlegt war, haben der Superintendent und die vier Paſtoren des Sonntags darnach auf den Predigtſtühlen angezeigt, daß er zu ſolchem Amte gefordert, darin er predigen und in der heiligen Schrift leſen ſollte, gaben dann ihr Zeugniß von ihm, und ermahnten das Volk fleißig zum Gebet, und iſt in allen Kirchen da für ſein Amt und für ihn gebeten

worden [1])". Das ſchien genügend. Und war dies richtig, ſo war freilich von der Ordination nichts weiter zu ſagen, als daß ſie ein gleichgültig, läßlich Ding ſei. Höchſtens konnte man ihr noch die Bedeutung beimeſſen, daß ſie als eine öffentliche Erklärung und Bezeugung davon diene, wie es mit der Vocation ordentlich und richtig zugegangen ſei; aber was den Paſtor machte, lag dann unbedingt in der Vocation, und nicht in der Ordination, nicht einmal mit in der Ordination. Das ſprachen denn auch Freberus und Aepinus geradezu aus; der Erſtere erzählt: „Ich hatte auch an Dr. Aepinum ſeliger Gedächtniß derhalben geſchrieben, und ſeinen guten Rath begehrt, wie ich mich halten ſollte. Dieweil derſelbige Mann von hohem Verſtande, und es mit der Kirchen ganz treulich meinte, ſo habe ich ihn allezeit, ſo was Wichtiges fürgefallen, zu Rathe genommen. Darauf ſchrieb er mir, daß die rechte oder rechtmäßige Ordnung, die da geſchehe durch eine rechtmäßige Election oder Erwählung, in der Kirche von Gott geboten wäre, und nicht die Auflegung der Hände, und daß man die Auflegung der Hände unter die Adiaphora billig zählte und allezeit gezählt wäre, das iſt unter die Ordnungen oder Stücke, die Gott nicht geboten hat. Und dieweil ich rechtmäßig dazu geeſchet (berufen), daß ich der Kirche zum Sunde (Stralſund) ſollte dienen und fürſtehen, ſo müßte ich thun daſſelbige, was meines Amtes wäre, und wo ich der Kirche mit dienen könnte. Schrieb auch, daß die Kraft des Kirchenamts mehr liege und ſtünde in der rechtmäßigen Eſchung denn in der Ceremonien der Ordinirung [2])".

Nun iſt allerdings richtig, daß die Ordination zugleich eine öffentliche Bezeugung davon iſt, daß mit der Vocation Alles richtig und ordentlich zugegangen. Es ſetzt nach lutheriſchem Dogma und Kirchenrecht die Ordination die Vocation nach

[1]) So Martin Braſch, ein Anhänger Freder's, bei Mohnike a. a. O. I, 11.
[2]) Ebendaſ. S. 50.

allen ihren Theilen bis zur Verpflichtung einſchließlich als geſchehen und in Ordnung voraus. In einer Reihe in ſich verbundener, als auf einander folgende Momente verknüpfter Acte enthält die Vornahme des nachfolgenden Acts immer implicite das Zeugniß, daß die ſachlich voraufgehenden Acte in der Ordnung geſchehen ſein müſſen. So beſtätigt die Copulation die Taufe. So beſtätigt auch die Ordination die richtig geſchehene Vocation. Mit Recht führen es daher unſere Alten, wenn ſie von der Ordination reden, als ein und zwar als ein erſtes Moment derſelben auf, daß ſie ſei „ein öffentlich Zeugniß bei der Kirchen, daß dieſe Perſon berufen ſei und Befehl habe, das Evangelium zu predigen und die Sacramente zu reichen[1])", daß ſie ſei „vocationis declaratio et testificatio, proinde ubi nulla vocatio praecessit ordinatio conferri haudquaquam debet[2])". Und es giebt ſogar etliche KOO., welche die Ordination vorwiegend als ſolch „öffentlich Zeugniß" behandeln. Auch darf man ſolch „öffentlich Zeugniß" nicht ein unnütz Ding nennen. Die Vocation geht zwiſchen dem Kirchenregiment, dem Patronat, der Localgemeinde, den examinirenden Theologen vor; aber wenn einer Perſon das Kirchenamt vertraut wird, ſo geht das die Kirche an, und es bedarf mithin der publica testificatio et declaratio. Sollte aber hierin die ganze Bedeutung der Ordination liegen, ſo würden wir doch zugeſtehen müſſen, daß hiefür die Ordination kaum die adäquate Form wäre, und daß dies viel beſſer in anderem Wege, z. B. nach alter Art durch Anſchlag am ſchwarzen Brette des Conſiſtoriums, oder nach moderner Art durch Veröffentlichung im officiellen Regierungsblatt, oder in irgend einem anderen üblichen Publicationsmodus erreicht werden könnte. Daher haben unſere Alten auch ſtets die publica testificatio vocationis nur als ein einzelnes Moment der Ordination neben anderen aufgezählt. Und als Frederus und ſeine Anhänger dies als die einzige Bedeutung der

[1]) Meckl. KO. fol. 126.
[2]) Gerhard LL. theoll. XII, b. 163.

Ordination hinſtellten, als ſie daraus den Schluß zogen, daß „die Kraft des Predigtamts mehr in der rechtmäßigen Berufung als in der Ceremonie der Ordinirung hinge und ſtehe", hat die Synode zu Greifswald, geſtützt auf ein Gutachten der Wittenberger Facultät, ihnen den Satz entgegen geſtellt, daß „wer unordinirt bloß auf Vocation der Obrigkeit ſich des Kirchenamts annehme und zu verwalten ſich unterſtehe, Unrecht thue, noch mehr aber ſündige, wenn er ſolches Verfahren mit ungründlichen, gefährlichen Disputationen vertheidigen wolle[1])". Wir nun müſſen dieſem letzteren Satze entſchieden beitreten, und die Frage: ob die Vocation im engeren Sinne zur rechtmäßigen Beſetzung des Predigtamts genüge, ſo daß die Ordination kein weſentliches Moment in derſelben bilde? durchaus verneinen, und mit Knipſtroh[2]) ſagen: „Das Annehmen möge wohl auf dem Rathhauſe geſchehen, aber denominatio personae ſei noch nicht apostolica ordinatio." Ehe wir dieſe unſere Behauptung erweiſen und näher ausführen, müſſen wir aber verſuchen, die Bedeutung der Ordination aus einander zu legen.

Vorweg machen wir darauf aufmerkſam, daß wir von der ganzen Ordination, und nicht von der Handauflegung allein reden, ja wir bitten unſere Leſer, zunächſt ganz vergeſſen zu wollen, daß bei der Ordination auch Handauflegung vorkommt. Von Alters her iſt die Frage, was die Ordination ſei, nicht wenig dadurch verwirrt worden, daß man die Ordination mit der Handauflegung verwechſelt oder es ſo angeſehen hat, als ob die Ordination hauptſächlich und weſentlich in der Handauflegung beſtände und dieſe keineswegs nur ein einzelnes Moment an ihr bilde. Schon bei Frederus iſt der Grundfehler der, daß er ſtatt von der Ordination immer nur von der Handauflegung redet, und durch Bemängelung dieſer die Bedeutungsloſigkeit jener nachgewieſen zu haben glaubt. Aber ſchon Knipſtroh hat ihm gegenüber den Begriff einer

[1]) Mohnike a. a. O. II, 32.
[2]) Ebendaſ. II, 22.

„ganzen Ordination", die nicht bloß in Handauflegung beſtehe, geltend gemacht; und die Wittenberger Facultät hat ihm ſogar fallaciam divisionis vorgeworfen und es Sophiſterei genannt, daß „er ein Stück, nämlich die Ceremonie der Auflegung der Hände, herauszwacke [1])". Wir nun müſſen mit Knipſtroh den Begriff der „ganzen Ordination" aufrecht erhalten. Nur auf römiſchem Standpunkte fällt alle Bedeutung der Ordination in die Handauflegung, ſo daß jene mit dieſer weſentlich identiſch iſt. Die römiſche Kirche ſieht ja im Kirchenamt nicht ſowohl das Gnadenmittelamt; daß der Presbyter taufe und lehre, iſt das Nebenſächliche; der Nerv ſeines Amtes liegt darin, daß er das Opfer der Meſſe für die Lebenden und Todten bringe; dies kann er allein, taufen und lehren können nöthigen Falls auch Andere. Dem entſprechend liegt die Bedeutung der Ordination nicht darin, daß dem Ordinanden das Gnadenmittelamt befohlen wird, ſondern vielmehr darin, daß ihm durch dieſelbe die Kraft mitgetheilt wird, vermöge welcher unter ſeinen prieſterlichen Händen Brod und Wein ſich in des Herrn Leib und Blut verwandeln und als Opfer Gott zum ſüßen Geruch zum Himmel ſteigen, intercedirend für die Todten und Lebendigen. Die Spitze der ganzen römiſchen Ordination läuft in die dabei gebrauchten Worte aus: „Accipe potestatem offerre sacrificium Deo Missasque celebrare tam pro vivis quam pro defunctis [2])". Und dieſe Kraft wird von den Apoſteln her in ununterbrochener Succeſſion durch die Handauflegung der Biſchöfe herunter und weiter gereicht. So fällt auf römiſchem Standpunkte allerdings die Ordination mit der Handauflegung weſentlich zuſammen. Ganz anders kommt natürlich die Handauflegung zur Ordination und letztere ſelbſt auf lutheriſchem Standpunkte zu ſtehen, wo es ſich bei der Ordination nicht um die Mittheilung der Kraft zur Conficirung des Meßopfers, ſondern um die Befehlung des Gnadenmittelamts handelt. Wir werden daher von der

[1]) Ebendaſ. II, 25.
[2]) Vgl. Daniel Cod. Lit. I, 240.

Handauflegung zunächſt ruhig abſehen können; welches Moment dieſe dann wieder innerhalb der ganzen Ordination bildet, wird ſich hernach ſchon ergeben.

Um nun zu finden, was es mit der Ordination ſei und bedeute, wollen wir nur einfach und ohne Vorurtheil den empiriſchen Weg gehen. Wir finden da alsbald zwei Wegweiſer. Zunächſt erblicken wir die Ordination in der Reihe der Acte, in welchen die Befehlung des heiligen Predigtamts ſich vollzieht; und dadurch beſtimmt ſich uns unſere Frage näher dahin: welche Bedeutung der Ordination bei der Befehlung des Predigtamts zukomme? Sodann erblicken wir die Ordination unter der Reihe der kirchlichen Handlungen, derjenigen Handlungen, welche die Kirche mittelſt des ihr von ihrem Herrn geſchenkten Amtes durch Austheilung des Sacramentes (Taufe, Abendmahl) oder des Wortes Gottes (Copulation, Abſolution, Confirmation u. ſ. w.) thut. Zu dieſen kirchlichen Handlungen wird mithin die Ordination das Verhältniß der Aehnlichkeit und des Unterſchiedes haben müſſen, und ihr Unterſchied von den anderen kirchlichen Handlungen wird eben dadurch beſtimmt ſein, daß ſie der Befehlung des Predigtamts dient, was von den anderen kirchlichen Handlungen nicht gilt.

Vergleichen wir nun die Ordination mit der Reihe der kirchlichen Handlungen, ſo ſteht zunächſt feſt, daß ſie kein Sacrament iſt. Wir werden hierauf zurückkommen; für jetzt berufen wir uns auf die Dogmatik unſerer Kirche, die ſtets einſtimmig verfochten und erwieſen hat, daß die Ordination kein Sacrament ſei. Auch durch eines der anderen wirklichen Sacramente vollzieht ſie ſich nicht. Wir werden alſo die Ordination zunächſt unter diejenigen kirchlichen Handlungen zu ſetzen haben, die irgendwie in Austheilung, Handlung des göttlichen Wortes beſtehen; und in dieſer höchſt wichtigen grundleglichen Beſtimmung tritt uns die Pommerſche Agende zur Seite, wenn ſie in dem Formular ihrer Ordinationsrede der Gemeinde ausführen will, was durch die Ordination an den Ordinanden geſchehen ſolle, und zu dem Zwecke vor allem Anderen ſagt: „wir wollen Gottes Wort über ſie

handeln[1])." Sie ist vor Allem Handlung des Wortes Gottes über den Ordinanden.

Da aber die verschiedenen kirchlichen Handlungen dieser Art in sehr verschiedener Weise (z. B. die Absolution ganz anders als die Copulation) Handlung des Wortes Gottes über Menschen sind, so müssen wir noch weiter vergleichen und unterscheiden. Und halten wir uns da an die Benennungen, welche der Ordination sichtlich zur Bezeichnung ihrer Bedeutung gegeben sind, so begegnet uns zunächst die Bestimmung, daß sie „Weihe" sei. Und nicht bloß in der alten, noch weniger in der mittelalterlichen Kirche allein hat man von der „Weihe" des Kirchendieners gesprochen; auch in der lutherischen Kirche sagt man, daß die Ordinanden „geweiht" werden. Und es ist das nicht bloß ein in den Gemeinden fluctuirender Sprachgebrauch, der ja auch etwa ein Residuum mittelalterlicher Anschauungen sein könnte, sondern die Kirchenordnungen selbst und die strenge Dogmatik reden so: der zum Predigtamt tüchtig Befundene soll „solenniter dazu ordinirt und eingeweihet werden," sagt die Lüneburger KO. v. J. 1643[2]), und viele KOO. mit ihr; und Gerhard[3]) sagt: „ad ministerium ecclesiasticum persona idonea per preces et impositionem manuum consecratur." Wir erblicken mithin die Ordination zunächst unter den kirchlichen Weihen. Schon an anderem Orte[4]) haben wir versucht, den Begriff des kirchlichen Weihens, namentlich so weit es sich auf Dinge (Kirchen, Gottesäcker u. s. w.) bezieht, aus einander zu legen; und müssen bitten, auf das dort Gesagte hier zurückblicken zu wollen. Wir haben da gesehen, wie das kirchliche Weihen sich zurückführt auf das allen Christen 1. Tim. 4, 4. 5. gebotene und in ihrem geistlichen Beruf begründete Heiligen aller in ihren Gebrauch gerathenden Creatur durch Wort Gottes und Gebet, und sich von demselben nur dadurch

[1]) S. 6.
[2]) S. 7.
[3]) LL. theoll. XII, b. 147.
[4]) Oben S. 208 ff.

unterſcheidet, daß beim einfachen Heiligen der Creatur der einzelne Chriſt das Ding in ſeinen Privatgebrauch, beim kirchlichen Weihen aber die Kirche das Ding in ihren öffentlichen Gebrauch nimmt. In der That finden ſich nun alle Merkmale des Begriffs der kirchlichen Weihe an der Ordination wieder: Die Kirche will die Perſon des Ordinanden in ihren öffentlichen Gebrauch und Dienſt nehmen, daß ſie ihr die ihr vom Herrn geſchenkten Gnadenmittel verwalte. Da will ſich's gebühren, daß ſie hinſichtlich dieſer Perſon, die ja auch eine Creatur iſt, thue wie jeder Chriſt ſelbſt an der Speiſe, die er nimmt, thun ſoll, daß ſie nicht gleich zufahre mit dem Gebrauch dieſer Perſon, ſondern zuvor ſolchen Gebrauch ſich heilige, damit er ihr zum Segen gerathe. Und es wird hiezu kein anderes Mittel geben, als zum Heiligen der Creatur überhaupt, nämlich Wort Gottes und Gebet: Wie der Chriſt ſeine Speiſe, ehe er ſie nimmt, vor Gott hinſtellt, und daneben Gottes betreffendes Wort, und dann darüber betet, damit der Gebrauch derſelben ihm zum Segen werde, ſo ſtellt die Kirche die persona idonea et vocata, ehe ſie dieſelbe in Gebrauch nimmt, erſt vor Gott dar, und Gottes betreffendes Wort über und neben ſie, und ruft auf dies ſein Wort geſtützt Gott an, daß er ihr um ſolches ſeines Wortes willen den Gebrauch dieſer Perſon mit ihren creatürlichen Gaben und Kräften zu dieſem Dienſt und ſie, die Kirche, ſelbſt in dieſem Gebrauch dieſer Perſon ſegnen wolle. Und da es nun nicht ein einzelner Chriſt, ſondern die Kirche iſt, welche die Perſon nicht in Privatgebrauch, ſondern in ihren öffentlichen Dienſt nimmt, ſo wird hiedurch ſolche Perſon zugleich ausgeſondert, auch aus der Chriſten privatem Gebrauche heraus- und für die Zwecke der Kirche in Beſitz genommen, ihrem öffentlichen Dienſt geweiht. Das ſind die erſten Momente, die der Ordination zukommen, ſo fern ſie Weihe iſt: ſie ſtellt die Perſon Gott dar, heiligt durch Wort Gottes und Gebet den Gebrauch derſelben zum Dienſt des Predigtamts, und ſondert ſie dadurch von weltlichem und privatem Gebrauche zu dieſem kirchlich öffentlichen Dienſte aus.

Allerdings gelten aber auch hier alle die Verwahrungen, welche wir an der citirten Stelle den falſchen Auffaſſungen von dem dinglichen Weihen entgegen ſtellen mußten. Wir ſahen da, daß es mit dem Weihen der Dinge nicht darauf abgeſehen ſei, die Creatur, die an ſich ſelber gut und rein ſei, erſt gut und rein zu machen. So iſt es nun auch mit der Ordination nicht darauf abgeſehen, die zu ordinirende Perſon durch die Ordination gut und rein zu machen. Zwar kann man von der menſchlichen Perſon nicht wie von der Creatur ſagen, ſie ſei an ſich gut und rein und unverwerflich, denn ſie iſt ein Adamskind. Aber daß dies Adamskind rein und gut werde, hat nicht die Ordination zu beſchaffen, ſondern die Taufe und das Wort und das Abendmahl; die Ordination ſetzt vielmehr voraus, daß dieſe Heilsmittel an dem Ordinanden bereits ihr Werk gethan haben, daß der Ordinande ein gläubiger Chriſt und eine vor Gott gerechtfertigte Perſönlichkeit ſei. Daß dieſe Vorausſetzung zuweilen einer Täuſchung von Seiten der Kirche unterliegt, hebt ſie ſelbſt nicht auf. Und an dieſer vorausſetzlich durch Jeſu Blut gereinigten und in dieſem Sinne guten Perſönlichkeit will ſie beſchaffen, nicht daß ſie erſt rein und gut werde, ſondern daß ſie zu dem vorliegenden Gebrauch, und daß dieſer ihr Gebrauch der Kirche geheiligt werde. — Weiter ſahen wir dort, wie das dingliche Weihen nicht die Abſicht habe, daß dem zu weihenden Dinge dadurch eine andere Kraft, die es ſonſt nicht habe, mitgetheilt werden ſolle. Eben ſo wenig iſt es nun mit der Weihe des Paſtors darauf abgeſehen, daß ihm durch dieſelbe Kräfte und Fähigkeiten mitgetheilt werden ſollen, die ſonſt nicht im menſchlichen Weſen lägen. Er braucht und empfängt zum Taufen und Lehren und Abendmahl austheilen keine anderen als menſchlichen Kräfte; nur darauf, daß dieſe geheiligt und in Gottes Dienſt genommen werden, kommt es an. Allerdings wird er durch Taufen u. ſ. w. ausrichten, was kein Menſch ausrichten kann, aber dieſes über alles Natürliche hinausragende Mehr wird er nicht durch ſeine Perſönlichkeit und durch dieſer verliehene Kräfte vollbringen, ſondern durch die

Gnadenmittel, die er handelt, und die denſelben vom Herrn eingepflanzte Kraft. Sein Dienſt und Thun daran wird immer nur ein inſtrumentaler Dienſt bleiben, den er mit Kräften, wie ſie in der menſchlichen Natur liegen, verſehen kann. Aber allerdings iſt Noth, nicht allein, daß er ſchon zuvor durch Wort und Glauben mit ſeinen natürlichen Kräften und Gaben aus der Herrſchaft des Teufels und der Sünde geriſſen ſei, ſondern auch weiter, daß ſeine natürlichen Kräfte und Gaben zu dieſem Gebrauch und Dienſt geheiligt werden. So iſt es mit der Ordination nicht darauf abgeſehen, daß der Perſon des Ordinanden gewiſſe übernatürliche Kräfte eingepflanzt und übernatürliche Wirkungen möglich gemacht werden ſollen, ſondern einfach darauf, daß die ihm von ſeinem Gott geſchenkten natürlichen und geiſtlichen Gaben zu dem Dienſt und Amt der Gnadenmittel, durch welche freilich Gott ſehr übernatürliche Werke thut, durch Vorhaltung des göttlichen Wortes von dieſem Amt und durch Gebet geheiligt werden ſollen, gerade ſo und nicht anders, wie die Copulanden nach ihrem natürlichen und geiſtlichen Leben durch Vorhaltung des göttlichen Wortes vom Eheſtand und durch Gebet zur heiligen und ſeligen Führung des Eheſtandes geheiligt werden ſollen. — Noch viel weniger, ſahen wir, gereicht die dingliche Weihe dazu, daß das geweihte Ding Heilskräfte und ſeligmachende Wirkung gewönne; und eben ſo wenig hat die Ordination die Wirkung, daß dadurch die Perſon des Ordinaten Heilskraft und eine Gnade vermittelnde Dignität gewönne. In den Werken, die er kraft des ihm befohlenen Amtes handeln ſoll, liegt ja allerdings nicht bloß etwas Heilskräftiges, ſondern nach Gottes Veranſtaltung alles Heilskräftige und alle Gnadenvermittelung überhaupt; aber darum ſind dieſe Werke auch nicht ſeine, ſondern Gottes Werke, an denen er mit ſeiner Perſon nur inſtrumentalen Dienſt thut. — Und ſo ſtellt ſich denn endlich auch der Begriff der Ausſonderung nicht dahin, daß der Ordinatus durch die Ordination nach ſeiner Perſon Gott näher und in dieſem Sinne heiliger da ſtände. Die Ordination giebt nicht die

Aussonderung zum Priesterthum, die Absonderung von den Sündern und von der Welt zu Gott. Diese priesterliche Aussonderung geben die Gnadenmittel, wenn sie im Glauben genommen werden, und der Ordinatus theilt dieselbe mit allen gläubigen Getauften, und zwar auch nur, wenn er, wie er soll, vorweg ein gläubiger Christ ist. Dagegen sondert die Ordination den Ordinatus von seinen Mitgläubigen und Mitpriestern dazu aus, daß er mit Verlassung anderer Handthierung und anderen Berufs seinem Gott in seinem Gnadenmittelamt seine Kräfte priesterlich opfere, gleichwie jener Gläubige neben ihm von seinen Mitpriestern ausgesondert ist, seinem Gott im obrigkeitlichen Amt mit Verlassung anderer Handthierung seine Kräfte zu opfern. Daß das Amt der Gnadenmittel im Leben des Kirchenleibes eine andere Stellung hat, als das obrigkeitliche Amt, ist einfach gewiß, trägt aber für die Personen ihrer Träger und namentlich für die Stellung derselben zu Gott Nichts aus.

Nach diesen ernstlich festzuhaltenden Verwahrungen können wir getrost unsere erste Bestimmung wiederholen: Die Ordination ist zunächst Weihe, denn sie stellt die Person Gott dar, heiligt sie durch Wort Gottes uud Gebet zu diesem Gebrauch und Dienst des Gnadenmittelamts, und sondert sie dadurch von weltlichem und privatem Gebrauche zu diesem kirchlich öffentlichen Dienste aus. Alle diese Momente der Ordination finden wir denn auch von unseren Vätern hervorgehoben. Als das Erste, was durch die Ordination bedeutet werde, nennt nach A. G. 14, 23. Chemnitz [1]: „Deo sistitur persona.“ In mehr als einer Beziehung gehört der Ordinand dem Volke, der Kirche Gottes an: schon natürlicher Weise ist er ja ihr Fleisch und Blut; dann hat sie durch ihren Dienst an den Gnadenmitteln auch ihn berufen und zum Glauben erzogen, und so den Anknüpfungspunkt in ihm vermittelt, an welchem Gott in ihm den inneren Beruf zum heiligen Predigtamt erwecken konnte, so daß er kam und sich der Kirche, seiner

[1]) LL. theoll. III, 127.

Mutter, zu dieſem Dienſt erbot; endlich hat ſie ihn durch ihre Gliedmaaß in ordentlichem rechtmäßigen Wege für ſolchen Dienſt am beſtimmten Ort erſehen und berufen. Und dieſen ſo in mehr als einer Beziehung aus ihr Herausgebornen, dies ihr von Gott geſchenkte Glied, dies Stück von ihrem Leben, bringt ſie nun an die Stätte, da Gott mit ihr und ſie mit Gott zu reden pflegt, da ſie alle ihre geiſtlichen Opfer hinträgt, an den Altar Gottes, und opfert ihn ihrem Gott, ob er ihn aus ihren betenden Händen annehmen wolle zum heiligen Dienſt ſeines Wortes. Mit vortrefflich ſchönem Wort führt Chemnitz [1]) dieſe erſte Seite der Ordination ſo aus: „Igitur quasi in conspectum Dei adducuntur (Ordinandi), et Deus ibi per preces admonetur: Tu Deus constituisti ministerium, et gratia tua te adfuturum promisisti; adducimus hunc hominem, per ecclesiae tuae suffragia legitime ad verbi et sacramentorum ministerium vocatum, admonemus itaque te, ut juxta tuam promissionem spiritu et gratia tua velis ipsi adesse.“ Aber ſolche ihm von ſeiner Kirche ſiſtirte, geopferte, zum Dienſt ſeines Amtes mit Gebet empfohlene Perſon muß Gott nun auch zu dieſem Gebrauch annehmen und ſich gefallen laſſen. Das geſchieht dadurch, daß Gott durch den Diener ſeines Wortes auf dieſe Perſon ſein Wort von Einſetzung, Pflicht, Verheißung, Segen des heiligen Predigtamtes legen läßt: Darum, ſagt die Pommerſche Agende [2]), „wollen wir nun Gottes Wort über ſie handeln“; und alle Agenden ordnen, daß bei der Ordination über den Ordinanden jene Worte von Einſetzung und Pflicht und Verheißung des Predigtamtes geleſen werden; und die Oſtfrieſiſche KO. [3]) und viele andere mit ihr laſſen vor der Verleſung dieſer Worte den Ordinanden anreden: „höret anfänglich dieſesfalls halben von den Kirchendienern und ihrer Einſetzung das edle Wort Gottes, welches Alles

[1]) Ibid.
[2]) S. 6.
[3]) S. 13.

heiligt". Auf ſolchem, auf den Ordinanden gelegten Gotteswort aber, durch welches Gott dieſe Perſon in den von ſolchem Wort beſchriebenen Gebrauch nimmt, erhebt ſich dann wieder das Gebet der Kirche und bittet Gott über dem Ordinanden, daß er ihr den Gebrauch dieſer Perſon und die Perſon zu dieſem Gebrauch ſegnen wolle, ſo gewiß dieſer Gebrauch ſeinem heiligen Wort entſpreche. So iſt die Ordination weſentlich auch Gebet, dies Gebet, dies auf das Gotteswort vom Amte geſtützte Gebet über Dem, der das Amt überkommt. „Wir wollen nun", ſagt die Pommerſche Agende [1]), „Gottes Wort über ſie handeln, Gott über ſie anrufen u. ſ. w." Und ausführlicher Chemnitz: „In orationibus, quando super personam aliquam peculiariter invocabatur nomen Domini, adhiberi solebat impositio manuum, quia persona illa quasi offeretur Deo et sisteretur in conspectum ipsius, additis supplicationibus, ut Deus gratiam et benedictionem suam illi largiri dignaretur. Ita Jacob imponit manum pueris quibus benedicit Gen. 48, 14. — Ut igitur in ordinatione ministrorum, considerata muneris illius utilitate et difficultate, propositis etiam impedimentis satanae, mundi et carnis, significaretur, quam necessaria sit peculiaris gratia et benedictio divina, atque ita oratio ecclesiae accenderetur, et juxta Jacobum redderetur actuosa seu operosa, ideo adhibitus fuit externus ritus impositionis manuum." [2]) Und durch ſolch über ihr gehandeltes Gotteswort und geſchehenes Gebet wird die Gott geopferte Perſon zu dieſem Gebrauch geheiligt: Einen consecratus Deo nennt die Pommerſche Agende [3]) den Ordinirten, „ut servus Jesu Christi perpetuo sit." Und Chemnitz [4]) ſagt: „Et qui hoc modo vocatus Deo sistitur, is quasi mancipatur Deo ad ministerium; ut quando victimis olim in veteri testamento manus fuerunt impositae, tunc devotae quasi fuerunt ad ministerium solius Dei". Daher ſoll der Ordi-

[1]) S. 6.
[2]) Ex. conc. Trid. p. 580.
[3]) S. 16.
[4]) LL. theoll. III, 127.

nande wiſſen, „se destinari, addici, et quasi devov
ministerium et cultum Dei.“ [1]) Damit iſt denn aber die
nation auch Ausſonderung zum Dienſt des Predigt
Immer haben unſere Väter dieſen Begriff der Ausſon
zum Dienſt des Worts auf Grund von A. G. 13, 2.
der Ordination inhärirend feſtgehalten: „Wir wollen
ſagt die Pommerſche Agende, [2]) „Gottes Wort über ſie h
Gott über ſie anrufen, ihnen mit dem Gebet und Auf
der Hände das heilige Amt befehlen, daß ſie von der
Sachen geſondert, unſerem Herrn Jeſu Chriſto im P
amt dienen“. An anderer Stelle redet ſie von den O
nirten, die „nun nach dem Gebrauche der heiligen
vor der Gemeinde mit dem Gebete und Auflegung der
von den Aelteſten zum heiligen Predigtamte
ausgeſondert, ordinirt und zum ewigen Dienſte u
Herrn Jeſu Chriſti im Evangelium beſtätigt werden.“
an noch einer anderen Stelle nennt ſie die Ordinirten „se
gatos a mundo ad opus propagandi evangelii“. Und
ebenſo drückt ſich der nüchterne Hollaz aus [3]): „or
formaliter consistit in segregatione personae vo
a profanis negotiis et destinatione ad publicum
ecclesiasticum. Id quod discimus ex 2 Tim. 2, 4. Q
milites hujus saeculi non occupantur mercatura, agric
aut opificiis civilibus, multo minus decet milites Chris
gotiis civilibus immergi. Idpropter requirit spiritus s
n piis ministris ἀφορισμόν, sive segregationem a curis
fanis Actor. 13, 3.“ Es kommt überaus ſehr darauf an
man ſich ſolche in ihrem richtigen Sinne ſehr wichtige B
nicht darum entſchlüpfen oder verblaſſen laſſe, weil ſi
der römiſchen Kirche falſch gefaßt und falſch angewendet w

So weit mag die Vergleichung mit den kirchlichen B
uns das Weſen der Ordination erkennen laſſen. Aber

[1]) Ex. conc. Trid. p. 580.
[2]) S. 6. 3. 16.
[3]) Ex. theol. p. 1335.

Aehnlichkeit der Ordination mit der Weihe iſt nicht durchgreifend, und darum erſchöpft auch die Vergleichung der erſteren mit der letzteren die Sache nicht. Bei den Weihen (einer Kirche, eines Gottesackers u. ſ. w.) handelt es ſich um ein unlebendiges und willenloſes Ding, das die Kirche für einen ihrer Zwecke in Beſitz nimmt und zu dieſem Gebrauch heiligt durch Gottes Wort und Gebet. Bei der Ordination aber iſt es eine lebendige, ſittlich freie Perſönlichkeit, die von der Kirche in Gebrauch genommen wird; und dieſer Gebrauch iſt darum nicht ſowohl ein paſſiver Gebrauch Seitens der Gebrauchenden, ein Gebrauchtwerden, als vielmehr ein ſelbſtthätiger Dienſt, ein Amt, Thun, Stand und Beruf des zu Gebrauchenden ſelber; und es handelt ſich folglich bei der Ordination nicht wie bei den dinglichen Weihen allein darum, daß die Gebrauchenden in dem Gebrauche geheiligt werden, ſondern auch darum, daß die zu gebrauchende freie Perſönlichkeit zu ſolchem Amt und Beruf geheiligt werde durch Gottes Wort und Gebet. Bei der Weihe eines Dinges handelt es ſich bloß um den Gebrauch des Dinges und um die Gebrauchenden, daß die Gebrauchenden in dem Gebrauch und der Gebrauch den Gebrauchenden geheiligt werde durch Gottes Wort und Gebet; und geſchieht das, ſo wird's den Gebrauchenden zum Segen. Dagegen handelt es ſich bei der Perſonalweihe der Ordination nicht allein darum, daß die den Paſtor in ihren Dienſt nehmende Kirche in ſolcher Verwendung dieſer Perſönlichkeit, und daß ſolche Verwendung ihr geheiligt werde durch Gottes Wort und Gebet; ſondern es handelt ſich weiter darum, daß auch die zu verwendende Perſönlichkeit des Paſtors ſelbſt zu dieſem Dienſt und Amt, und daß dieſer Dienſt der Perſönlichkeit des Paſtors geheiligt werde durch Gottes Wort und Gebet, damit es nicht bloß den ihn als Paſtor Gebrauchenden, ſondern auch dem Paſtor ſelbſt zum Segen gerathe. Dadurch aber werden nicht bloß einzelne der Momente, welche nach dem Obigen den Begriff der Weihe zum Predigtamt conſtituiren, anders und reicher beſtimmt, ſondern der Grundbegriff der Weihe ſelbſt, nemlich

ɔe wiſſen, „se destinari, addici, et quasi devoveri ad isterium et cultum Dei.“ [1]) Damit iſt denn aber die Ordi- tion auch Ausſonderung zum Dienſt des Predigtamtes. mmer haben unſere Väter dieſen Begriff der Ausſonderung am Dienſt des Worts auf Grund von A. G. 13, 2. 3. als ɔer Ordination inhärirend feſtgehalten: ſagt die Pommerſche Agende,[2]) „Gottes Wort über ſie handeln, Gott über ſie anrufen, ihnen mit dem Gebet und Auflegung der Hände das heilige Amt befehlen, daß ſie von der Welt Sachen geſondert, unſerem Herrn Jeſu Chriſto im Predigt- amt dienen“. An anderer Stelle redet ſie von den Exami- nirten, die „nun nach dem Gebrauche der heiligen Apoſtel vor der Gemeinde mit dem Gebete und Auflegung der Hände von den Aelteſten zum heiligen Predigtamte ſollen ausgeſondert, ordinirt und zum ewigen Dienſte unſeres Herrn Jeſu Chriſti im Evangelium beſtätigt werden.“ Und an noch einer anderen Stelle nennt ſie die Ordinirten „segre- gatos a mundo ad opus propagandi evangelii“. Und ebenſo drückt ſich der nüchterne Hollaz aus[3]): „ordinatio formaliter consistit in segregatione personae vocatae a profanis negotiis et destinatione ad publicum munus ecclesiasticum. Id quod discimus ex 2 Tim. 2, 4. Quod si milites hujus saeculi non occupantur mercatura, agricultura, aut opificiis civilibus, multo minus decet milites Christi ne- gotiis civilibus immergi. Idpropter requirit spiritus sanctus n piis ministris ἀφορισμόν, sive segregationem a curis pro- fanis Actor. 13, 3.“ Es kommt überaus ſehr darauf an, daß man ſich ſolche in ihrem richtigen Sinne ſehr wichtige Begriffe nicht darum entſchlüpfen oder verblaſſen laſſe, weil ſie von der römiſchen Kirche falſch gefaßt und falſch angewendet worden. So weit mag die Vergleichung mit den kirchlichen Weihen uns das Weſen der Ordination erkennen laſſen. Aber die

[1]) Ex. conc. Trid. p. 580.
[2]) S. 6, 3. 16.
[3]) Ex. theol. p. 1335.

Aehnlichkeit der Ordination mit der Weihe iſt nicht durchgreifend, und darum erſchöpft auch die Vergleichung der erſteren mit der letzteren die Sache nicht. Bei den Weihen (einer Kirche, eines Gottesackers u. ſ. w.) handelt es ſich um ein unlebendiges und willenloſes Ding, das die Kirche für einen ihrer Zwecke in Beſitz nimmt und zu dieſem Gebrauch heiligt durch Gottes Wort und Gebet. Bei der Ordination aber iſt es eine lebendige, ſittlich freie Perſönlichkeit, die von der Kirche in Gebrauch genommen wird; und dieſer Gebrauch iſt darum nicht ſowohl ein paſſiver Gebrauch Seitens der Gebrauchenden, ein Gebrauchtwerden, als vielmehr ein ſelbſtthätiger Dienſt, ein Amt, Thun, Stand und Beruf des zu Gebrauchenden ſelber; und es handelt ſich folglich bei der Ordination nicht wie bei den dinglichen Weihen allein darum, daß die Gebrauchenden in dem Gebrauche geheiligt werden, ſondern auch darum, daß die zu gebrauchende freie Perſönlichkeit zu ſolchem Amt und Beruf geheiligt werde durch Gottes Wort und Gebet. Bei der Weihe eines Dinges handelt es ſich bloß um den Gebrauch des Dinges und um die Gebrauchenden, daß die Gebrauchenden in dem Gebrauch und der Gebrauch den Gebrauchenden geheiligt werde durch Gottes Wort und Gebet; und geſchieht das, ſo wird's den Gebrauchenden zum Segen. Dagegen handelt es ſich bei der Perſonalweihe der Ordination nicht allein darum, daß die den Paſtor in ihren Dienſt nehmende Kirche in ſolcher Verwendung dieſer Perſönlichkeit, und daß ſolche Verwendung ihr geheiligt werde durch Gottes Wort und Gebet; ſondern es handelt ſich weiter darum, daß auch die zu verwendende Perſönlichkeit des Paſtors ſelbſt zu dieſem Dienſt und Amt, und daß dieſer Dienſt der Perſönlichkeit des Paſtors geheiligt werde durch Gottes Wort und Gebet, damit es nicht bloß den ihn als Paſtor Gebrauchenden, ſondern auch dem Paſtor ſelbſt zum Segen gerathe. Dadurch aber werden nicht bloß einzelne der Momente, welche nach dem Obigen den Begriff der Weihe zum Predigtamt conſtituiren, anders und reicher beſtimmt, ſondern der Grundbegriff der Weihe ſelbſt, nemlich

der Begriff des Heiligens der Creatur durch Wort Gottes und Gebet, wird ein anderer und reicherer: Indem der Ordinand durch Wort Gottes und Gebet zum Predigtamt geheiligt wird, wird er nicht bloß für dieſen Zweck von der Kirche in Gebrauch genommen, ſondern er wird auch zu dieſem Amt und Beruf eingeſegnet; und die Ordination iſt nicht bloß Weihe, ſondern, weil ſie Perſonalweihe iſt, auch Einſegnung. Richtig ſagt Hollaz[1]: „die Handauflegung bei der Ordination ſei signum benedictionis divinae, quam sacra persona in officio suo a Deo exspectare debeat. Prisci quippe moris erat, imposita manu benedicere". Die Ordination will alſo nicht bloß mit denjenigen kirchlichen Handlungen verglichen ſein, welche Weihen ſind, ſondern auch mit denjenigen, welche Einſegnung, Benediction ſind, z. B. mit der Copulation.

Wir haben den Begriff der Einſegnung bereits an anderen Stellen[2] aus einander gelegt, und geſehen: Einſegnen, kirchlich einſegnen iſt nicht ein bloßes Beten oder Fürbitten, noch weniger ein bloß menſchliches Gutes wünſchen, ſondern es ſetzt immer ein objectives, von Gott geordnetes, mit Pflicht und Gebot verſehenes, und darum auch mit Verheißung und Segen begnadetes Verhältniß voraus; es ſetzt auch voraus, daß Ordnung, Pflicht, Gebot, Verheißung und Segen ſolches objectiven Verhältniſſes in Gottes Wort bekannt gegeben, daß es dadurch zur Entwickelung des göttlichen Heilsrathes in beſtimmte Beziehung geſetzt, und daß es ſo der Kirche aufrecht zu erhalten und zu pflegen unmittelbar oder mittelbar befohlen ſei; und dann beſteht das kirchliche Segnen darin, daß die Kirche, wenn von ihren Gliedern Etwelche in ſolch gottgeordnetes Verhältniß treten, ſolche über daſſelbe geredeten göttlichen Stiftungs- und Segensworte in ihren Mund nimmt, dieſelben durch ihr Gnadenmittelamt auf ſolche Perſonen legt, und dadurch weil

[1]) A. a. O. S. 1336.
[2]) S. oben S. 5. 325.

durch Gottes Wort, ſo auch in Gottes Namen dieſe Perſonen in ſolch Verhältniß ſetzt und die darüber geredeten Worte an dieſen Perſonen vollzieht, zu der Folge, daß, wenn dieſe Perſonen in gläubigem Gehorſam in die vom Worte Gottes dieſem Verhältniß geſetzte Ordnung eingehen und mit gläubigem Vertrauen die daſelbſt dieſem Verhältniß geredeten Verheißungen ergreifen, ſie auch wirklich und wahrhaftig des ebendaſelbſt zugeſagten Segens theilhaftig werden. So iſt die Copulation Einſegnung: Die Ehe iſt ein von Gott geordnetes Verhältniß, hat in der Schrift ihre von Gott über ſie gegebenen Stiftungs-, Gebots-, Verheißungs-, Segensworte, iſt dadurch zur Entwickelung des göttlichen Heilsraths in beſtimmte Beziehung geſetzt, und folglich der Kirche heilig zu halten befohlen. Wenn daher Glieder der Kirche in dies Verhältniß treten wollen, ſo legt die Kirche durch ihr Gnadenmittelamt jene Gotteswort vom heiligen Eheſtand auf ſolche Perſonen, betet auch über ihnen, daß Gott nach ſolchen Worten an ſolchen Perſonen thun wolle, und vollzieht ſo jene Worte Gottes im Namen Gottes an dieſen Perſonen; weßhalb denn auch ſolche Einſegnung Effect, den Effect hat, daß dieſe Perſonen in den Eheſtand geſetzt, zu Eheleuten werden, und wenn ſie jene über ihnen gehandelten Gotteswort in Glauben und Glaubensgehorſam ergreifen, auch an allem von Gott über die Ehe verheißenen Segen Theil haben. So ſetzt Gott durch ſein in der Eheeinſegnung über den Copulanden gehandeltes Wort dieſelben ſelbſt in den Eheſtand; und es vollzieht ſich in der kirchlichen Eheſegnung der dogmatiſche Satz, daß Gott den heiligen Eheſtand nicht bloß ſelbſt eingeſetzt habe, ſondern auch ſelbſt erhalte. Gerade ſo nun wie die Copulation iſt auch die Ordination Einſegnung: Gott hat das heilige Predigtamt eingeſetzt; er hat auch die Worte von ſeiner Einſetzung, Pflicht, Verheißung, Segen in ſeinem Wort gegeben; er hat auch der Kirche befohlen, ſolch von ihm eingeſetztes Predigtamt allezeit zu halten und zu erhalten. Wenn daher ihrer Perſonen eine in ſolch Amt treten ſoll, ſo nimmt die Kirche ſolche Stiftungs- und Segensworte Gottes

in ihren Mund, legt ſie durch ihr Amt des Wortes unter Gebet auf ſolche Perſon, und vollzieht damit jene Worte Gottes an dieſer Perſon. Und ſolche Einſegnung zum Predigtamt iſt dann nicht bloß ein Bitten und Wünſchen der Gemeinde, ſondern, weil ſie durch Gottes Wort und in Gottes Namen geſchieht, hat ſie Effect, den Effect, daß dieſe Perſon in das Predigtamt geſetzt, und wenn ſie die über ihr gehandelten Gotteworte im Glauben und Glaubensgehorſam ergreift, auch der dieſem Amt von Gott geredeten Verheißung und all ſeines Segens für ſich theilhaftig wird. So ſetzt Gott durch ſein in der Ordination über dem Ordinanden gehandeltes Wort denſelben ſelbſt in das Predigtamt; und es vollzieht ſich in der Ordination, ſofern ſie Einſegnung der Perſon zum Predigtamt iſt, der dogmatiſche Satz, daß Gott das Predigtamt nicht bloß geſtiftet und eingeſetzt hat, ſondern auch ſelbſt fort und fort erhält.

Hieraus werden ſich nun auch die einzelnen Momente ergeben, welche in der Ordination liegen, ſofern dieſelbe Einſegnung iſt. Nachdem wir vorher erkannt haben, daß die Verwendung der Perſon zum heiligen Predigtamt geheiligt werden müſſe durch Gottes Wort und Gebet, ſehen wir nun hier, welches Gotteswort zur Ordination gehöre. Es ſind die Worte von der Einſetzung, Pflicht, Kraft, Verheißung und Segen des heiligen Predigtamts, durch welche die Perſon zu dieſem Amt ſowohl geweiht als eingeſegnet wird; und die Ordination beſteht nicht allein darin, daß die Kirche und Gemeinde dieſe Gotteworte vor ſich hinſtellt und die Perſon dem in dieſen Gottesworten geſetzten Gebrauche und Dienſte weiht, ſondern weſentlich auch darin, daß die Kirche dieſe Gotteworte auf den Ordinanden legt und ihn dadurch in Gottes Namen in dieſen Dienſt und Amt ſetzt. Dadurch daß das Wort von der Einſetzung des Amts, das göttliche Mandat deſſelben, über dieſer Perſon gehandelt wird, wird das göttliche Mandat dieſer Perſon vertraut; und dadurch daß das Gotteswort, welches dieſes Amtes Pflicht beſchreibt, über dieſer Perſon gehandelt wird, wird dieſelbe in Pflicht genommen:

die Ordination iſt Befehlung des Predigtamts durch Gottes an der beſtimmten Perſon vollzogenes Wort und Mandat und in Gottes Namen. Darum zählen auch die Kirchenordnungen die Stücke, durch welche die Ordination ſich vollzieht, folgender Maaßen: „Und ſoll die Forma der Ordination gehalten werden, wie ſie der ehrwürdige Herr Dr. Martin Luther geſtellet hat, nemlich die Lection, Gebet u. ſ. w.“ [1]; und alle Agenden verwenden zu dieſer Lection die eben beſagten Worte der Schrift. Und dieſe Verleſung dieſer Worte hat nicht bloß die Bedeutung, daß der Ordinand dadurch erinnert und ermahnt werden ſoll, welch Amt er überkomme, oder daß die Gemeinde dadurch belehrt werden ſoll, welch Amt ihr hier beſetzt wird, ſondern es hat die Bedeutung, daß der Ordinand eben durch das Handeln dieſes Wortes Gottes über ihm als von Gott ſelbſt ins Amt geſetzt wird, gerade wie die Copulanden durch das Handeln des Wortes Gottes über ihnen nicht bloß über den Eheſtand belehrt, oder ſeiner Pflichten vermahnt, ſondern in den heiligen Eheſtand geſetzt werden. Darum eben heißt die Ordination Ordination, weil ſie die Perſon in den ordo dieſes Amtes ſetzt, wie die Copulation den Copulanden in den Stand der heiligen Ehe. Darum ſagt die Pommerſche Agende zu der Gemeinde von den Ordinanden: „Wir wollen nun Gottes Wort über ſie handeln, Gott über ſie anrufen, ihnen das heilige Amt befehlen u. ſ. w. [2]“. Darum ſagt in derſelben Verbindung die Lüneburger KO. v. J. 1643 und mit ihr manche andere: „So wollen wir derowegen ihn — solenniter ordiniren, und ihm das Predigtamt auftragen und befehlen [3]“. Darum ſagt die Hoyaſche KO. [4], nachdem ſie dem Ordinanden jene Gottesworte verleſen und darauf ſein Ja entgegengenommen hat: „Darum legen wir unſere Hände auf euer Haupt von wegen unſeres Erzbiſchofs Jeſu Chriſti, und ſetzen euch in das Amt in dem Namen des

[1]) Mecklenb. KO. fol. 126.
[2]) S. 6.
[3]) S. 9.
[4]) S. 6.

Vaters u. ſ. w." Darum ſagt Hollaz [1]: „ordinatio est actus solemnis, quo — certum in ecclesia obeundum munus personae idoneae commendatur."

Allerdings aber erfordert dieſe Legung des Mandats auf die Perſon, dieſe Inpflichtnahme derſelben, daß auch die Perſon ihrer Seits ſich verpflichte. Weil der Ordinand eine Perſönlichkeit iſt, weil es ſich bei ihm nicht wie bei einem zu weihenden Dinge um ein ſelbſtloſes Gebrauchtwerden, ſondern um ein ſelbſtthätiges Dienen handelt, muß der Ordinand in die Amtsgewalt und Amtspflicht, welche durch das über ihn gehandelte Gotteswort auf ihn gelegt wird, mit beſtimmter Erklärung eintreten. Wie von den Copulanden regelmäßig ein Ja erfordert wird, durch welches dieſelben keineswegs bloß ſich einander, ſondern auch ſich ihrem Gott in den heiligen Eheſtand geloben, ſo muß auch von dem Ordinanden ein Ja erfordert und gehört werden, durch welches er ſich nicht etwa der Gemeinde, ſondern ſeinem Gott in ſein Predigtamt gelobt und opfert. Nach dieſer Seite hin iſt die Ordination alſo auch Verpflichtung, Sich verpflichten und Sich geloben des Ordinanden: „Illo ipso etiam ritu (ordinationis), ſagt Chemnitz [2], tanquam solemni voto et obligatione, is qui vocatus est, obligatur coram Deo sub testimonio ecclesiae ad eam fidelitatem in ministerio praestandam, quam dominus in dispensatoribus requirit 1 Cor. 4, 2." Daher haben auch alle Agenden, daß in der Ordination das Ja des Ordinanden auf die ihm verleſenen Gottesworte vom Predigtamte erfordert werde. Und es iſt wohl zu merken, daß dies nicht das Ja iſt, durch welches ſich der Paſtor der Gemeinde gelobt; wir werden nachher ſehen, daß dieſes Ja ſeine Stelle bei der Introduction hat. Es iſt eben ſo wenig dieſe Verpflichtung identiſch mit der oben von uns betrachteten ſich an das Examen anknüpfenden Verpflichtung. Letztere enthielt die Verpflichtung zu dem Dienſt dieſer beſtimmten hiſtoriſchen Kirche, zu deren

[1]) A. a. O. S. 1335.
[2]) LL.. theoll. III, 126.

Bekenntniß, Kirchenordnung u. ſ. w.; es hat dieſe Verpflichtung einen kirchenrechtlichen Sinn. Durch die hier in Rede ſtehende Verpflichtung bei der Ordination dagegen gelobt ſich der Ordinand ſeinem Gott, ihm in ſeinem Predigtamt alle ſeine Kraft und ſein Leben zu opfern, da Gott das Mandat dieſes Amtes durch ſein Wort auf ihn legen will. Nach drei Seiten hin tritt in Pflicht, wer das Predigtamt übernimmt: gegen den Herrn, gegen die Kirche, und gegen die beſtimmte Gemeinde, an der er dient; und die erſte Verpflichtung geſchieht in der Ordination, wo ſein Gott mit ihm handelt, die zweite in der mit dem Examen verbundenen Verpflichtung, wo das Amt der Kirche mit ihm handelt, die dritte in der Introduction, wo zwiſchen ihm und ſeiner Gemeinde vor Gott gehandelt wird.

Wenn aber Gott durch ſein Wort Auftrag und Pflicht des Amtes auf den Ordinanden gelegt, und dieſer mit ſeinem Ja es auf ſich genommen hat, erhebt ſich von ſelber das Gebet, daß Gott ſegnen wolle. Wir haben dies Gebet ſchon als Weihegebet gefunden. Da war es das Gebet, daß Gott der Kirche und Gemeinde die Verwendung dieſer Perſon zu dieſem Dienſt ſegnen wolle. Hier, bei der Einſegnung des Ordinanden, iſt es das Gebet, daß Gott die Perſon zu und in ſolchem Dienſte ſegnen wolle. Denn das über dem Ordinanden gehandelte Wort Gottes enthält ja nicht bloß Auftrag und Gebot, ſondern auch Verheißung und Segen, nemlich die Verſprechungen Gottes, daß er durch ſolch Werk ſeines Amtes wahrhaftig ſelber zum Heil und Erlöſung der Menſchen wirken, demſelben ſeine Worte in ſeinen Mund legen, ſeine Arbeit nicht leer zurückkommen ſondern Frucht ſchaffen laſſen, auch die ſolch ſein Amt tragenden Perſonen, wofern ſie in der Treue wandeln, ausrüſten, und ſtärken und tröſten und endlich wohl belohnen wolle. Und dieſe Worte der Verheißung und des Segens werden dem Ordinanden in der Ordination wahrlich auch nicht zur Belehrung oder zur Erbauung vorgeleſen, ſondern gleich den Worten des Auftrags der Perſon des Ordinanden zugeeignet, auf dieſelbe gelegt. So iſt die

Ordination wesentlich auch Segensertheilung, Zueignung des Amtssegens. Es handelt sich da nicht um Aufstemplung eines character indelebilis, oder um Eingießung eines gewissen Etwas, was man hin und wieder sich bei der „Amtsgnade" gedacht hat; es ist auch nicht die Rede davon, daß der Amtssegen da dem Ordinanden magisch oder ex opere operato beigelegt würde; aber darum handelt es sich wirklich, daß die von Gott seinem heiligen Predigtamt in seinem Wort verbrieften Verheißungen und Segnungen, wenn die von denselben redenden Worte über einer Person durch das Amt des Wortes gehandelt werden, dadurch solcher Person zugeeignet werden zu der Folge, daß nun fortan solche Person solche Worte als auch auf sich von Gott selbst geredet ansehen, dieselben im Glauben ergreifen, und, wenn sie Letzteres thut, auch der Erlangung der in jenen Worten versicherten göttlichen Segnungen gewiß sein kann. Und darum verläßt sich auch die ordinirende Kirche auf solche feste, nunmehr dieser Person gegebenen Gottesworte, und betet den in denselben zugesagten Gottessegen mit dem ganzen Vertrauen, das Matth. 18, 19. 20. ihr giebt, auf den Ordinanden herab: Die Ordination ist schließlich auch Segenserflehung: „Praecipue vero", sagt Chemnitz [1]), „servatur ille ritus, ut tota ecclesia communibus et ardentibus precibus Deo ministerium vocati commendet. Et illas preces, tali ritu peractas, non esse inanes, testatur Moses Deuter. 34, 9: Josua repletus est spiritu sapientiae, quia Moses posuit super eum manus suas. 1. Tim. 4, 14: Noli negligere gratiam, quae tibi data est cum impositione manuum ministerii. 2. Tim. 1, 6: Resuscites gratiam Dei, quae est in te per impositionem manuum mearum."

Aus dem Gesagten erhellt zugleich, daß die Weihung und die Einsegnung in der Ordination sich durch dieselben Mittel vollziehen; es sind Wort Gottes und Gebet, welche in Eins den Ordinanden dem Dienst des Predigtamts weihen und ihn zu und in solchem Amt segnen. Wir können demnach jetzt

[1]) LL. theoll. III, 126.

zuſammenfaſſen, was ſich uns als die Bedeutung der Ordination ergeben hat: die Kirche ſtellt die leiblich und geiſtlich aus ihr herausgeborne, innerlich durch Gottes Wort und Geiſt und äußerlich durch der Kirchen Gliedmaaß zum Predigtamt berufene Perſon ihrem Gott an ſeinem Altar dar, daß er ſie zu ſolchem ſeinem Dienſt annehme; Gott aber legt dann auf das Gebet und unter dem Gebet ſeiner Kirche durch das Amt der Kirche ſein Wort von Einſetzung, Pflicht, Kraft, Verheißung und Segen des Predigtamts auf ſolche ihm dargeſtellte Perſon; und dadurch, daß alſo Gottes Wort in Gottes Namen und an Gottes Statt unter dem Gebet der Kirche über dieſer Perſon gehandelt wird, wird auf dieſelbe das Amt mit ſeinem Auftrag und Gebot als von Gott ſelber gelegt, worein ſie durch ihr Ja auch eintritt, damit aber auch ihre Perſon dieſem Dienſt und Amt geweiht und von den anderen Werken und Berufen abgeſondert, ſo wie nicht minder alle Verheißung und aller Segen Gottes über dem Predigtamt auf ſie gelegt und ihr ſo zu eigen gegeben, daß ſie, wenn ſie ſolche Worte im Glauben und Glaubensgehorſam ergreift, allen jenen Segen in ihrem Leben und Arbeiten erlangen und erfüllen mag. Uebereinſtimmend hiemit faßt auch die bereits mehrfach erwähnte Stelle der Pommerſchen Agende [1]) die Bedeutung der Ordination ſo zuſammen: „Darum, liebe Chriſten, ſtellen wir hier vor euch dieſe gegenwärtigen Männer, die in chriſtlicher Lehre verſtändig, und Andere zu lehren tüchtig befunden ſind, dazu haben ſie gute Zeugniſſe an uns gebracht; die wollen wir nun nach dem Gebrauch der Apoſtel zum Predigtamt beſtätigen, Gottes Wort über ſie handeln, Gott über ſie anrufen, ihnen mit dem Gebet und Auflegung der Hände das heilige Amt befehlen, daß ſie von der Welt Sachen geſondert, unſerem Herrn Jeſu Chriſto im Predigtamt dienen ſollen."

Dann aber wirkt auch die Ordination Etwas. Sie wirkt nicht das Heil und die Seligkeit des Ordinanden.

[1]) S. 6.

Dieſes zu wirken, ſind die Predigt des Evangeliums und die Sacramente da. Die Ordination aber iſt kein Sacrament. Und obgleich ſie Handlung des Wortes Gottes über den Ordinanden iſt, ſo iſt ſie doch auch nicht Predigt des Evangeliums d. h. Handlung des ganzen Wortes an dem Menſchen, zu Buße, Glauben und Seligkeit. Sie iſt vielmehr Handlung des einzelnen Stücks des ganzen Gotteswords, welches vom Predigtamt handelt, an einem zu dieſem Amt erſehenen Menſchen; ſo wirkt ſie an dem Menſchen auch nur das, was dieſes Stück des Gotteswords beſagt. Sie ſteht darin wieder z. B. der Copulation gleich, welche auch nicht Heil und Seligkeit der Copulanden wirkt, vielmehr ihren Chriſtenſtand vorausſetzt, und nur das an ihnen wirkt, was die bei ihr verwendeten Gottesworte von der Ehe Einſetzung, Pflicht ꝛc. beſagen. Die Ordination wirkt auch nicht einen character indelebilis, eine potestas des Herrn Leib und Blut zu machen und zu opfern, und dergleichen, weil von dem Allen die zur Ordination gehörigen Worte Gottes Nichts ſagen, folglich auch Nichts geben. Aber allerdings wirkt die Ordination Etwas, nemlich, was die zu ihr gehörigen Worte Gottes lauten und ſagen. Zuerſt wirkt ſie objectiver Weiſe Etwas, das ihr unter allen Umſtänden folgt: Wie die Copulation unter allen Umſtänden wirkt, daß eine Ehe wird, ſo wirkt unter allen Umſtänden die Ordination, daß ein Paſtor wird, denn die Ordination iſt Befehlung des Predigtamts. Wer ordinirt iſt, iſt ein Paſtor, und hat ſich als ein Paſtor zu erweiſen, wo ihm des Weiteren dafür der Ort angewieſen wird. Und das gilt! Das gilt vor Gott, der ihn fortan darauf anſieht, daß er iſt segregatus a mundo, ad opus propagandi evangelii, consecratus Deo, ut servus Jesu Christi perpetuo sit. Das gilt in der Sache: Er hat damit die Amtsgewalt, die Schlüſſelgewalt; und wenn er die Gnadenmittel handelt, ſo folgen ſeinem Handeln, gleichviel ob er ſich mit ſeinem Herzen dazu wie ein gläubiger Chriſt oder wie ein heuchleriſcher Bube verhalte, die göttlichen Werke der Erlöſung, Verſöhnung, Vergebung, Wiedergeburt und

Heiligung. Das gilt auch vor der Kirche; dadurch daß Gott durch ſein Wort die Perſon ins Amt ſetzt, iſt dieſelbe vor der Kirche zum ministerium verbi divini ermächtigt, und genießt von derſelben dieſe auctoritas: „Hac impositione manuum sistitur (persona) ecclesiae, ut haec quoque admoneatur, Deum per hanc personam et ejus ministerium velle ipsos docere, exhortari et consolari, Sacramenta administrare, peccata vel absolvere vel ligare, in summa, Deum velle per hunc efficacem esse, et homines ad coelestem vitam deducere. Et quemadmodum Deus Mosi dicit Num. 27, 20: impones Josuae manus, et dabis ei partem gloriae tuae, hoc est, auctoritatem qua tu hactenus ornatus fuisti, dabis successori tuo, ita quoque publice auctoritas coram ecclesia tribuitur ei, cui manus sunt impositae[1].“ Aber die Ordination wirkt auch ſubjectiver Weiſe, an der Perſon des Ordinanden und Ordinaten Etwas. Wo Gottes Wort iſt, da ſind auch der Herr und ſein Geiſt; wer wollte ſagen, daß Gottes Wort über der Perſon des Ordinanden gehandelt werden könnte, und Nichts an ihr thäte! oder wer wollte Angeſichts Matth. 18, 19. 20. ſagen, daß die Kirche auf Grund der Verheißungen und Segnungen Gottes über das Predigtamt ihre Hände und Herzen über einem Ordinanden aufheben könnte, und daß das Nichts an ihm ſchaffte! Freilich ex opere operato erfolgt dieſe ſubjective Wirkung an dem Ordinanden nicht, weil es ſolche Wirkung überhaupt nicht giebt; ſondern das Wort Gottes erfordert in der Ordination wie allenthalben den Glauben deſſen, dem es an der Perſon etwas wirken ſoll. Wo aber der Ordinatus im Glauben das über ihn in der Ordination gehandelte Gotteswort ergreift, und ſich immer und immer wieder auf daſſelbe gründet und in daſſelbe vertieft, da bekennt ſich auch der heilige Geiſt zu ſolchem Wort Gottes und zu ſolchem Glauben des Ordinaten, und giebt aus dem Gotteswortе heraus in ſein gläubig Herz Gaben und Treue, Kraft und Geduld, und Alles, was zu ſeinem Berufe gehört,

[1]) Chemnit. LL. theol. III, 127.

daß er demſelben gerecht und in demſelben fruchtbar werde; gerade wie er ja allen gläubigen Chriſten aus dem Worte Gottes allerwegen darreicht, was ſie in ihrem Berufe bedürfen; gerade wie er auch den Eheleuten aus dem über ihnen in der Copulation gehandelten Worte Gottes auf ihren Glauben darreicht, was ſie zu ſeliger Führung ihres Eheſtandes bedürfen. Das iſt denn die Amtsgnade; ein nescio quid von Amtsgnade, oder eine Amtsgnade in dem Sinne, daß die Perſon des Amtsträgers mit Heilskräften ausgeſtattet und an die Stelle der Gnadenmittel geſetzt würde, giebt es nicht; aber jene Amtsgnade, da Wort und Geiſt Gottes im Glauben den treulich auf ſeine Ordination blickenden Paſtor zu ſeinem Amt nach allen Seiten tüchtig machen, giebt es allerdings. Solche Amtsgnade und Wirkung der Ordination haben auch unſere Väter nicht geläugnet. Wir wollen von den vielen Stellen, die wir hier häufen könnten, nur etliche anführen. So ſagt der alte ehrwürdige Matthesius [1]: „Bei ſolchem Acte und Gebete der Kirchen iſt der Sohn Gottes allewege geweſen und noch, denn er ſendet Arbeiter in ſeinen Weinberg, und iſt darum gen Himmel gefahren, daß er Gaben austheile, und die Kirchen, wiewohl jetzund mediate durch die Aelteſten und verordneten Superintendenten beſtelle, und wie er ſeine Propheten und Apoſtel ſichtiglich mit dem rechten Balſam ſeines Geiſtes ſalbet und inveſtirt ſie mit Ehre und Kraft aus der Höhe, alſo iſt er allezeit kräftig bei dieſer ſeiner Ordnung und Schlüſſelgewalt, bei der heiligen Ordination. Denn St. Paulus zeuget deutlich 1. Tim. 4, 14. und 2. Tim. 1, 6., daß Timotheus die Gabe des heiligen Geiſtes in ſeiner Ordination bekommen habe, und heißet ihn darauf Acht geben, und dieſelbige mit Beten, Studiren, Arbeiten erwecken, denn Gott habe ihm und Timotheo den Geiſt der Kraft, Lieb und Zucht gegeben. — Das nennen wir nun die apoſtoliſche oder chriſtliche Ordination, welche die Kirche Gottes in Kraft

[1]) In ſeinen Predigten von den Hiſtorien unſeres Herrn Jeſu Chriſti. Nürnberg, 1579. fol. 111.

der Schlüſſel Macht hat zu geben. — Solche apoſtoliſche Ordination, traun, ſoll nun ein jeder Kirchendiener haben, will er anders in ſeinem Amt ſeliglich laufen und was Gutes ausrichten; denn wir ſehen, daß der Herr Jeſus kräftig iſt bei ſeinem Wort und Ordnung, und erhöret das Gebet der Gläubigen und theilet den Ordinanden durch Auflegung der Hände ſeinen Geiſt und Gaben aus. Darum ſoll man chriſtliche Ordination nicht verachten." Die mehrerwähnte Synode zu Greifswald fällte ihre Sentenz gegen des Freberus Verachtung der Ordination unter Anderem aus dem Grunde, „weil Gott bei der chriſtlichen apoſtoliſchen Ordination gegenwärtig und kräftig ſei durch die Stimmen Derer, die von der Kirche berufen, ſolchergeſtalt ordinirt und eingeſetzt ſeien [1])." Chemnitz aber beantwortet die Frage, warum es der Handauflegung bedürfe, unter Anderem dahin: „ut illo visibili ritu significetur, Deum approbare vocationem, quae fit voce ecclesiae; sicut enim voce ecclesiae Deus ministros eligit, ita etiam testificatione ecclesiae (i. e. ordinatione) vocationem approbat. Ita diaconorum vocatio approbatur Actor. 6, 6. Et inde fit, quod Deus largitur gratiam per impositionem manuum [2])." Endlich hören wir Gerhard: „nos in ordinatione conferri et augeri spiritus sancti dona ad partes ministerii ecclesiastici obeundas necessaria non negamus; interim tamen distinguimus inter gratiam reconciliationis sive remissionis peccatorum, et inter gratiam ordinationis, cum multi accipiant gratiam ordinationis, qui tamen non accipiunt gratiam reconciliationis; deinde collationem et augmentum donorum ad ministerium necessariorum nequaquam tribuendum esse dicimus impositioni manuum tanquam symbolo alicui sacramentali vere sic dicto ac divinitus instituto, sed precibus ecclesiae et presbyterii, quibus promissio de exauditione divinitus est facta [3])." Darum

[1]) Mohnike a. a. O. II, 32.
[2]) Ex. conc. Trid. p. 580.
[3]) A. a. O. XII, b. 168.

ruft denn die Pommersche Agende [1]) den Ordinanden zu: „Tröstet euch dieser Ordination!“ — Uebrigens brauchen wir nicht auszuführen, daß und wie dieser subjective Segen und Gewinn, den der Ordinatus im Glauben aus seiner Ordination schöpfen kann und soll, sich ihm in Unsegen und Fluch wandelt, wenn er nicht mit gläubigem Herzen in denselben eingeht.

Freilich muß man sich dabei recht klar vor die Seele führen, wodurch die Ordination dies Alles wirkt. Gewiß nicht durch die Handauflegung, für sich allein genommen! Aus der mittelalterlichen Kirche erbte es herüber, die Ordination ausschließlich in die Handauflegung zu setzen. Aber wo man auf Seiten der reformatorischen Kirche in diese Anschauung einging, kam man auch mit Frederus zu dem dann nothwendigen und doch nicht wahren Schlusse, daß die Ordination gar nichts wirke, und ein unnöthiges und lediglich mißleitendes Ding sei; denn allerdings mußte die Handauflegung, wenn sie für sich Derartiges wirken sollte, entsprechende Verheißung und Anordnung haben. Wir werden bald sehen, wie die Handauflegung sich zu der Wirkung der Ordination verhält. — Aber auch nicht dadurch erfolgt die Wirkung der Ordination, daß die Kirche die von ihr berufene, beliebte, geprüfte Person Gott darstellt, ihm für den Dienst seines Predigtamts opfert. Ein Opfer ist eben nicht vollendet, ehe nicht Gott es auch annimmt und sich thätlich dazu bekennt. — Vielmehr haben wir in der vorstehenden Darlegung Dessen, was die Ordination enthält, nur zwei wirksame Potenzen gefunden, nämlich das Wort Gottes und das Gebet der Kirche. Und auch unter diesen steht das Gebet der Kirche erst in zweiter Linie, ist weder allein, noch auch zuerst das in der Ordination Wirkende. Allerdings wirkt das Gebet der Kirche nach Matth. 15, 19. 20. und wirkt auch bei der Ordination. Aber nicht das macht das Gebet wirksam, daß Viele zusammenlaufen und beten; sondern nur

[1]) S. 9.

wenn die Kirche „in dem Namen“ des Herrn verſammelt iſt, und auf Grund ſeines Ihn nennenden, verkündigenden, in ſeiner Gnadengegenwart und Kraft offenbarenden Wortes betet, wirkt ihr Gebet aus und nach dieſem Wort. Das Gebet ſetzt immer Wort Gottes, das Sacrificielle ſetzt immer Sacramentales voraus, damit es da ſei und wirke, und nie durch Gebet allein, ſondern immer durch Wort Gottes und Gebet wird geheiligt und geſegnet. Es führt auch ſofort zu üblen Conſequenzen, wenn man das Wirkende in der Ordination in das Gebet allein und zuerſt hineinlegt: Wenn nun etwa die bei einer Ordination anweſende Gemeinde, wie doch auch vorkommen kann, im Beten eben nicht Viel thäte, wäre damit die Wirkung der Ordination vereitelt? Sodann würde die Wirkung der Ordination gar kein beſtimmtes Maaß und keinen feſten Inhalt haben, wenn das bei ihr wirkende Agens das Gebet wäre. Die Ordination würde dann Das wirken, was bei derſelben die Kirche betete. Die zuletzt S. 415 angeführte Stelle Gerhards dient zum Beweiſe: Gerhard legt das Wirkende bei der Ordination einſeitig in das Fürgebet hinein, aber es wird ihm auch ſofort der Unterſchied zwiſchen den objectiven und den ſubjectiven Wirkungen der Ordination zu nicht unbedenklicher Conſequenz unklar. Nun aber wirkt die Ordination vielmehr Das, und nicht Mehr und nicht Minder als Das, was das bei ihr über dem Ordinanden zu handelnde Wort Gottes beſagt. So werden wir von allen Seiten darauf gewieſen, recht feſtzuhalten, daß das Wirkende bei der Ordination in erſter Stelle das über dem Ordinanden unter Gebet der Kirche zu handelnde Wort Gottes iſt.

Von hier aus werden wir denn auch verſtehen, was es mit der Handauflegung auf ſich habe. Die Handauflegung iſt von der Apoſtel Zeiten her ſtets bei der Ordination angewandt; die Apoſtel ſelbſt haben ſie gebraucht. Dies Factum iſt auch von unſern Vätern nie verkannt worden. Unſere alten KOO. differiren hinſichtlich des Werthes, welchen ſie auf dieſe apoſtoliſche Herkunft der Handauflegung

bei der Ordination legen, aber das Factum geben ſie alle zu; wie es denn auch nicht zu leugnen iſt. Die Pommerſche Agende ſagt [1]: „Ritus etiam expresse ab Apostolis traditus est, ut vocati, facta exploratione doctrinae et vitae, oratione et impositione manuum presbyterii ad ministerium ordinentur, segregati a Mundo, ad opus propagandi evangelii, consecrati Deo, et sic ecclesiae, facta publica invocatione, commendentur.“ Daneben ſagt die große Württemberger KO. [2]: „ſoll der Superintendens — wie nach chriſtlicher Freiheit, ſo von dem Herrn Chriſto der Kirchen in äußerlichen mittelmäßigen Ceremonien gegeben, gebräuchlich, ſeine rechte Hand dem neuen Pfarrherrn auf ſein bloß Haupt legen.“

Die Stellen des Neuen Teſtaments, welche bezeugen, daß die Handauflegung von den Apoſteln ſelbſt und zur apoſtoliſchen Zeit bei der Ordination angewandt worden ſei, ſind die Stellen AG. 6, 6. 13, 3. 1. Tim. 4, 14. 2. Tim. 1, 6. und 1. Tim. 5, 22., wenn man nicht etwa die letztere Stelle auf die Abſolution beziehen will, was jedoch nach unſerem Dafürhalten nicht richtig iſt, auch der älteren Auffaſſung dieſer Stelle widerſpricht. Daß an anderen Stellen, wo die Einſetzung von Presbytern oder Diaconen erwähnt wird, von geſchehener Handauflegung nicht die Rede iſt, beweiſt natürlich nicht, daß ſie nicht auch dort geſchehen ſei; und der Beweis dafür, daß die Apoſtel je ohne Handauflegung ins Amt geſetzt hätten, iſt nicht zu führen; vielmehr iſt das Gegentheil wahrſcheinlich. Aber für's Erſte ſchließt ſchon jene Anzahl von Stellen eine Mannigfaltigkeit ein: AG. 6, 6. werden nicht Presbyter, ſondern Diaconen ins Amt geſetzt, und man wird wohl thun, endlich zu erkennen, daß der Diaconat ein anderes Amt iſt, als der Presbyterat, das eigentliche Gnadenmittel- und Predigtamt; AG. 13, 3. aber werden wieder weder Diaconen noch Presbyter im eigentlichen Sinne, ſondern Miſſionare ins Amt geſetzt; dagegen werden die drei andern Stellen ſich auf Presbyter oder Biſchöfe

[1] S. 16.
[2] S. 148.

(im neuteſtamentlichen Sinne) beziehen. Somit ſehen wir die Handauflegung bei Ertheilung mehrerer und verſchiedenartiger Aemter verwendet, und werden ſchon dadurch gezwungen, für die Handauflegung eine weitere Bedeutung zuzulaſſen, vermöge welcher ſie ſich bei ſo verſchiedenen Amtsertheilungen anwenden läßt. Und für's Zweite kommt die Handauflegung keineswegs bloß bei Amtsertheilungen, ſondern nicht allein im neuen Teſtamente, vielmehr ſchon im alten Teſtamente bei mannigfaltigen anderen Gelegenheiten vor. So ſind wir noch viel mehr gezwungen, für die Handauflegung eine weitere Bedeutung zu finden, welche dieſelbe für ſo mannigfaltigen Gebrauch eignete. Eine Vergleichung der Stellen, wo die Handauflegung vorkommt, zeigt aber auch die Grundbedeutung derſelben ſehr deutlich.

Zum erſten Male finden wir die Handauflegung 1. Moſ. 48, 14: Israel legt auf die beiden Söhne Joſephs, ſeine Hände auf ihre Häupter legend, den Segen. Aber wir müſſen nun auch hier wohl im Sinne haben, was wir an anderer Stelle [1]) vom Segen und Segnen erkannt haben: Nicht ſeine eigenen guten Wünſche redet Israel aus ſeinem ſubjectiven Herzen heraus über die Knaben, ſondern der Segen beſteht in der Stellung und Bedeutung, welche Gott dieſen Knaben und den aus ihnen werdenden Stämmen in Israel und damit in der geſchichtlichen Entwickelung ſeines Heilsrathes geben will und wird; dieſes Thatſächliche giebt Gott dem Israel als Propheten bekannt; und dieſen realen Gottesſegen legt Israel mit Wort und Hand, nicht bloß verkündend, ſondern in Gottes Auftrag und Namen verleihend, auf der Knaben Haupt. — Sodann erſcheint das Handauflegen ſtehend bei den Opfern: der Opfernde legt ſeine Hand auf das Haupt des zu opfernden Thieres, bei den Sündopfern 2. Moſ. 29, 10. 3. Moſ. 4, 4. 15. 24. 29. 33. 3. Moſ. 16, 21. 4. Moſ. 8. 12., bei den Brandopfern 2. Moſ. 29, 15. 3. Moſ. 1, 4. 4. Moſ. 8, 12., bei den Dankopfern

[1]) S. oben S. 325.

3. Mos. 3, 2. Unsere Alten haben diese Handauflegung auf das Opferthier so verstehen wollen, als ob dadurch das Opferthier, die victima, dem profanen Gebrauch entzogen und Gott geweiht, geheiligt, zu eigen gegeben würde. Sie haben dann auch von der so verstandenen Handauflegung bei den Opfern die Anwendung auf die Handauflegung bei der Ordination dahin gemacht: Die Handauflegung bei der Ordination bedeute, daß der Ordinatus von den weltlichen Händeln abgesondert, Gott zum Dienst seines Predigtamts geheiligt und geopfert werde. Man wird in den oben aus Chemnitz angeführten Stellen derartige Aeußerungen finden. Aber diese Anwendung auf die Handauflegung bei der Ordination ist nicht richtig, weil diese Deutung der Handauflegung beim Opfer nicht richtig ist. Sie widerspricht der ganzen Oeconomie des alttestamentlichen Opfers: Wenn die Handauflegung auf das Opferthier dasselbe Gott weihen sollte, dann müßten die Priester, die geweihten, ihm die Hand auflegen; nun aber legen regelmäßig nicht die Priester, sondern Diejenigen, für welche das Opfer gebracht wird, dem Opferthier die Hand auf; die Priester legen die Hand nur dann auf, wenn sie für sich selbst opfern. Allerdings wird das Opferthier Gott geweiht, aber dies geschieht nachher dadurch, daß die Priester es schlachten, auf den Altar Gottes bringen u. s. w. Vorher aber muß das Thier ein sich zum Opfern eignender Gegenstand werden, als welcher es als bloßes Thier keineswegs ist; und dies eben geschieht mit jener Handauflegung. Wie es sich aus 3. Mos. 16, 21. deutlich ergiebt, liegt es so: Derjenige, für welchen das Opfer gebracht wird, legt mit seiner Hand auf das zum Opfer bestimmte Thier beim Sündopfer seine Sünde, beim Brandopfer sein durch das regelmäßig voraufgegangene Sündopfer rein gewordenes Leben, beim Dankopfer seinen Dank, oder um es noch schärfer zu fassen: er legt unter allen Umständen auf das zum Opfer bestimmte Thier mit seiner Hand seine Persönlichkeit, und zwar im Sünd- und Sühnopfer seine mit Sünde und Schuld behaftete Persönlichkeit, im Brandopfer seine durch das voraufgegangene

Sühnopfer entsündigte und nun Gott angenehme Persönlichkeit, im Dankopfer seine mit Gottes Segen begnadete und dankbar gegen Gott sich richtende Persönlichkeit. Und weil Gott solch Opfer provisorisch geordnet, das Thier für den Menschen bis zur Erscheinung des rechten Stellvertreters annehmen zu wollen erklärt hat, so wirkt vermöge solches Gotteswortes diese Auflegung der Persönlichkeit auf das Thier, so daß das Thier wirklich für die Persönlichkeit eintritt, die Persönlichkeit auf dem Thier liegt, und was an dem Thier geschieht, an der Persönlichkeit geschieht: Damit daß das Sündopferthier verbrannt, verzehrt wird, wird die mit Sünde beladene Persönlichkeit vernichtet; damit daß das Brandopferthier verbrannt aufsteigt Gott zum süßen Geruch, wird die gereinigte Persönlichkeit von dem versöhnten Gott angenommen; damit daß das Dankopferthier Gott gebracht wird, werden Gotte die dankende Persönlichkeit und ihr Dank gegeben. Wiederum also ist es ein Objectives und Reales, das auf Gottes Wort und in Gottes Namen von Einem mit der Hand auf ein Anderes gelegt wird. — Verwandt mit dieser Handauflegung im Opfer ist die Handauflegung 4. Mos. 8, 10: Bei der Einsetzung des Stammes Levi ins Priesteramt müssen die Kinder Israel, das ganze Volk auf die Leviten ihre Hände legen. Bekanntlich sind die Leviten selbst ein Opfer, als Stellvertreter für das ganze Volk von Gott angenommen, und in ihrem ganzen Dienst als solche für das Volk eintretend. So legt nun das ganze Volk mit seinen Händen seine Persönlichkeit auf diesen Stamm, auf Gottes Befehl und Wort. Diese Handauflegung steht also derjenigen beim Opfer völlig gleich. Aber eben darum hüte man sich wohl, diese Handauflegung crude nude auf die Handauflegung bei der Ordination zum Predigtamt anzuwenden, und zu sagen: Wie damals die Leviten durch Handauflegung ins Amt gesetzt wurden, so jetzt die Pastoren. Denn jene Leviten wurden durch jene Handauflegung zu Stellvertretern des Volks, zur mittelnden Persönlichkeit zwischen Gott und dem Volk. Das Predigtamt aber ist kein stellvertretend Mittler- und Priesteramt, und somit wird auch

die Handauflegung bei ihm etwas Anderes, als bei dem alttestamentlichen Priesteramt besagen. Nur von der Ansicht aus, daß das Gnadenmittel- und Predigtamt Nichts als eine Organisation des allgemeinen Priesterthums aller Christen sei, könnte man auf die Folgerung und Anwendung kommen: Wie im alten Testamente die Priester dadurch geweiht seien, daß das ganze Volk ihnen seine Hände aufgelegt habe, so müßten auch die Pastoren dadurch geweiht werden, daß die priesterliche Gemeinde Hand auflegend ihre priesterlichen Functionen auf sie übertrage. So läßt ja auch wirklich die reformirte Kirche den Ordinanden nicht sowohl von den Pastoren, als vom Gemeindeausschuß, von dem Presbyterium die Hände auflegen. Es würde dann aber auch recht grell heraustreten, was in der That die letzte Consequenz der Herleitung des Predigtamts aus dem allgemeinen Priesterthum aller Christen ist: daß nämlich das aus dem Priesterthum der Gemeinde originirende Predigtamt wirklich und wahrhaftig ein Priesteramt, und wenn auch kein sacerdotales, so doch ein eucharistisches Priesteramt sei. Indessen ist das Predigt- und Gnadenmittelamt kein Priesteramt, weder ein sacerdotales, noch ein eucharistisches, hat vielmehr zu predigen, zu absolviren, zu taufen und zu communiciren, was Alles keine priesterlichen Geschäfte, keine Opferungen sind, ist daher auch nicht aus dem allgemeinen Priesterthum her, und wird folglich die bei ihm vorkommende Handauflegung auch etwas Anderes besagen, als die Handauflegung 4. Mos. 8, 10. besagt. — Verwandt mit der Handauflegung beim Opfer ist auch die 3. Mos. 24, 14. vorkommende Handauflegung: Auf einen Verbrecher, dessen Verbrechen ruchtbar geworden, legen Alle, die Zeugen seines Verbrechens gewesen sind, ihre Hände, und dann wird er gesteinigt. Denn dadurch daß sein Verbrechen Zeugen gehabt, ist es nicht bloß das Seine, sondern er hat es inficirend und verführend auf Andere geworfen. Darum legen nun diese Anderen mit ihrer Hand seine auf sie geworfene Sünde auf ihn zurück, daß dieselbe mit ihm ersterbe. — Endlich findet sich Handauflegung 4. Mos. 27 ff.,

5. Mos. 34, 9.: Auf Gottes Befehl und unter Verkündigung dieses Befehls Gottes legt Moses mit seiner Hand das bisher von ihm getragene Amt der Volksführerschaft auf den Josua, und weil Solches auf Gottes Befehl und durch Gottes Wort geschehen, so folgt auch diejenige Erweisung des göttlichen Geistes, welche zur Ausrichtung des befohlenen Amts nöthig ist, nemlich der Geist der Weisheit. Diese schon von unseren alten Dogmatikern stets mit der Handauflegung bei der Ordination in Vergleichung gebrachte Handauflegung hat allerdings mit derselben die meiste Aehnlichkeit: es ist zwar ein anderes Amt, aber es ist ein Amt, welches mit der Hand aufgelegt wird; nur bemerken wir wohl, daß es Gottes Befehl und Wort sind, die mit der Hand das Amt auflegen.

Da somit die Handauflegung nicht allein in der Geschichte Israels vorkam, wie 1. Mos. 48, 14. 4. Mos. 8, 10. 27, 18., sondern auch in das gottesdienstliche Leben auf stetige Weise verflochten war, so kann es uns nicht Wunder nehmen, wenn wir es in die Volksanschauungsweise aufgenommen finden. Wir sehen Marc. 5, 23., 7, 32. Matth. 9, 18., 19, 13., daß das Volk den Herrn um seine Handauflegung, Zwecks Heilung, Todtenerweckung, Segnung anspricht. Aber auch hier ist es nicht die Handauflegung an sich, die sie begehren; auch denken sie sich nicht die Wirkung als aus der Handauflegung an sich erfolgend; auch das Gebet, die Fürbitte, welche sie allerdings Matth. 19, 13. auch begehren, ist es für sich nicht, worauf sie ihre Hoffnung setzen; sondern sichtlich trauen sie der Persönlichkeit des Herrn ein solches Verhältniß zu Gott zu, daß er in Folge dieses Verhältnisses Wunderkraft zu heilen, zu erwecken, zu segnen besitze, und so ist ihr Begehr Das, daß er kraft dieses, nöthigen Falls betend in Wirkung gesetzten Verhältnisses zu Gott und der ihm daher fließenden Kraft Heilung und Gesundheit, Leben, Segen mit der Hand auf den Kranken, Todten, die Kinder lege. Die Grundanschauung von der Handauflegung ist also hier die nemliche, welche sich aus den alttestamentlichen Handauflegungen hervor giebt.

Und der Herr und die Apoſtel gehen in ſolche Zumuthung und Anſchauung ein. Der Herr, in dem aller Segen Gottes beſchloſſen iſt, in welchem alle Völker geſegnet werden ſollen, legt ſeinen Segen Marc. 10, 16. mit ſeiner Hand auf die ihm gebrachten Kinder. — Derſelbe Herr legt Marc. 8, 23. ff. Heilung mit der Hand auf den Kranken. — Natürlich iſt, was der Herr thut, von Gott ſelbſt gethan. Aber Marc. 16, 18. wird es vom Herrn den Apoſteln gegeben, Heilung und Geſundheit aufzulegen mit ihrer Hand; und auf dies göttliche Wort thut Paulus A.G. 28, 8. Solches. Auch Ananias legt A.G. 9, 17. mit der Hand Heilung auf den Saulus; aber Ananias war auch A.G. 9, 12. vom Herrn ſelbſt dazu ermächtigt, und auf Sein Wort that und wirkte er's. — Den Apoſteln war auch wegen des ihnen befohlenen Werks der Kirchengründung gegeben, nicht allein Charismen zu haben, ſondern auch von dem erhöhten Herrn her Charismen zu geben; ſo legen ſie A.G. 8, 15., 19, 6. auch Charismen auf die Menſchen.

Das iſt die Handauflegung: Immer legt mit ihr Einer Etwas auf einen Anderen, ſie iſt Auflegung, Zueignung, Verleihung; nicht bloß die Hand wird aufgelegt, ſondern Etwas mit der Hand. Dies Etwas kann ſehr verſchieden ſein: Segen, die ſo oder ſo beſtimmte Perſönlichkeit ſelber, Schuld, Sünde, Dank, Amt, Geſundheit, Heilung, Leben, Charismen. Aber daß nun das Aufgelegte Dem, welchem es mit der Hand aufgelegt wird, wirklich aufliegt und zu eigen wird, erfolgt nicht durch die Hand, ſondern nur mit der Hand: die Handauflegung, wo ſie nicht etwa von dem Sohn Gottes ſelber geübt wird, ſetzt immer, wenn ſie wirklich übertragen, auflegen, wirken ſoll, entweder ein beſtimmtes Wort göttlichen Befehls (wie bei Israel, der Levitenweihe, Joſua), oder eine allgemeine von Gott getroffene Anordnung (wie bei den altteſtamentlichen Opfern und den Heilungen oder Gabenerweckungen der Apoſtel) voraus, welchen zu Folge die Auflegung und Uebertragung jenes Etwas von Dieſem auf Jenen Kraft und Gültigkeit haben ſoll. Und das Wirkende,

durch Amt oder Heilung zu Theil, oder wodurch die Sünde
Menſchen auf das Thier umgelegt wird, iſt dann nicht
ein die Handauflegung, ja nicht einmal die Handauflegung,
dern vielmehr die bezügliche einzelne oder allgemeine An-
nung Gottes. Und dieſe Handauflegung wenden nun die
oſtel laut den vorangeführten Stellen dazu an, daß ſie
h die Aemter der Kirche mit der Handauflegung auflegen,
d 1. Tim 4, 14. (τῷ πρεσβυτερίῳ) auflegen laſſen. Sie
den dazu kein beſonderes Mandat vom Herrn, das dieſer
ndauflegung eine andere Baſis gäbe; die Apoſtel ſelbſt
den auch dazu keine beſondere Anweiſung, ſo daß etwa da-
rch dieſe Handauflegung eine andere Baſis gewönne; ſondern
nehmen die Handauflegung aus dem allgemeinen Gebrauch,
r von ihr bisher in der Heilsgeſchichte gemacht war,
raus, und wenden ſie auf die Amtsertheilung an. Mithin
rden wir auch die Handauflegung in dieſer Anwendung
ch der Anwendung zu beurtheilen haben, welche wir all-
mein und zu anderen Zwecken von ihr gemacht fanden.

Da iſt denn zuvörderſt gewiß, daß die Handauflegung
r ſich allein ſo wenig bei der Ordination das Wirkende
n wird, als ſie es in den anderen Fällen ihrer Anwendung
. Wenn die römiſche Kirche die Ordination in die Hand-
flegung ſetzt, und dieſer die Bedeutung der Beilegung der
cultas zum Meßopferamt beimißt, ſo liegt ihr, ehe ſie damit
i Denen, die Gottes Wort lieben, Glauben finden kann,
r Nachweis ob, nicht allein daß es ein ſolches Meßopfer-
nt, und daß es eine ſolche facultas gebe, ſondern auch daß
eſe facultas durch die Handauflegung beigelegt werden ſolle;
n welchem Allen aber im göttlichen Worte Nichts zu finden
. Ja, auch das unzweifelhaft vom Herrn geſtiftete und ſo
rhandene Gnadenmittelamt kann nicht durch die Hand-
flegung für ſich allein und ohne Weiteres aufgelegt werden.
ollte dies ſein, müßte es ebenfalls ein beſtimmtes göttliches
ort geben, durch welches die Handauflegung zu dieſem
wecke geſetzt wäre. Nun aber giebt es allerdings Worte,
e das Predigtamt als göttliche Ordnung hinſtellen, und

auch ſolche Worte, durch welche die Kirche Macht hat, dies Predigtamt treuen Menſchen zu befehlen; aber ein Wort, das dieſe Befehlung in die Handauflegung legte, giebt es nicht. So wird die Handauflegung bei der Ordination nur dadurch wirkſam werden können, daß ſie ſich jener Ordnung Gottes anſchließt und ſich dem Wort und Befehl Gottes geſellt, wie die Handauflegung der Apoſtel Charismen zu erwecken nur dadurch dienen konnte, daß es den Apoſteln durch Gottes Ordnung ſo zu thun gegeben war. Dann iſt es aber auch in der Ordination nicht die Handauflegung für ſich, durch welche das Amt aufgelegt wird; und nicht durch die Handauflegung, ſondern mit der Handauflegung durch Gottes Wort, Befehl und Ordnung wird das Amt aufgelegt. Darin alſo müſſen wir dem Frederus beiſtimmen, daß die Auflegung der Hände für ſich allein eine wirkungsloſe und unnütze Ceremonie ſei. — Aber eben darum hat Frederus entſchieden Unrecht, die Handauflegung für ſich allein zu nehmen und zu betrachten. So iſt ſie denn auch niemals für ſich allein bei der Ordination verwendet worden, denn wo die Apoſtel Presbyter mit Handauflegung ordinirt haben, iſt eben ihr apoſtoliſch Wort und Amt dabei geweſen; und als Paulus dem Timotheus und dem Titus Auftrag gab, Presbyter hin und her zu beſtellen, gab er ihnen auch die Gottesworte 1. Tim. 3, 1. ff. Tit. 1, 6. ff. mit, durch welche bis auf den heutigen Tag Paſtoren gemacht werden. Die Handauflegung will eben in die ganze Ordnung Gottes vom Predigtamt und ſeiner Beſtellung aufgenommen, mit dem Worte Gottes und Gebete, welche wir als die wirkenden Potenzen in der Ordination erkannten, zum Ganzen der Ordination, zur „ganzen Ordination", wie Knipſtroh ſagt, verbunden ſein; und wenn ſo mit Handauflegung Gottes Wort von Einſetzung, Pflicht, Kraft, Verheißung, Segen des Predigtamtes unter dem Gebet der Kirche über einer Perſon gehandelt werden, ſo hat in dieſem ganzen auch die Handauflegung ihre Bedeutung und nach Maßgabe dieſer Bedeutung an ihrer Stelle ihre Wirkung. Und dieſe Bedeutung

würden wir nicht vollſtändig würdigen, wenn wir mit Frederus [1]) ſagen wollten: „durch die Handauflegung werde nur angedeutet, daß das Gebet auf die betreffende Perſon gehe“. Allerdings kann man inſofern ſagen, daß der Handauflegung nur ſignificative Bedeutung zukomme, als zwiſchen dem Ritus der Handauflegung und dem das Gnadenmittelamt ſchaffenden Gotteswort keine unio sacramentalis eintritt, weil dazu das verbum institutionis fehlt. Aber ſchon das kann man nicht ſagen, daß die Handauflegung die Zueignung bloß des Gebetes bedeute, da in der Ordination nicht bloß und nicht zuerſt Gebet für den Ordinanden dargebracht wird; und mit Recht ſagt daher Knipſtroh [2]), „die Handauflegung ſei mehr als ein bloßes Zeichen, daß das Gebet auf die Perſon gerichtet ſei.“ Vielmehr wird ja in der Ordination nicht bloß Gebet, ſondern Gottes Wort vom Amt, und damit das Amt ſelbſt auf den Ordinanden gelegt, und gerade da liegt die Bedeutung der Handauflegung. Sie eben thut dar, daß ſolch Gottes Wort dem Ordinanden nicht etwa bloß vrkündigte und geprebigt, daß derſelbe da nicht etwa bloß belehrt oder ermahnt, ſondern daß wirklich und wahrhaftig Gottes Wort und Befehl vom Amt, und damit das Amt ſelbſt, ſeine Pflichten und ſeine Rechte und ſeine Verheißungen und ſeine Gnaden mit der Hand auf dieſe Perſon gelegt werden. Sie bedeutet mithin bei der Ordination, was ſie allenthalben bedeutet, daß wirklich und wahrhaftig nach Gottes Befehl und in Gottes Namen aufgelegt werde, und daß, was ſolche Gottesworte beſagen, fortan wirklich und wahrhaftig dieſer Perſon aufliege. Darum kann denn auch Paulus, nachdem er 1. Tim. 4, 14. geſagt hat, die Amtsgabe ſei dem Timotheus „mit“ der Handauflegung gegeben, von demſelben Factum 2. Tim. 1, 6. in Weiſe des pars pro toto ſagen, Solches ſei „durch“ die Handauflegung geſchehen. Darum kann eben ſo Chemnitz [3]) ſagen:

[1]) Mohnike a. a. O. II, 12.
[2]) Ebendaſelbſt S. 22.
[3]) Ex conc. Trid. p. 580.

„Deus largitur gratiam per impositionem manuum.“ Und wir werden mit der Greifswalder Synode [1]) ſagen müſſen: „wer die Handauflegung für nichtig, unkräftig, unnöthig, für ein Mittelding und Strick des Gewiſſens erkläre, richte Unordnung an.“ — Es kann alſo nur noch die Frage ſein, ob die Kräftigkeit der Ordination ſo ſehr mit der Handauflegung verbunden ſei, daß auch im Nothfalle die Ordination nicht ohne die Handauflegung ertheilt werden kann, ohne die Folge, daß das Predigtamt durch ſolche Weglaſſung illegitim und ſegenlos würde? Um auf dieſe Frage richtig zu antworten, muß man vor allen Dingen bedenken, daß ſolcher Nothfall auf dem Gebiete der lutheriſchen Kirche faſt nicht vorkommen kann. Auf römiſchem Boden kann ſolcher Fall allerdings vorkommen, weil die römiſche Kirche die Ordination weſentlich und ausſchließlich in die Handauflegung ſetzt, und dieſer Handauflegung eine nicht in Gottes Wort gegründete und vorgeſehene Wirkung beimißt. Weil aber die römiſche Kirche kein Gotteswort hat, durch welches ſie in ihrem Sinne ordiniren könnte, ſo muß ſie legitime, durch die Succeſſion legitimirte Hände zur Ordination haben, und der Fall kann allerdings vorkommen, daß keine durch Succeſſion legitimirte biſchöfliche Hand zu haben iſt. Der lutheriſchen Kirche aber erfolgt die Ordination vielmehr durch das Handeln des Worts Gottes über der Perſon, und wo nur ein Diener des Worts, ein ordentlicher Paſtor vorhanden iſt, kann die Ordination mit Handauflegung geſchehen. Auf dem Gebiete der lutheriſchen Kirche kann daher der Fall, daß die Handauflegung nicht zu haben iſt, nur in dem Falle vorkommen, daß überhaupt, weil kein Paſtor zu haben iſt, gar keine Ordination zu erlangen iſt, von welchem Falle wir gleich unten handeln werden. Geſetzt indeſſen, es träte in irgend einer nicht ſehr erdenklichen Weiſe der Nothfall ein, daß wohl im Uebrigen die Ordination mit Handlung des Wortes Gottes und Gebetes über dem Ordinanden, aber keine Handauflegung zu erlangen wäre, ſo

[1]) Mohnike a. a. O. II, 32.

würden wir allerdings ſagen müſſen, daß dann die Ordination richtig und gültig auch ohne Handauflegung um ſo mehr geſchehen könne, als das Wirkende in der Ordination nicht ſowohl in der Handauflegung, als im Worte Gottes und Gebet zu ſuchen iſt. Dagegen werden wir aber auch ſagen müſſen, daß außer dieſen Nothfällen ſingulärſter Art die Handauflegung nicht weggelaſſen werden darf, noch ohne Schaden weggelaſſen werden kann. Sie iſt nicht nöthig zur Seligkeit, denn ſie gehört in die Kirchenordnung; ſie iſt auch kein Ceremonialgeſetz; aber ſie iſt Ordnung; ſie hat nicht bloß ihren guten Sinn, und ihre wichtige Stellung und Bedeutung, ſondern dieſe Stellung und Bedeutung iſt ihr auch aus der Geſchichte der Offenbarung heraus von den Apoſteln bei der Kirchengründung gegeben und von der Kirche ſtets und ſtets gehalten. Schon im Gebiete menſchlich natürlichen Lebens ſoll man herkömmliche Ordnung und Continuität des Rechts, der Ordnung und der Sitte nicht in Muthwillen brechen; noch viel weniger ſoll man's auf kirchlichem Gebiete. So wenig daher eine Kirche oder Kirchenordnung berechtigt ſein kann, ſtatt der von den Apoſteln aus der Heilsgeſchichte heraus eingeführten Feier des Tages des Herrn ohne Noth etwa eine Feier des Montages anzuordnen, weil man a priori ſagen kann, daß man Gott an jedem Tage zu dienen vermöge, ſo wenig kann eine Kirche oder Kirchenordnung berechtigt ſein, ohne Noth die von den Apoſteln zur Ordination eingerichtete Handauflegung wegzulaſſen, weil man a priori ſagen kann, daß ſie auch fehlen könnte. Und thäte man es dennoch, ſo würde allerdings folgen, daß die Ordination nicht kräftig wäre und kein geſegnetes Predigtamt ſchüfe, nicht weil die Handauflegung als ein doch abſolut nothwendiges Ding fehlte, ſondern weil ſolche Ordinationen mit der ſchweren Sünde muthwilligen Bruchs der Ordnung behaftet wären. Daher darf man auch ſolche Noth nicht fingiren oder annehmen, wo ſie doch wirklich nicht iſt. Man darf auch nicht für Noth gelten laſſen, was nicht Noth iſt, z. B., wenn man die Handauflegung darum weglaſſen wollte, weil die römiſche Kirche einen falſchen Gebrauch davon

macht; denn der Mißbrauch hebt den Gebrauch nicht auf. Oder, wenn man die Handauflegung weglaſſen wollte, bloß um ſich zu beweiſen, daß man chriſtlich frei ſei; denn wer ſich ſeine Freiheit erſt dadurch beweiſen muß, daß er ſich um Ordnung nicht kümmert und in Willkühr ergeht, iſt gewiß von rechter Freiheit völlig fern. In allen ſolchen Fällen würde vielmehr die Strafe des muthwilligen Bruchs der Ordnung ſich durch den hinfallenden Segen erweiſen. Frederus iſt das lebendige Beiſpiel: es hat ihn ſein ganzes Leben und ſeine ganze Wirkſamkeit gekoſtet, daß er ſich der Ordnung nicht fügen wollte.

Nach alle Dem wird nun auch feſtzuſtellen ſein, was die Ordination, die ganze, iſt, und an welche Stelle des Geſammtlebens der Kirche ſie zu ſetzen iſt. Sie iſt nicht ein Sacrament. Wenn die Apologie der Augsburgiſchen Confeſſion ſagt, man könne ſie etwa ſo nennen, ſo hängt das bekanntlich damit zuſammen, daß die Apologie an jener Stelle den Begriff des Sacramentes weiter faßt. Aber ein Sacrament in dem Sinne, wie Taufe und Abendmahl, iſt ſie nicht und kann ſie nicht ſein. Man kann die Beweiſe hiefür und die Gegenbeweiſe gegen die römiſche Anſicht bei jedem unſerer alten Dogmatiker [1]) nachleſen: ſie verleiht nicht, wie die Sacramente, Gnade, Vergebung, Glauben und Seligkeit, macht keine Chriſten, ſondern verleiht inmitten der Chriſten und chriſtlichen Kirche das Amt. Es kann ja geſchehen, daß Jemand durch die Ordination ins Amt geſetzt wird und daß alſo die objective (S. 411) Wirkung der Ordination auf ihn erfolgt, und daß er deſſen ungeachtet kein Gläubiger und Heiliger iſt. Sie hat daher auch nicht wie die Sacramente ein Wort der Einſetzung, des Mandats, vom Herrn, kein Wort, das in ihr eine materia coelestis mit einer materia terrestris verbände, und am wenigſten eine Verheißung, daß ſie Vergebung und Seligkeit wirken ſolle.

[1]) z. B. Chemnit. Ex conc. Trid. p. 580 ff. Gerhard LL. theoll. XII, b. 147 ff.

Wohl aber ist sie eine kirchliche Handlung im vollen Sinne, Handlung des Wortes Gottes an dem Ordinanden, wie die Copulation. Das Amt, in welches die Ordination setzt, ist so gut wie der Ehestand, von Gott eingesetzt, mit Gebot und Pflicht versehen, mit Verheißung und Segen begnadet. Dieses Alles ist auch, gerade wie bei dem heiligen Ehestand, in klaren und bestimmten Worten heiliger göttlicher Schrift ausgesprochen und gegeben. Und wie die Kirche das Gebot hat, daß in ihr der heilige Ehestand heilig gehalten werde, so hat sie auch das Gebot, das heilige Predigtamt göttlicher Ordnung gemäß zu erhalten. Wie demnach die Kirche befugt und verpflichtet ist, auf Gottes Ordnung und Wort vom heiligen Ehestand thathaft zurückzugreifen, solch Wort durch ihr Amt des Worts auf ihre Lippen zu nehmen und es auf die Verlobten in ihrer Gemeinde zu legen, damit so der heilige Ehestand in diesen Personen und diese Personen in dem heiligen Ehestand gesegnet und geheiligt werden, so ist die Kirche auch befugt und berechtigt, auf Gottes Ordnung und Wort vom heiligen Predigtamt thathaft zurückzugreifen, solch Wort auf ihre Lippen zu nehmen und durch ihr Amt des Wortes auf die angehenden Träger dieses Amtes zu legen, damit das Amt in diesen Personen und diese Personen in dem Amte geheiligt und gesegnet werden. Und weil so die Ordination aus Gottes Ordnung heraus durch Gottes Wort und damit nach göttlichem Befehl und in Gottes Namen geschieht, so ist sie auch Gottes Ordnung, obgleich sie nicht vom Herrn eingesetzt ist, gleichwie die Copulation Gottes Ordnung ist, obgleich sie auch nicht vom Herrn eingesetzt ist; beide sind Gottes Ordnung, weil sie Handlung des Wortes Gottes in Gemäßheit göttlicher Ordnung sind, und weil Gott will, daß die Kirche sein Wort nach seiner Ordnung handle. Wir bedenken uns daher auch nicht, mit Knipstroh[1]) zu sagen: „Wiewohl die Auflegung der Hände im neuen Testament kein ausdrückliches Gebot für sich hat, wie die

[1]) Wohnike a. a. O. II, 22.

Sacramente, ſo wird dennoch die ganze Ordination zum heiligen Predigtamt bezeugt als Gottes Ordnung.“ Wir erinnern auch an die oben S. 414. aus Matthesius' Predigten angeführte Stelle. Somit iſt die Ordination eine wirkliche kirchliche Handlung, weil ſie Handeln des göttlichen Wortes von Kirchen wegen nach Gottes Ordnung und in Gottes Namen iſt, gerade wie die Copulation aus demſelben Grunde kirchliche Handlung iſt; nur daß die Ordination vor der Copulation noch den Vorzug bezeugter apoſtoliſcher Anordnung hat; und weil ſie kirchliche Handlung, Handlung des Wortes Gottes an Menſchen iſt, gerade wie die Copulation, ſo wirkt ſie auch, iſt durch Gottes Wort actuosa et operosa, gerade ſo ſehr wie in ihrer Art die Copulation.

Iſt aber die Ordination kirchliche Handlung, Handlung des göttlichen Wortes über und an dem Ordinanden, ſo iſt damit auch entſchieden, daß das Ordiniren dem Amt des Wortes, dem Predigtamt zuſteht. Wer nicht als verordneter und beſtellter Diener des Wortes überhaupt das Wort Gottes amtlich zu handeln befugt iſt, kann auch nicht ordiniren, weil Ordiniren Handlung des göttlichen Wortes an und über dem Ordinanden iſt. So hat auch unſere Kirche ſtets die Ordination als dem Predigtamt zuſtehend angeſehen und behandelt. Die Pommerſche Agende [1]), nachdem ſie ausgeführt hat, wie an der Vocation des Paſtors die ganze Kirche ſich zu betheiligen habe, fährt fort: „Die Ordination befiehlt der heilige Paulus chriſtlichen Biſchöfen und Aelteſten, daß ſie Niemand die Hände bald auflegen, ſondern ſie zuvor prüfen, verhören, und dann zum heiligen Predigtamt ausſondern und beſtätigen ſollen.“ Darum leitet auch Matthesius in der S. 414. angeführten Stelle die Ordination auf die Schlüſſelgewalt als eine Function derſelben, d. h. des Predigtamts zurück. Wenn die reformirte Kirche bei der Ordination auch den Gemeindeausſchuß, das ſogenannte Presbyterium die Hände auflegen läßt, ſo rührt das daher, weil ihr der volle Begriff des Amts des Wortes

[1]) S. 5.

5acramentes fehlt und fehlen muß. Aber allerdings auch die Doctrin, welche das Predigtamt als eine iſation des allgemeinen Prieſterthums aller Gläubigen , conſequenter Weiſe die Repräſentanten der organiſirten nde die Hände auflegen laſſen, damit der Mandatar uch wirklich von den Mandanten gemacht würde; wenn dieſe Doctrin ſich auf lutheriſchem Boden überhaupt equent vollziehen könnte.

)er Satz, daß die Ordination dem Predigtamt zuſtehe, ber auch noch nach einer andern Seite hin. Unſere hat es von jeher ſo gehalten, daß ein Superintendent berhaupt ein in kirchenregimentlicher Stellung ſtehender cher die Ordination verſehen hat. Die Ordination hat ihrem Zuſammengreifen mit der Vocation und Intro- t, mit der ganzen Beſtellung des Predigtamts ihre regimentliche Seite: es würde nimmer den Paſtoren über- werden können, ihres Gefallens ſo viele Leute zu :en, als ſie Luſt hätten, gleichviel ob ſie dann ein ßfeld fänden oder nicht. Daher hat die Kirchenordnung Bedacht nehmen müſſen, die Ordination einzelnen nten Paſtoren aufzutragen. Aber es iſt dies nun eben auch r Ordnung halber und nicht in der Meinung geſchehen,) die Ordination nur durch die Hand eines Super- :nten und nicht durch die eines Paſtors wirkſam ſei. ehr muß der Superintendent Paſtor, Diener des Wortes)amit er ordiniren, Gottes Wort über einem Ordinanden n könne. Wie dies auch ſtets in unſerer Kirche feſt- :n iſt, beweiſt ſich auch nicht allein darin, daß der intendent ſtets zur Ordination andere Paſtoren mit , ſondern namentlich darin, daß der Superintendent berzeit für das Geſchäft der Ordination einen Paſtor iiren kann, und daß, wenn ſo die Ordnung gewahrt lche von einem Paſtor vollzogene Ordination voll ſo und wirkſam, als die von einem Superintendenten zene iſt. Kurz, es liegt im Begriffe der Ordination, ie amtliche Handlung des Wortes Gottes iſt, daß ſie

nur vom Predigtamt vollzogen werden kann, aber es liegt nicht im Begriffe der Ordination an ſich, ſondern in allerdings weſentlichen Intereſſen der Kirchenordnung, daß die Ordination einem in kirchenregimentlicher Stellung ſtehenden Paſtor vertraut wird.

Hier wird denn auch der Ort ſein, im Vorübergehen einige Worte über höhere und niedere Weihen zu ſagen. Wir haben oben geſehen, daß die Apoſtel die Ordination nicht allein beim Presbyterat oder Predigtamt, ſondern auch z. B. bei dem davon verſchiedenen Diaconat angewandt haben. Die apoſtoliſche Zeit kannte eben neben dem Predigtamte noch mehrere Aemter, und ordinirte ſie alle. Allerdings war die Ordination zum Diaconat eine andere als die zum Presbyterat, weil jenes ein anderes Amt mit anderem Auftrag, Befehl u. ſ. w. als dieſes war. Darin iſt nun die erſte Kirche, vor den apoſtoliſchen Conſtitutionen, nachgefolgt. Sie hat die Mehrheit der Aemter noch weiter entfaltet, ſie hat im Episcopat ein Kirchenregieramt ausgebildet, ſie hat das Gemeindeamt des Diaconats in eine große Vielheit von Aemtern und Ständen (τάγματα) aus einander gelegt. Und alle dieſe Aemter hat ſie, jedes in ſeiner Weiſe, ordinirt; ſie hat nicht bloß Presbyter, ſondern auch Biſchöfe und Diaconen und Wittwen und Thürhüter, und, wenn man will, in der Handauflegung nach der Taufe, alle Chriſten ordinirt. Dieſe Sache nahm aber ſpäter in derjenigen geſchichtlichen Entwickelung, deren reifes Product die römiſche Kirche iſt, die Wendung, daß man die Vielfältigkeit der Aemter in der Kirche aus dem Auge verlor, die zwiſchen ihnen, z. B. zwiſchen dem Gnadenmittelamte und dem Gemeindeamte beſtehenden Grundunterſchiede vergaß, und alle in der Kirche ſich vorfindenden verſchiedenartigen Aemter als in Ein gleichartiges hierarchiſches Kirchenamt zuſammenfaßte, in welchem ſich die früheren verſchiedenen Aemter als einander über und untergeordnete Stufen verhielten. Und da gab es denn allerdings nur Eine Ordination für das Kirchenamt, aber die verſchiedene Grade für die verſchiedenen Stufen des hierarchiſchen Amtes hatte. Die

lutheriſche Kirche nun brach mit dem falſchen Reſultat dieſer falſchen Entwickelung. Es lag aber in ihren hier nicht auszuführenden geſchichtlichen Verhältniſſen, daß ſie aus dem Verderben, welches das kirchliche Amtsweſen innerhalb der römiſchen Hierarchie erlitten hatte, nur den Presbyterat, das Predigtamt rein und ganz wieder herauszog, während ihre Verſuche, den Diaconat wieder herzuſtellen, ſo vereinzelt und erfolglos geblieben ſind, als anderer Seits ihre Verſuche, dem Kirchenregiment eine amtliche Form zu geben. Folgeweiſe hat ſie denn auch von jeher nur Eine Ordination, die für das Predigtamt, gekannt und gegeben. Und wenn, wie auch in den Streitigkeiten des Frederus [1]) noch geſchehen, anfangs in ihr noch die Fragen wegen höherer und niederer Weihen, und ob nicht ein Superintendent eine höhere Weihe als ein Paſtor haben müſſe? discutirt worden ſind, ſo ſind das eben noch römiſche Reminiscenzen geweſen. Vielmehr liegt auf lutheriſchem Gebiete die Sache ſo: Höhere und niedere Ordinationen würde es in ihr nie geben können, da dieſer Unterſchied auf der römiſchen Anſicht von Einem ſich in ſich in Grade und Stufen gliedernden hierarchiſchen Kirchenamte baſirt. Jedoch würde es in ihr, wie in der apoſtoliſchen und erſten Kirche verſchiedene Ordinationen geben können, wenn ſie z. B. wieder Diaconen ſchüfe. Es würde dann principiell Nichts entgegen ſtehen, ſolche den neuteſtamentlichen Diaconen nachgebildeten Diaconen auch unter Handlung bezüglichen Gotteswortes, Gebet und Handauflegung, wie Ap. 6, 6. ins Amt zu ſetzen. Und es würde das dann allerdings eine andere Ordination ſein, denn ſie würde dem Ordinatus nicht das Gnadenmittelamt und die Schlüſſelgewalt übergeben, ſondern den Almoſenpflegerdienſt. Indeſſen iſt dies eben auch nur eine principielle und theoretiſche Möglichkeit. Vor dem praktiſchen Zugreifen würde man bedenken müſſen, daß wir ſeit drei Jahrhunderten nur Eine Ordination, die für das Predigtamt, kennen, und daß folglich

[1]) Mohnike a. a. O. II, 52.

die Gemeinden und die wider unſer Herkommen ordinirten Diaconen zur großen Verwirrung der Kirche in den Irrthum gerathen würden, ſie ſeien nun Paſtoren geworden. So lange aber unſere Kirche die Ordination nur beim Predigtamt anwendet, kann auch bei ihr weder von höheren und niederen, noch von verſchiedenen Amtsweihen die Rede ſein, da das Gnadenmittel- und Predigtamt Ein untheilbares Amt iſt, das nicht in höhere und niedere Grade und Stufen geſtaffelt, überhaupt nicht zertheilt werden kann noch darf, wie man das bei jedem alten Dogmatiker ausgeführt finden kann [1]). Auch der Superintendent iſt vermöge ſeiner Ordination ein Paſtor; was er anderweit iſt, iſt er durch ſeine kirchenregimentliche Stellung.

Daraus, daß die Ordination kirchliche Handlung der Einſegnung iſt, folgt denn auch, daß eine Wiederholung der Ordination weder nöthig noch ſtatthaft iſt, ſo wenig als eine Wiederholung der Copulation. Die römiſche Kirche läßt durch die Ordination dem Ordinaten die Kraft, den Leib Chriſti zu conficiren und für die Lebendigen und die Todten zu opfern, als character indelebilis gegeben werden; dieſe Kraft wohnt dann der ordinirten Perſönlichkeit inne, ſo daß ſie factiſch ceſſiren kann, indem ſie nicht angewendet wird, aber darum der Perſon nicht entſchwindet. Dieſe Vorausſetzungen theilt die lutheriſche Kirche nicht, weil ſie durch die Ordination nicht eine ſolche Wunderkraft, ſondern ein Amt und amtlichen Auftrag zu predigen und Sacrament zu verwalten gegeben werden läßt; ſo kann denn auch bei ihr von einem character indelebilis nicht die Rede ſein. Gleichwohl wiederholt auch ſie die Ordination nicht; denn das göttliche Stiftungs- und Segenswort vom Amte und damit das Amt und ſeine Pflicht und ſein Segen ſind auf den Ordinaten gelegt zu Einem Male. In dies einmal über ihn geredete und an ihm gehandelte Wort und Werk Gottes mag dann der Glaube des Ordinaten immer aufs Neue zurückblicken und einkehren, damit der darin

[1]) z. B. bei Chemn. Ex conc. Trid. p. 515 ff.

ihm zugelegte Segen ſich ihm immer aufs Neue und immer reichlicher gebe; aber eine Wiederholung des Handelns des Wortes Gottes über ihm würde den Schein erzeugen, als ob Gott es das erſte Mal mit ſeinem Wort und Segen doch nicht ganz voll und ernſtlich gemeint hätte. Darum hat auch die lutheriſche Kirche die Ordination nie wiederholt, auch dann nicht, wenn der Paſtor an einer anderen Kirche und Gemeinde angeſtellt wird: „Welche aber zuvor ſein zu dem Predigtamt ordinirt worden, mit denen ſoll es bei der vorigen beſchehenen Ordination bewenden [1])". Uebrigens beſtätigt dieſe Nichtwiederholung der Ordination auf ſchlagende Weiſe, was wir von der Bedeutung und Stellung der Ordination überhaupt geſagt haben: Wäre die Ordination Nichts als eine bloße Beſtätigung und öffentliche Bezeugung der richtig geſchehenen Vocation, ſo müßte ſie nothwendig bei jeder Verſetzung eines Paſtors an eine andere Gemeinde wiederholt werden; denn da ſich dann die Vocation nothwendig wiederholt, müßte auch neue Beſtätigung der Vocation geſchehen. Oder wäre die Ordination Nichts als daß die Kirche den von ihr Berufenen vor Gott darſtellt, ſo müßte ſie auch ſo oft geſchehen als neue Berufung eintritt. Oder wäre ſie bloße Fürbitte für den Paſtor, ſo könnte und müßte ſie auch wiederholt werden, denn im Weſen der Fürbitte liegt die Wiederholbarkeit. Oder thäte die Ordination Nichts als was die Introduction d. h. die Anweiſung an die beſtimmte Gemeinde thut, ſo müßte ſie auch ſo oft wiederholt werden als dem Paſtor eine andere Gemeinde vertraut wird. Aber weil die Ordination iſt, was alle die anderen Acte nicht ſind, weil ſie Legung des göttlichen Wortes und Segens in Gottes Namen auf den Ordinanden iſt, findet keine Wiederholung Statt. Die Gründe, aus welchen die Ordination nicht wiederholt wird, ſind die nemlichen, aus welchen auch die Copulation nicht wiederholt wird. — Eine andere Frage iſt die, ob die in einer Kirchengemeinſchaft vollzogene Ordination in einer anderen Kirchen-

[1]) Lauenb. KO. fol. 13.

gemeinſchaft anerkannt werden kann, oder ob ein zu einer anderen Confeſſion tretender Ordinatus, wenn er in der neuen Confeſſion geiſtlich Amt führen will, auch bei dieſer Confeſſion einer neuen Ordination bedarf? Die katholiſche und die anglicaniſche Kirche werden neue Ordination verlangen müſſen, weil ſie, die erſte aus Princip und die zweite principlos, die Succeſſion fordern. Für die lutheriſche Kirche wird es darauf ankommen, ob ſie der Kirchengemeinſchaft, von welcher das fragliche Subject zu ihr kommt, zugeſtehen kann, ſo weit richtiges Predigtamt zu haben, daß ihre Ordination für wirkliche Befehlung des Predigtamts gelten kann. Wer über dieſe Frage mehr zu leſen wünſcht, wird es bei Gerhard [1]) finden.

Wir nehmen nun unſere S. 389 aufgeworfene, bisher noch nicht beantwortete Frage wieder auf: Ob alles zur Beſtellung eines Paſtors Erforderliche eigentlich in der Vocation liegt, ſo daß, wenn hinterher denn etwa noch eine Ordination Statt findet, dieſelbe doch nur als ein frommer Gebrauch angeſehen werden kann, für welchen ſich ein von ihm vertretenes beſonderes Moment nicht nachweiſen läßt? Wir bevorworten, daß wir von der ganzen Ordination reden und nicht von der Handauflegung allein, weil häufig in den Beantwortungen der geſtellten Frage beides nicht eben zur Förderung der Klarheit verwechſelt wird. Dann aber müſſen wir unſere bereits S. 392 ausgeſprochene Verneinung der obigen Frage nach allen unſeren zwiſchenliegenden Unterſuchungen nur noch entſchiedener wiederholen. Man könnte ſagen und hat geſagt: Alles was wir als Bedeutung und Wirkung der Ordination hingeſtellt hätten, daß ſie das Amt giebt, ſeine Pflichten auflegt, ſeine Verheißungen und ſeinen Segen zuwendet, ihn ausſondert u. ſ. w., das Alles thue ja die Vocation, und das Alles geſchehe auch durch die Vocation nicht als von Menſchen, ſondern als von Gott, der durch ſeiner Kirchen Gliedmaaß berufe. Nun iſt ja gewiß, daß nicht die Kirche, ſondern daß

[1]) LL. theoll. XII, b. 160 ff. und bei Tarnow De s. s. ministerio Lib. I, 370 ff.

Gott durch die Kirche beruft, und iſt damit auch jene Ausführung bis auf einen gewiſſen Punkt richtig und wahr. Aber dieſe Wahrheit des Satzes, daß nicht die Kirche, ſondern Gott durch die Kirche beruft, muß doch auch irgendwo zu Tage kommen in dem ganzen Gange der Beſtellung eines Paſtors. Darin daß der Patron ihm die Denomination ertheilt, die Gemeinde ihn approbirt, die Theologen ihn examinirt haben, iſt dem werdenden Paſtor immer noch nicht Gott ſelbſt, immer noch nicht der zum Himmel erhöhte und ſeiner Kirche Hirten und Lehrer gebende Herr ſelbſt gegenüber getreten, um Selber Amt gebend mit ihm zu handeln; Er hat in alle Dem nicht einmal durch Mittel, ſondern durch Mittelsperſonen mit ihm gehandelt. Und doch wiſſen wir ſonſt recht gut, daß Gott zwar durch Mittel aber nicht durch mittelnde Perſönlichkeiten mit ſeinen Menſchen handelt; und doch halten wir ſonſt in unſerem ganzen Dogma mit Recht ſo ernſt darauf, daß man ſich nicht an mittelnde Perſönlichkeiten halten ſolle, daß man wiſſen ſolle, wie Gott nicht durch Perſönlichkeiten und durch die mittelnden Worte und Thätigkeiten von Perſönlichkeiten mit uns handle, ſondern wie er, wo es ſich um ſein eigenes Handeln an uns frage, allewege durch ſein Wort mit uns handle. So wird nun auch in dem ganzen Gange der Beſtellung eines Paſtors der Moment kommen müſſen, wo die die Perſon erwählenden, berufenden Menſchen zurücktreten, wo dagegen der Herr Gott Selber und der zum Himmel erhöhte und von da ſeine Kirche mit Hirten und Lehrern verſorgende Herr Selber, wie ſie pflegen, in ihrem Wort dem Berufenen gegenüber treten, um Selbſt Amt gebend mit ihm zu handeln. Und dies Moment in dem Ganzen der Predigtamtsbeſtellung fällt auf die Ordination. Weshalb wir denn auch werden ſagen müſſen: die Ordination allein macht es nicht, ſie erſetzt die Vocation nicht, ſetzt dieſelbe vielmehr voraus; aber auch die Vocation erſetzt die Ordination nicht, ſondern fordert ſie ſich nach; denn die Vocation giebt die Perſon dem Amt ſo, daß die von Gott dazu berechtigten Menſchen ſie nach beſtem Wiſſen und Gewiſſen wählen, aber

die Ordination giebt das Amt der Perſon ſo, daß der dreieinige Gott ſelbſt in Seinem Wort auf die alſo berufene Perſon das Amt legt mit ſeiner Laſt und ſeinem Segen.

Wenden wir uns nur wieder zu einer mehrfach gebrauchten Analogie zurück: Gewiß war die Anſchauung unſerer Väter richtig, daß die jungen Leute am beſten thäten, ſich einander von ihren Eltern zur Ehe geben zu laſſen; und gewiß war, wo es ſo hergegangen, das junge Paar berechtigt, zu ſagen: nicht wir ſelbſt haben uns einander gegeben, auch nicht unſere Eltern haben uns einander gegeben, ſondern durch unſere Eltern hat Gott uns einander gegeben, denn ſie haben darinnen nach ſeinem Befehl und Ordnung unter Gebet gethan. Aber nimmer würden wir nun hieraus den Schluß ziehen: Wenn es aber ſo mit dem Ehebündniß hergegangen, ſo ſei es nun auch genug, und bedürfe der Copulation nicht; ſondern wir werden unbedenklich ſagen: der Brautleute Conſens macht noch keine Ehe, und frommer Eltern Wahl baut wohl den Kindern Häuſer, aber macht doch noch keine chriſtliche Ehe, ſondern es iſt weſentlich, daß die Brautleute vor den Herrn treten, und daß der dreieinige Gott durch Legung ſeines Stiftungs- und Segenswortes von der Ehe auf ſie ſie in den heiligen Eheſtand ſelber ſetze. Denn Gott hat den Eheſtand nicht allein eingeſetzt, ſondern er will ihn auch allezeit ſelbſt erhalten, und dies bedeutungsvolle Selbſt muß wirklich werden dadurch, daß Gottes Wort heiligend und ſegnend die Ehe mache. Gerade ſo aber liegt es mit der Ordination: Es iſt unmöglich und wider Gott, daß man ſelber ins Predigtamt laufe, ſondern der Kirchen Gliedmaaß nach ihrer Ordnung müſſen die Perſon erwählen; aber ſo wenig die Selbſterwählung des geiſtlichen Berufs den Paſtor fertig macht, ſo wenig die Wahl der Gliedmaaß der Kirchen, ſondern nun muß die gewählt habende Kirche den Gewählten vor den Herrn bringen dahin, wo er ſich giebt und direct mit den Menſchen handelt in ſeinem Wort, daß Er Selber durch ſein über ihm gehandeltes Wort ihn in das heilige Amt ſetze. Denn Gott hat das heilige Predigtamt nicht

bloß eingeſetzt zu Einem Male, ſondern will es auch fort und fort ſelbſt erhalten, und dies Selbſt muß darin erſcheinen daß Gottes Wort Gottes Amt auf die Perſon legt. Und weil dies Moment in die Ordination fällt, hat ſie in dem Ganzen der Predigtamtsbeſtellung ihre weſentliche Stelle, die nicht in irgend einen der anderen Acte verſchwinden kann. Daß dies Moment des „Gott ſelbſt in ſeinem Wort" auf die Ordination fällt, iſt auch unſeren Vätern ſtets gegenwärtig. Wenn ſie z. B. ausführen, wie die Ordination die Beſtätigung enthalte, daß die Vocation richtig und recht geweſen, ſo legen ſie dieſe Beſtätigung nicht ſowohl darein, daß damit von Kirchenregimentswegen ein öffentliches Zeugniß für die Richtigkeit der Vocation abgelegt werde, ſondern ſie ſagen, in der Ordination beſtätige Gott ſelbſt die durch ſeine Kirche geſchehene Berufung: „Illo ritu significatur, Deum approbare vocationem, quae fit voce ecclesiae [1]).

Hiernach entſcheidet ſich denn endlich auch die Frage: ob die Ordination (nicht die Handauflegung allein, ſondern die ganze Ordination) nothwendig ſei? Zur Seligkeit nothwendig iſt ſie nicht, denn ſie dient nicht dem verlornen Sünder Seligkeit zu geben, ſondern der Kirche das Predigtamt zu beſetzen: „Wir ſagen nicht," ſagt Knipſtroh „daß es ein nothwendig Ding ſei, ſelig zu werden, ſondern allein zur Erhaltung chriſtlicher Lehrer und Kirchenamts [2])." Sie iſt auch nicht nothwendig um die Paſtoren mit einem character indelebilis oder mit einer facultas immolandi zu verſehen, weil wir ein ſolches Amt nicht kennen, noch brauchen. Sie iſt auch nicht nothwendig, um den Gnadenmitteln Kräftigkeit zu verſchaffen, denn die Laientaufe in der Noth wirkt, was die Taufe des Ordinirten wirkt. Aber ſie iſt nothwendig, um den Gnadenmitteln und ihrem Amt göttlicher Ordnung gemäß dienſtliche Perſonen zu ſchaffen. Weil zur Führung des Predigtamts richtige Beſtellung zu demſelben nothwendig iſt,

[1]) Chemn. Ex. conc. Trid. p. 580.
[2]) Mohnike II, 24.

und in dieſer Beſtellung zum Predigtamt die Ordination ein weſentliches Stück bildet, ſo iſt ſie zur Beſtellung des Predigtamts nothwendig; in demſelben Sinne und Grade, wie die Copulation nothwendig iſt, um in den chriſtlichen Eheſtand geſetzt zu werden. Die Frage kann nur noch die ſein: ob nicht im Falle der Noth, wenn gar kein legitimer Ordinator zu haben iſt, die Ordination entbehrt werden könne? Eine ſolche Noth kann nun auf dem Gebiete der römiſchen Kirche, welche die Succeſſion fordert, ſchon entſtehen. Aber in der lutheriſchen Kirche, ſeit die erſten Stürme ihrer Gründung vorüber ſind, iſt dieſe Noth ziemlich ungedenkbar, da, wo nur ein verordneter und beſtellter Paſtor iſt, die Ordination auch legitim vollzogen werden kann. Die Dogmatiker müſſen daher, um eine ſolche Noth vorſtellig zu machen, ziemlich Ungeheuerliches fingiren, z. B. eine an eine wüſte Inſel verſchlagene Schiffergeſellſchaft. Geſetzt nun, es träte ein ſolcher Nothfall ein, ſo könnten in demſelben die Menſchen zu zwei Aushülfen greifen: Entweder ſie eilten nicht, ſofort einen Paſtor zu creiren, ſondern machten es, wie man es im Fall der Nothtaufe macht, daß Einer unter ihnen den Anderen, ſo lange der Nothſtand dauerte, die Sacra reichte. Dann wäre nur die Frage, ob die Gnadenmittel, aus Noth von einem nicht Ordinirten gereicht, dennoch wirkten? welche Frage wir bejahen müßten, weil den Gnadenmitteln nicht die Kraft aus der Ordination kommt, und das Zugreifen ohne Ordination durch den Nothſtand gerechtfertigt wäre. Oder die in Noth begriffenen Menſchen hülfen, nach unſerer Meinung freilich etwas voreilig, ihrem Nothſtand dadurch ab, daß ſie Einen unter ihnen zum Paſtor machten. Dann aber müßten ſie ihn auch ordiniren, d. h. ihm unter Wort Gottes u. ſ. w. das Amt auflegen; und es wäre dann nur die Frage: ob ſolche Ordination für gültig zu erachten ſei? Und dieſe Frage möchten wir, vorausgeſetzt, daß die Voreiligkeit hinreichend durch die Umſtände ausgeſchloſſen wäre, bejahen, denn im Nothfalle allerdings iſt auch das von der Kirche äußerlich abgeriſſene Reis ein Steckling, aus welchem der

volle Baum der Kirche durch Gottes Wort und Sacrament wachſen kann. — Im Uebrigen gilt auch hier wieder, was wir S. 429 geſagt haben: daß man nicht ſich willführlich Noth machen oder fingiren dürfe, und, ſetzen wir hinzu, daß man nicht, was in der Noth möglich iſt, zum Maaßſtabe für Dasjenige mache, was ſich der Ordnung nach gehöre. Außer der höchſten Noth aber ſoll man die Gnadenmittel an das Predigtamt gebunden achten, das Predigtamt aber ordentlich beſetzen, und folglich die Paſtoren nicht bloß vociren, ſondern auch ordiniren.

Wir ſchließen unſere Ausführungen über die Ordination mit einer beherzigenswerthen Stelle aus Matthesius Predigten [1]: „Solche apoſtoliſche Ordination, traun', ſoll nun ein jeder Kirchendiener haben, will er anders in ſeinem Amt ſeliglich laufen und was Gutes ausrichten. Denn wir ſehen, daß der Herr Jeſus kräftig iſt bei ſeinem Wort und Ordnung, und erhört das Gebet der Gläubigen, und theilet den Ordinanden durch Auflegung der Hände ſeinen Geiſt und Gaben aus. Darum ſoll man chriſtliche Ordination nicht verachten oder mit unreinen, ungewaſchenen Füßen und böſem Gewiſſen dazu laufen. Denn wie St. Paulus ſeinem jungen Biſchof gebeut, er ſoll die Hände nicht bald oder leichtlich den Neulingen auflegen, alſo ſoll auch ein junger Menſch ihm nicht laſſen zu jäh ſein zu dieſem Amte und Ehren. Es giebt es auch die Erfahrung, daß noch zur Zeit ſolche Leute wenig Gutes ausgerichtet haben, ob ſie wohl viel gelehrt und geſchrieben, die ohne Auflegung der Hände und ohne Befehl der wahren Kirchen Gottes aus eignem Eifer und Willen ſich in das Kirchen- und Lehramt eingedrungen oder ſelber eingeſchlichen haben. — Denn Gott iſt ein Gott der Ordnung; darum will er, daß es ordentlich zugehe. — Das ſind nun die vier Stücke, die zu einem Kirchendiener gehören: daß er lehrhaftig und tüchtig, unſträflich ſei und ein gutes Zeugniß habe, daß er chriſtlich vocirt und berufen, und nach der erſten

[1] A. a. O.

Kirchen Weiſe in Kraft der Schlüſſel Gottes durch Auflegung der Hände der Aelteſten ordinirt und geweiht ſei."

Das iſt die Ordination, und die lutheriſche Doctrin von derſelben. Aber wir dürfen nicht verſchweigen, daß die Ordination ſelbſt und dieſe Doctrin von ihr nicht allgemein in der lutheriſchen Kirche Anerkennung gefunden haben. Auch die Anſicht des Frederus und des Aepinus hat in der lutheriſchen Kirche ihre Vertretung gefunden. Schon Chemnitz [1]) klagt: „Contra non tantum inter Anabaptistas sunt, qui hunc ritum prorsus abjecerunt, sed etiam alibi interdum satis acerbe de his disputant." Und ſchon Frederus durfte zu ſeiner Vertheidigung ſagen: „Ich werde berichtet, daß im Oberlande an etlichen Orten, da doch das Evangelium recht wird geprediget, ſolcher Gebrauch (des Handauflegens) nicht ſei [2])." Bekanntlich trafen die ſüdweſtdeutſchen Kirchen, zwiſchen die reformirte Schweiz und das lutheriſche Deutſchland geſtellt, ihr Abkommen dahin, daß ſie in der Doctrin dem lutheriſchen Dogma ſogar mit Starrheit folgten, in der Geſtaltung des Lebens aber und namentlich im Gebiete des Cultus ſich der reformirten Nüchternheit und Leere anſchloſſen. In dieſen Landeskirchen nun führte man zwar auch eben keine andere Lehre über die Ordination, aber man wendete ſie nicht an, ſondern verfuhr in der Praxis nach der Anſicht des Frederus und ließ die Vocation genügen. Es giebt eine Reihe von Kirchenordnungen dieſer Gebiete, z. B. die KO. des Churfürſten Ottheinrich bei Rhein v. J. 1556, die KO. des Churfürſten Friedrich bei Rhein v. J. 1569, die KO. der Markgrafſchaft Hochberg v. J. 1598, welche die Ordination mit abſolutem Stillſchweigen übergehen. Dagegen blieb in Mittel- und Norddeutſchland die Ordination allgemein kirchenordnungsmäßig; und hier führte man denn auch die Doctrin von derſelben in der Dogmatik fort. Indeſſen kann man nicht ſagen, daß die Dogmatik die Lehre von der Ordination

[1]) LL. theoll. III, 126.
[2]) Mohnike a. a. O. II, 55.

gefördert hätte. Was Chemnitz über dieſelbe geſagt, und was ſich aus den erwähnten Streitigkeiten des Frederus ergeben hatte, bildet den Stoff, den ſeitdem die orthodoxe Dogmatik weiter führt ohne weſentliche Bereicherung. Erſt die pietiſtiſchen Bewegungen führten eine neue Anregung herbei, die weiterbildend hätte wirken können: Gegen die Behauptung der Pietiſten, daß das Predigtamt nur in den Händen eines ſelbſt wiedergebornen Mannes wirkſam ſei, mußten die Orthodoxen die Objectivität des Predigtamts vertheidigen, und kamen in dieſer Apologie mit Recht auch auf die Ordination. Aber was ſie geliefert haben, iſt durchweg ſchief: ſie wiſſen die objective Wirkung und die ſubjectiven Folgen der Ordination nicht aus einander zu halten, und kommen ſo zu Aeußerungen, die allerdings dem Vorwurf Raum geben, als wollten ſie das Amt neben Wort und Sacrament als ein drittes Gnadenmittel hinſtellen. Wir können uns des Eingehens in dieſe Differenzen überheben. Dagegen iſt von anderer Seite her dem Denken über die Ordination in viel folgenſchwererer Weiſe Direction gegeben: viel mehr als die Dogmatik hat ſeit etwa zwei Jahrhunderten der Wechſel der kirchenrechtlichen Syſteme innerhalb der lutheriſchen Kirche (Episcopal-, Territorial-, Collegialſyſtem) das Denken über Kirche, Amt, Amtsbeſetzung und folgeweiſe Ordination bedingt, leider immer auch politiſch influirt, und — verwüſtet. Wir ſind im Stande, mit wenigen Worten und Anführungen die Rückwirkung dieſer Entwickelungen auf die Vorſtellungen von der Ordination zu beſchreiben: Das Episcopalſyſtem, dieſe Schweſter der alten, ächten, lutheriſchen Dogmatik, führt die oben von uns entwickelte Lehre von der Ordination, wie man ſich bei Carpzov [1]) überzeugen kann. Wie vollſtändig der Umſchwung aller einſchlagenden Vorſtellungen, und wie roh die Gedanken unter den Einflüſſen des Territorialismus werden, mögen uns die Reflexionen zeigen, welche der ſonſt ſo gute

[1]) Jurisprudentiae ecclesiasticae Synopsis, Lib. I, Tit. IV.

und ehrliche Walch[1]), nachdem er die Streitigkeiten des Frederus erzählt hat, über das Object dieſes Streites macht: „Siehet man hier auf die Sache ſelbſt, ſo iſt die Ordination an ſich betrachtet außer Streit ein bloßer Kirchengebrauch, und daher als ein Mittelding und als eine Sache, die man behalten, ändern und abſchaffen kann, anzuſehen; wenn aber ſolche einmal eingeführt und von der Landesobrigkeit beſtätigt und befohlen worden, daß ſie ſoll beibehalten werden, ſo iſt man auch verbunden, ſich derſelbigen zu unterwerfen. Sie hat nunmehro etwas Nothwendiges bei ſich, vermöge eines Kirchengeſetzes, und wenn man widerſtrebet, ſo widerſetzet man ſich der kirchlichen Verordnung des Landesfürſten und thut damit Unrecht. Denn die Landesobrigkeit hat das Recht über die menſchliche Kirchengebräuche, weil ſie überhaupt vermöge der landesherrlichen Hoheit das Kirchenregiment hat, ſo ſich auch auf dergleichen Gebräuche erſtrecket. Iſt gleich die Verordnung davon nicht göttlich, ſo iſt ſie doch menſchlich. Als eine menſchliche Ordnung faßt ſie auch nichts Unrechtes in ſich, und man hat keine Urſache, ſich darüber ein Gewiſſen zu machen. In der apoſtoliſchen Kirche war ja dieſer Gebrauch ſchon üblich. Sie wird in unſeren Kirchen in aller Einfalt verrichtet. Wir lehren davon nichts Irriges und nehmen dabei nichts Abergläubiſches vor, wie in der römiſchen Kirche geſchieht. Vielmehr verwerfen wir Alles, worinnen es hier die Papiſten verſehen. Auf ſolche Art hat ſie ihren Nutzen. Sie dient zu guter Ordnung. Derjenige, den man ordinirt, wird ſeines Amtes erinnert, und wenn das Gebet, ſo dabei zu geſchehen pflegt, mit zuſammengeſetzter Andacht des Herzens geſchieht, bringt es auch ſeine Früchte, ſowohl vor die Prediger als vor die Gemeinde. Wie ſollte man ſich bei ſolchen Umſtänden ein Gewiſſen machen können, ſich ordiniren zu laſſen?“ Zu ganz dem nemlichen Reſultat, was die ihm allerdings ſehr hinderliche Ordination betrifft, aber mit einem ganz andern Hintergrunde von Gedanken, mit

[1]) Einl. in die Relig.-Streit. der luth. Kirche. IV, 422.

einer ganz anderen Beweisführung und zu einem ganz anderen kirchenpolitiſchen Zwecke argumentirt der Collegialismus. Wir hören Pfaff [1]), ſeinen Vater, ſelber; er iſt daran, die „Rechte der Zuhörer", nemlich die Rechte der Gemeinde zu entwickeln, und ſagt in dieſem Zuſammenhange: „Wo ſteht es denn, daß nur die Lehrer andere Lehrer ſetzen ſollen, und daß Solches durch die Ordination geſchehen müſſe? Iſt nicht Matthias durch die Apoſtel und Jünger, alſo die Gemeinde zu Jeruſalem vermittelſt des Looſes zum Apoſtel auch ohne Ordination geſetzt, wie auch alle andere Apoſtel ohne Ordination Apoſtel geworden? Hat nicht eben dieſelbe Gemeinde zur täglichen Handreichung und Verpflegung der Wittwen ſieben Männer, die voll heiligen Geiſtes und Weisheit waren, geſetzt, und die Hände auf ſie gelegt? A. G. 6, 1. ff. Iſt nicht Chriſtus nach ſeiner Verheißung mitten unter den Gläubigen, wenn's ihrer auch nur Zwei oder Drei wären, mit ſeinem Geiſt und Gaben? Matth. 18, 20. Wurden nicht Paulus und Barnabas durch Geringere, als ſie waren, durch bloße Lehrer und ihre Handauflegung zur Predigt des Evangelii beſtimmt? A. G. 13, 1. ff. Legten nicht die Prieſter Timotheo die Hände auf, welches auch Paulus gethan? 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6. Und folgt nicht aus dieſem Allen, daß die Ordination zur Einſetzung in's Lehramt nicht nöthig, ſondern nur eine indifferente Ceremonie ſei, und daß auch Prieſter, daß auch Laien ordiniren, ja daß die Ordination wiederholt werden könne ex jure divino permissivo? Und zeiget nicht die Weiſe der erſten Kirche, daß das jus plebis in Einſetzung der Kirchenlehrer und Vorſteher, ja Biſchöfe, und in Ordinirung der Kirchenſachen überhaupt ſehr groß geweſen, und man erſt nachhin, da die biſchöfliche Tyrannei eingebrochen, die Gemeinden ihres Rechts beraubt?" In dieſen Anſchauungen, theils territorialiſtiſchen theils collegialiſtiſchen, haben ſich die Vorſtellungen von Kirche und Amt ſeit anderthalb Jahrhunderten umgetrieben; die Ordination hat man

[1]) Academiſche Reden über das Kirchenrecht, S. 206.

dabei, wo man ſie einmal hatte, practiſch beibehalten als — „indifferente Ceremonie" oder als „Verordnung des Landesfürſten". Erſt neuerdings iſt man in der Frage wegen Kirche und Amt wieder in tieferer Weiſe auf die Ordination gekommen, ohne daß doch der Lehre gerade von dieſer daraus bisher eine weſentliche Bereicherung erwachſen wäre. Den Höhepunkt ihrer bisherigen Entwickelung bezeichnet immer noch die Synode von Greifswald und der Niederſchlag ihrer Sentenz in der Pommerſchen Agende v. J. 1568.

Aber mit der Ordination ſchließt die Reihe der Acte noch nicht ab, welche in ihrer Zuſammengehörigkeit die Beſtellung des Predigtamts, die Vocation im weiteren Sinne bilden. Alle Kirchenordnungen kennen noch eine **Introduction**, auch Inſtitution, Einſetzung, Einweiſung, auch wohl (mit einem aus dem mittelalterlichen Kirchenrecht übertragenen Namen) Inveſtitur genannt. Die Ordination geht nicht in die Vocation (im engeren Sinne) auf, aber ſie abſorbirt auch wieder ihrer Seits die Introduction nicht, ſondern es kommt der letzteren ein ſelbſtändiges und weſentliches Moment zu. Wir müſſen dies nicht etwa gegen eine Doctrin, ſondern gegen einige ſehr gewichtige KOO. geltend machen.

Wir haben nemlich geſehen, daß die nord- und mitteldeutſchen Kirchen die Ordination annahmen, die ſüdweſtdeutſchen Kirchen aber dieſelben unterließen. Zwiſchen dieſen beiden bilden nun noch wieder einige KOO., namentlich die Churſächſiſchen KO. v. J. 1580 und die Große Württemberger ſo wie einige untergeordnete, dadurch eine Mitte, daß ſie die Ordination an die Stelle der Introduction treten laſſen: ſie laſſen den Paſtor dadurch vor der Gemeinde introduciren, daß ſie ihn vor derſelben ordiniren laſſen. Die Pointe der Procedur liegt darin, daß die Ordination, wenn ſie ſo nur als Introduction gebraucht wird, ausſchließlich nur die Bedeutung einer Beſtätigung und einer öffentlichen Bezeugung der richtig und recht geſchehenen Berufung behält. Aber eben darum wird durch dies Zuſammenwerfen der Introduction mit der Ordination ſowohl der Sinn der Ordination

als der der Introduction verdunkelt. Daß der Ordination Unrecht geſchieht, wenn man ſie bloß als Beſtätigung und öffentliche Bezeugung der richtig geſchehenen Berufung behandelt, glauben wir im Vorigen hinreichend erwieſen zu haben. Hier werden wir nur noch zu zeigen haben, daß auch die Introduction nicht zu ihrem Rechte kommt, wenn man ſie durch die Ordination erſetzen will. Und dabei werden wir denn zugleich das Moment erkennen, welches in der Beſtellung des Predigtamtes auf die Introduction fällt.

Allerdings liegt es in der Natur der Sache, daß die Ordination nicht anders als in der Ausſicht auf ein beſtimmtes Amt an beſtimmter Stelle geſchehen ſoll. Es liegt dies ſchon darin, daß ſie die Vocation vorausſetzt. Es liegt das auch darin, daß ſie Setzung in's Amt iſt; ſo muß auch eine Stelle für die Ausübung des Amts da ſein. Oecumeniſche Paſtoren giebt es nicht: „Nam“, ſagt Chemnitz [1]), „doctores, pastores, episcopi, presbyteri vocantur ad certas ecclesias, nec absolutam habent potestatem docendi ubique seu in omnibus ecclesiis. Sic Actor. 14, 22. presbyteri constituuntur per singulas ecclesias. Et Tit. 1, 5. Titus relictus est Cretae, ut κατὰ πόλιν, oppidatim constituat ecclesias. Et sic Deus per specialem vocationem solet ostendere, quo in loco alicujus velit uti opera.“ So iſt es denn auch in der alten Zeit practiſch immer gehalten worden, „denn die päpſtliche Gewohnheit iſt Urſache vieles großer Irrthum und Abgöttereien, daß die Biſchöfe Perſonen weihen außer dem Predigtamt, Meß zu halten [2])“. Und Chemnitz [3]) tadelt mit etwas harten, übrigens aber auch noch jetzt, z. B. für die „innere Miſſion“, beherzigenswerthen Worten eine andere abweichende Praxis der Reformirten: „Merito igitur et reprehenduntur et rejiciuntur Anabaptistae, quos Lutherus vocat arge Schleicher, qui ingrediuntur domus, et homines in

[1]) LL. theoll. III, 124.
[2]) Meckl. KO. fol. 124.
[3]) LL. theoll. III, 119.

fide turbant. Imo dicunt, si quis doctrinam evangelii intelligat, sive is sit sutor, sive sartor, sive faber, eum docere et concionari debere. Quantum hac in re ab istis fanaticis distent Sacramentarii, qui et ipsi multotities sine vocatione docent, ipsi viderint. Cum aliquando in Galliis Papistae concederent cum Sacramentariis de vocatione, et illi hosce interrogarent, qualemnam haberent vocationem, respondit Beza, se nec mediatam nec immediatam sed extraordinariam vocationem habere docendi in Galliis. Et audio, illos Genevae hunc morem servare, ut aliquos in theologia instituant, et postea in Gallias docendi causa mittant. Sed qualis est vocatio, talis est etiam successus. De Origine certe dicunt, eum sine vocatione se ingessisse in officium docendi, et inde factum esse, quod in tot errores sit prolapsus". Es iſt daher auch nicht richtig, wenn in einigen Landeskirchen die Sitte eingeſchlichen iſt, die Candidaten ſofort nach abſolvirtem Examen zu Dutzenden zu ordiniren, obgleich ſie vielleicht erſt nach Jahren in's Amt kommen. Das kommt aber, wenn man die Ordination für eine „indifferente Ceremonie" hält.

Aber dies Moment, daß dem Paſtor der beſtimmte Ort, die beſtimmte Gemeinde, das beſtimmte Arbeitsfeld gewieſen, daß er und die beſtimmte Gemeinde an einander gewieſen werden, kommt in der Ordination noch nicht zu Tage. Vielmehr iſt es eben dieſes Moment, welches die Introduction conſtitu[illegible]. Die Ordination ſtellt die Perſon vor Gott, und läßt ihr als von Demſelben ſelbſt das Amt geben; die Introduction aber ſtellt den Ordinirten vor die beſtimmte Gemeinde und mit Derſelben vor Gott, und giebt ihm das Amt an dieſer Gemeinde. Die Introduction mag daher immerhin ſofort nach geſchehener Ordination in derſelben gottesdienſtlichen Verſammlung vorgenommen werden, aber jedenfalls iſt ſie ein Zweites und Anderes nach und außer der Ordination. So haben denn auch, mit Ausnahme der erwähnten, alle diejenigen KOO., welche überhaupt die Ordination haben, die Introduction als beſonderen von der Ordination getrennten Act.

Die allgemeine Bedeutung der Introduction, daß ſie die Einweiſung des vocirten und ordinirten Paſtors in das beſtimmte Amt an der beſtimmten Gemeinde iſt, giebt uns denn auch mit Leichtigkeit das Einzelne her, was ſich in der Introduction zuſammenfaßt: der Paſtor wird angewieſen, des durch die Ordination auf ihn gelegten Amts an dieſer Gemeinde zu warten, und die Gemeinde wird angewieſen, ihm als ihrem Paſtor alle ſchuldige Ehrerbietung und Folgſamkeit als einem Botſchafter an Chriſtus Statt zu leiſten. Das iſt denn auf der einen Seite ein kirchenrechtliches Verhältniß der Verpflichtung, welche ſich herunter bis auf die materiellen Leiſtungen erſtreckt, welche die Gemeinde dem Paſtor als Lohn ſchuldet. Dieſe Seite faßt die Lüneburger KO. v. J. 1598 auf, wenn ſie ſagt[1]: „Und ſollen die neuen Prediger, wenn ſie ordinirt, durch den Superintendenten des Orts, dahin er berufen, und durch die Amtleute eingewieſen, und Solches dem Volke auf einen Sonntag verkündigt werden, damit ſie Wiſſen haben, daß er ordentlich vocirt, und ſie ihm als ihrem Paſtor, ſo viel ſich gebührt und ſeines Amtes iſt, folgen und Dasjenige, was ſie ihm ſchuldig, leiſten ſollen.“ Aber es iſt auch auf der anderen Seite ein geiſtliches Verhältniß der Verpflichtung: der Paſtor ſoll die Gemeinde, des Herrn Braut, ihrem Bräutigam durch ſein Amt zuführen; und die Gemeinde ſoll aus ſeinem Munde des Herrn Wort vernehmen nach dem Spruch: „wer euch höret, der höret mich.“ So begreifen denn unſere Väter das geiſtliche Verhältniß, welches zwiſchen dem Paſtor und ſeiner Gemeinde durch die Introduction geknüpft wird, ſelbſt als eine Copulation: ſie ſind einander vertraut, wie durch Copulation in Weiſe einer Ehe zuſammengegeben. Daß die Introduction in kirchenrechtlicher und geiſtlicher Beziehung Verpflichtung iſt, bedingt auch ihre Form: Beide Theile müſſen zuvor ihrer gegenſeitigen Pflichten erinnert werden, dann müſſen ſie auch beide in dieſelben willigen, wie ein paar Copulanden durch

[1]) fol. C. 3.

ihr Ja, und auf dieſe ihre Einwilligung werden ſie durch den Introducens in gegenſeitige Pflicht genommen und geſetzt. Zwar iſt der Paſtor bereits beim Examen und weiter bei der Ordination verpflichtet worden; aber hier handelt es ſich darum, daß er die übernommenen Verpflichtungen des Amtes als ſeine Pflicht an dieſer Gemeinde anerkenne; ſo muß er ſich dieſer Gemeinde mit ſeinem Ja geloben. Wir erkennen hieraus, daß wir den Unterſchied der Verpflichtung bei der Introduction von den voraufgegangenen Verpflichtungen S. 408 richtig gefaßt haben. Und auch die Gemeinde hat zwar ſchon vorher, indem ſie dieſen Paſtor gewählt oder in ſeine Nomination conſentirt hat, ihre Einwilligung an den Tag gelegt, aber es wird doch dieſe Einwilligung bei der Introduction immer factiſch noch einmal, wenn auch der Form nach tacite, zu dem Zweck entgegengenommen, daß nun die Pflicht wirklich auf ſie gelegt werden ſoll. Daß es ſich hier darum handelt, zwei kirchliche ordines, die Gemeinde und das Miniſterium, in gegenſeitige Pflicht zu nehmen und zu ſetzen, entſcheidet auch über die Frage, wer die Introduction auszurichten habe. Da es ſich hier um ein geiſtliches Verhältniß handelt, ſo kann die Verpflichtung nur in gottesdienſtlichen Formen geſchehen: ſie wird allenthalben als ein gottesdienſtlicher Act behandelt. Es iſt üblich und ſogar von manchen KOO. [1]) ausdrücklich befohlen, daß bei der Introduction wie bei der Ordination aſſiſtirende Geiſtliche neben dem Introducenten zugezogen werden. Die Pommerſche Agende copulirt den Paſtor mit der Gemeinde im Namen Gottes des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geiſtes, und thut Recht daran. Aber es handelt ſich auch um eine kirchenrechtliche Verpflichtung, und das gehört dem Kirchenregiment zu. Dazu kommt, daß ja die Vornahme der Introduction implicite die Beſtätigung des ganzen Beſtellungsverfahrens und ſomit des Paſtors ſelbſt enthält. So kann nur das Kirchenregiment in ſeinem Oberaufſichtsrecht die Introduction verfügen und ausführen. Die

[1]) Pomm. KO. S. 55. Lauenb. KO. fol. 21. b.

lutheriſche Kirche iſt in mehr als einer Beziehung öfters in dem Falle geweſen, dies ſehr ernſtlich feſtzuhalten, wie wir aus folgenden Worten Gerhard's [1]) erkennen: „Vocationem, confirmationem et ordinationem ministrorum in nostris ecclesiis subsequitur investitura, quae est actus ecclesiasticus solennis, ad jus episcopale, per Passaviensem pacificationem ad principes Augustanae confessioni addictos translatum, pertinens, quo persona ad ministerium legitime vocata et ordinata gregi, cui praeficienda est, per superintendentem sistitur, ac praelectis confirmationis literis solenniter introducitur, cui actui conjungi solent seriae adhortationes, quibus tum novus minister tum auditores officii sui admonentur, ac stipulata manu ad sedulam illius executionem obligantur, seriae item preces, quibus officium ministri Deo commendatur. — Notandum autem hoc loco, quod investitura pertineat ad jus episcopale, ideoque summo magistratui competat, etiam illis in locis, in quibus jus patronatus ad alios pertinet. Frustra igitur metuunt ac reluctantur quandoque illi, ad quos jura patronatus spectant, quo minus investitura ex jure episcopali descendens per principum superintendentes suscipiatur. Ut enim jus patronatus non tollit jus episcopale, ita quoque non tollit nec excludit, imo etiam non potest tollere nec excludere investituram ad jus episcopale pertinentem.“ So wird denn die Introduction regelmäßig durch die Superintendenten verſehen, und es iſt allerdings nöthig hierauf zu halten, wenn man überhaupt noch eine Kirche will.

An die Betrachtung, daß die Introduction Copulirung des Paſtors mit der Gemeinde ſei, knüpfen unſere Väter die Folgerung, daß es nur aus ſehr triftigen Gründen dem Paſtor erlaubt ſein könne, ſeine Gemeinde zu verlaſſen und ſich um eine andere Pfarrei zu bewerben. Die Churſächſiſche KO. ſagt [2]): „Nachdem bishero in Beſtellung der Pfarren,

[1]) LL. theoll. XII, b. 171 ff.
[2]) S. 150 ff.

ſobald ſich derſelben eine oder mehr erledigt, viel und manche
ärgerliche und ſchädliche Unordnung fürgelaufen, daß a
Gunſt und Freundſchaft, von wegen Verwandniß, oder
Geſchenk und Gabe willen untüchtige Perſonen durch alle
Wege und Practiken mit ewigem, unwiederbringlichem Scha
und Nachtheil vieler Seelen den Kirchen aufgedrungen, dage
aber fromme, gelehrte und geſchickte Prediger, ſo gedach
Kirchen nützlich dienen können, verhindert und abgehal
worden. Deßgleichen auch: daß Diejenigen, ſo allbereit
Amt und durch ordentlichen Beruf mit Pfarren verſe
geweſen, in großer Anzahl, beſonders wenn die vacire
Pfarre am jährlichen Einkommen etwas höher und beſſ
nach derſelben gelaufen, und ihre Kirchen allein um beſſ
Solds willen verlaſſen, und wider Gottes Befehl alſo a
ihrem ordentlichen Beruf getreten ſind, dabei ſie denn ni
allein, was die zeitliche Nahrung anlangt, wenig Sege
ſondern auch von Gott in ihrem Amt das Gedeihen nicht
gewarten, weil geſchrieben ſteht: „Sie liefen und ich habe
nicht geſandt"; ſo werden nicht allein die Erb- und Le
herren ſich hierinnen Gottes Worts und deſſelben Drohu
zu erinnern wiſſen, ſondern wir wollen auch hiemit unſe
Verordneten in unſeren Conſiſtoriis ernſtlich auferlegt u
befohlen haben, ſolches unordentlich, ärgerlich, den Pfarr
ſelbſt und den Kirchen ſchädliches Laufen nach den Pfarr
bei den Kirchendienern gänzlich abzuſchaffen, und die ſo ni
ordentlich berufen, ſondern ſich obgehörter Maaßen einz
dringen gedenken, zu keinem Kirchenamt zuzulaſſen. — E
denn Einer Armuths halben ſich an einem Ort in die Län
und beharrlich nicht wüßte zu erhalten, der ſoll in ein
Supplication zu den ordentlichen Viſitatoribus durch ſein
Superintendenten ſolche ſeine Noth und Armuth anbring
laſſen, darauf nachmals im Synodo erkannt werden ſoll, d
mit die Kirchendiener nicht Hunger oder Mangel leiden dürfe
ſondern entweder durch eine ordentliche Translation oder
anderm Wege ihnen gerathen und geholfen werde, daß
ſich wider die Billigkeit deshalb Nichts zu beklagen, und al

jederzeit des ordentlichen Berufs erwarten, und denſelben mit Fleiß und Treue in ihrem Amt — befördern mögen.“ — Gewiß iſt es ein ſchreckbares Symptom des Mangels ſittlicher Haltung und amtlicher Treue im Predigerſtand, wenn ſich das Wettlaufen um die einträglichen Pfarreien zu zeigen beginnt. Und eben ſo gewiß iſt es eine nicht aus chriſtlichen und kirchlichen Anſchauungen, ſondern aus mechaniſch bureaukratiſchen Opinionen gefloſſene Einrichtung, wenn man in dieſen und jenen Landen ein förmliches Aufrückungsſyſtem der Paſtoren von den ſchlechteren zu den mittleren und dann zu den beſten Pfarreien nach dem Dienſtalter eingeführt hat. In dem einen Falle achten die Paſtoren ſelbſt, im anderen Falle achten die Kirchenregierungen die Copula des Paſtors mit der Gemeinde für Nichts. Das Natürliche, von Gott Gewollte iſt gewiß, daß der Paſtor bei ſeiner Gemeinde bleibe, bis Gott ihn ſo oder ſo davon ruft. Er ſelbſt ſoll und darf nur in Einem Falle hier eine Ausnahme ſtatuiren und ſich um ein anderes Pfarramt bewerben, wenn er nemlich Angeſichts 1. Tim. 6, 8. ſein Auskommen nicht hat, denn allerdings ſteht geſchrieben, daß, wer dem Altar dient, auch vom Altar leben ſoll u. ſ. w. Aber in ſolchem Falle ſoll er nicht um jede beſſere Pfarre laufen, ſondern er ſoll ſeine Lage ſeiner Kirchenregierung zur Kenntniß bringen zu Einem Male, und dieſe ſoll dann Bedacht auf ſeine Verſorgung nehmen. Außerdem giebt es keinen Grund, der den Paſtor berechtigen könnte, die Trennung von ſeiner Gemeinde zu beantragen. Und auf ſolche Ordnung ſollten die Kirchenregierungen halten, damit nicht unſittlich Weſen im Predigerſtand einreiße. Die Kirchenregierungen freilich können noch weitere und mehrere Urſachen haben, Paſtoren zu verſetzen, z. B. wenn ſie einſehen, daß ihre Kraft anderswo höher zu verwerthen iſt, oder wenn der Paſtor ohne ſeine Verſchuldung an ſeiner jetzigen Gemeinde in Verhältniſſe gerathen iſt, die ſeine Kraft dort nicht wirkſam werden laſſen. Aber dieſe Gründe ſtehen eben zum Ermeſſen der Kirchenregierung, und nicht zum Ermeſſen des Paſtors, der erſte nicht, weil Niemand ſich ſelber die Ehre

nimmt, und der zweite nicht, weil die Schildwachen ſich nicht ſelber abrufen ſollen.

Von Alters her werden die Introduction wie auch die Vocation neben dem mündlichen und gottesdienſtlichen Verfahren auch ſchriftlich vorgenommen durch literas formatas, die ihre ſolenne Faſſung zu haben pflegen, und in welche denn auch die Verpflichtungen auf die Bekenntnißſchriften, die Kirchenordnung u. ſ. w. aufgenommen werden. Die Introduction pflegt ſogar mit dadurch zu geſchehen, daß die ſchriftliche Vocation überreicht wird. Es iſt dies ganz ſachgemäß und nicht abzuſchaffen.

Wir ſahen S. 388., wie ſich die Vocation im engeren Sinne in Denomination, Wahl oder Conſens der Gemeinde, und Examen mit Verpflichtung aus einander legt, wie ſich dabei die drei Stände der Kirche, jeder in ſeiner Ordnung betheiligen, und wie ſich ſo dieſe drei Acte zu demjenigen Ganzen zuſammenſchließen, durch welches auf legitime Weiſe die Perſon für das Amt geſtellt und geopfert wird. Nehmen wir aber die Ordination mit der Introduction zuſammen, ſo können wir daſſelbe ſagen: auch dieſe ergänzen ſich, denn die Ordination giebt in Gottes Namen das Amt, und die Introduction weiſt in der Kirche Namen für die Amtsführung die Stelle an; auch hier concurriren wieder die drei Stände, denn das Predigtamt ordinirt und copulirt auch den Paſtor mit der Gemeinde, und das Kirchenregiment beſtätigt, verfügt und vollzieht die Amtsanweiſung, und die Gemeinde conſentirt in den Paſtor und tritt in Verhältniß und Pflicht und Recht zu ihm; und damit ſchließen dieſe beiden ſich zu demjenigen Ganzen zuſammen, durch welches der Perſon das Amt gegeben wird. So bilden Denomination, Election und Examen einer Seits, und Ordination und Introduction anderer Seits die beiden Hälften der Predigtamtsbeſtellung, in deren jeder die drei Stände ihre entſprechende Betheiligung finden; und dieſe beiden Hälften machen das Ganze ſo, daß die erſte die Perſon dem Amt, und die zweite das Amt der Perſon giebt; womit denn wieder jeder Hälfte und jedem

einzelnen Act innerhalb jeder Hälfte ihre Bedeutung gewiesen ist.

Als Probe, daß wir richtig dargelegt, und zugleich zum Zweck des Ueberblicks geben wir schließlich die Stelle, in welcher die Pommersche Agende [1]) dies Alles zusammenfaßt: „Es ist aber der Wille Gottes, daß nicht alle Menschen ohne Unterschied zum Predigtamt laufen oder greifen sollen, sondern allein Diejenigen, die ordentlich und recht dazu berufen, in der Lehre verhört und bewährt, und nach Einsetzung der heiligen Apostel mit dem Gebet und Auflegung der Hände ordinirt, und ordentlich ins Amt eingesetzt sind. Die Erwählung und Berufung der Prediger geschieht von der christlichen Kirchen, der sie dienen sollen, von denen, welchen es im Namen der Kirche vermöge der heiligen Schrift und von Rechtswegen gehört. Die Ordination befiehlt der heilige Paulus christlichen Bischöfen und den Aeltesten, daß sie Niemand die Hände bald auflegen, sondern sie zuvor prüfen, verhören und dann zum heiligen Predigtamt aussondern und bestätigen sollen. Die Institution, daß sie darnach an dem Orte, da sie dienen sollen, in ihr Amt constituiret und eingesetzt werden, geschieht, wenn sie vom Superintendenten werden gesandt, der ganzen Gemeinde werden vorgestellt und commendirt, und also in ihrem Amt rechtmäßig und ordentlich bestätigt, daß sie und die ganze Gemeinde gewiß sind, daß sie Gott der Herr selbst durch Menschen in das Amt an den Ort gesetzt hat. Solche Ordnung will Gott der Herr gehalten haben, als man siehet, wie der heilige Geist im Jeremia schreiet über diejenigen, die selber laufen und sind nicht gesandt."

Hiernach werden wir uns nun leicht das Liturgische, sowohl der Ordination als der Introduction zurecht legen können.

[1]) S. 5.

II. Die liturgiſche Behandlung der Ordination und Introduction.

a. Die Ordination.

Der Ordination iſt ihre Zeit dadurch beſtimmt, daß ſie zwiſchen Vocation und Introduction fällt. Hinſichtlich des Ortes ſchwanken die alten KOO. Alle wollen, daß ſie im öffentlichen Gottesdienſte geſchehe, denn ſie iſt eine öffentliche kirchliche Handlung; aber etliche ſind zufrieden, wenn ſie in einem Wochengottesdienſte geſchieht; nicht wenige ordnen es ſo, daß die Ordination ſtets am Sitz der Superintendentur oder des Conſiſtoriums geſchieht; aber die meiſten wünſchen doch, daß ſie in der Kirche und in Mitten der Gemeinde, an welcher der Paſtor das Amt empfängt, und dann im ſonntäglichen Hauptgottesdienſte zwiſchen Predigt und Communion geſchehe. Nothwendig iſt dies nicht, da, wie wir geſehen haben, die Bedeutung der Ordination nicht mit der der Introduction zuſammenfällt. Aber der Nutzen davon, namentlich für die Gemeinden, iſt nicht zu verkennen. Petri [1]) befürchtet nun zwar, dann werde die Ordination bald in die Introduction verſchwinden; und Niemand würde dieſe Folge mehr beklagen als wir. Indeß bezeugt die Erfahrung der mecklenburgiſchen Landeskirche, in welcher ſeit Jahrhunderten die Ordination innerhalb der Gemeinden, oft auch an Einem Tage mit der Introduction, aber allerdings getrennt von dieſer Statt findet, daß dieſe Folge wenigſtens keine nothwendige und unausbleibliche iſt. Wir möchten ſehr empfehlen, die Ordinationen immer in den Gemeinden, an welchen die Ordinanden Amt empfangen, im Hauptgottesdienſte, zwiſchen Predigt und Communion, vornehmen zu laſſen, der Gemeinden halber, im Gegenſatz gegen die dutzendweiſen Ordinationen, und weil natürlich die Gemeinden am Sitz der Superintendentur oder des Conſiſtoriums zuletzt ganz theilnahmlos gegen die immer wiederkehrende Sache werden.

[1]) Agende der hannoverſchen KOO. I, 163.

Schon alte KKO. enthalten die Vorſchrift, daß in dem Gottesdienſte, in welchem eine Ordination Statt finden ſoll, am Schluſſe der Predigt die Gemeinde zum Gebet um Erhaltung des Predigtamts und für den Ordinanden insbeſondere aufgefordert, und ſolch Gebet dargebracht werden ſolle. Man ſollte dies nie unterlaſſen.

Seit Alters — ſchon 1. Tim. 4, 14. und 2. Tim. 1, 6. liegt es vor — iſt es Gebrauch, daß nächſt dem Ordinator noch mehrere, wenigſtens zwei ordinirte Geiſtliche zugegen ſind, und mit die Hände auflegen. Der Ordinator ſteht dann während der Handlung im Altar, der Ordinand ſteht und (während der Handauflegung) knieet vor demſelben, und die aſſiſtirenden Geiſtlichen ſtehen zu beiden Seiten neben dem Ordinanden.

Die liturgiſche Form der Ordination konnte die lutheriſche Kirche nicht von der früheren Kirche entlehnen. Die vorreformatoriſche Kirche hatte die Ordination mit der Meſſe verbunden in derſelben Weiſe, wie wir dies bereits bei der Copulation und bei der Seelmeſſe geſehen haben. Ueberdem verwandte ſie, wie wir bereits bemerkten, die Handauflegung Zwecks Mittheilung der facultas consecrandi et offerendi. Endlich hatte ſie nächſt einer Reihe ſymboliſirender Formen auch eine insufflatio und eine unctio mit der Ordination verbunden, jene ohne ausreichende Autoriſation auf Joh. 20. ſtützend, dieſe ohne allen Schriftgrund. Dies Alles paßte nicht für die Weihe zum evangeliſchen Gnadenmittelamt, und die lutheriſche Kirche mußte ſich eine neue Form ſchaffen.

Man hat oft behauptet, Luther ſei ein Feind der Ordination geweſen, und zum Beweiſe ſolche Stellen aus ſeinen Schriften angeführt, in welchen er die römiſche Kirche deßhalb, weil ſie aus ihrem Kirchenamt ein Prieſteramt und durch ihre Ordination Prieſter machen wolle, hart tadelt und ſolcher Prieſter machen wollenden Ordination die uns Alle zu Prieſtern machende Taufe entgegenſtellt. Aber wie er an dieſen Stellen das römiſche Prieſteramt und nicht das evangeliſche Gnadenmittelamt beſtreitet, jenem und nicht dieſem den Begriff

des allgemeinen Prieſterthums entgegenſetzt, ſo beſtreitet er auch nur die römiſche Ordination, aber nicht die Ordination zum Predigtamt. Es wäre für die Entwickelung der Lehre vom Amte ſehr zu wünſchen, daß man Luthers Ausſprüche im Zuſammenhange zu leſen und richtig zu interpretiren lernte oder beliebte. Im Gegentheil iſt es Luther ſelbſt geweſen, der die Form der Ordination verfaßt hat, nach welcher bis auf den heutigen Tag in der lutheriſchen Kirche die Paſtoren ordinirt werden.

Nach dem S. 394—430 Entwickelten müſſen wir uns überzeugt halten, daß die Mecklenburgiſche KO. [1]) die zur Form der Ordination nothwendig gehörenden Stücke richtig zählt, wenn ſie ſagt: „Und ſoll die Forma (der Ordination) gehalten werden, wie ſie der ehrwürdige Herr Dr. Martin Luther geſtellet hat, nemlich die Lection, Gebet, Auflegung der Hände, und Befehlung des Miniſterii.“ Denn die Ordination legt durch das Wort Gottes von Einſetzung, Pflicht, Verheißung und Segen des Amtes unter Gebet mit der Hand dieſes ſo geſtiftete, geordnete und geſegnete Amt auf; und alle anderen Momente, die wir in ihr fanden: daß ſie die Perſon vor Gott darſtellt, weiht, einſegnet, ausſondert, verpflichtet u. ſ. w., geſchehen implicite und finden Stelle und Ausdruck dadurch, daß Jenes in richtiger Compoſition geſchieht. Die Compoſition nun jener von der mecklenburgiſchen Kirchenordnung aufgezählten Theile der Ordination, welche für faſt ausnahmlos alle lutheriſche Agenden maaßgebend geworden iſt, hat Luther in ſeiner Forma ordinationis gegeben. Wir werden uns die folgende Darſtellung weſentlich erleichtern, wenn wir dieſelbe hier vollſtändig einrücken [2]):

„Erſtlich ſinge man Veni sancte spiritus, und wird die Collecte geleſen. Darauf lieſet der Superintendens dieſe folgende Texte. So ſchreibet St. Paulus in der erſten Epiſtel an den Timotheum im dritten Capitel: Das iſt gewißlich

[1]) fol. 126.

[2]) Sie findet ſich W. W. Walch. Ausg. X., 1874 ff.

wahr — Schmach und Strick. So ermahnet St. Paulus die Aelteſten der Gemeinde zu Epheſo, A. G. 20: So habt nun Acht — mit Thränen zu ermahnen. Hie höret ihr nun, daß uns ſo Biſchöfe, das iſt, Prediger und Pfarrherrn berufen ſind und ſein ſollen, nicht wird befohlen, Gänſe oder Kühe zu hüten, ſondern die Gemeinde, ſo Gott durch ſein eigen Blut erworben hat, daß wir ſie weiden ſollen mit dem reinen Wort Gottes, auch wachen und zuſehen, daß nicht Wölfe und Rotten unter die armen Schafe einreißen. Darum nennet er's ein köſtlich Werk. Auch für unſere Perſon ſollen wir züchtig und ehrlich leben, unſer Haus, Weib, Kind und Geſinde chriſtlich halten und ziehen. Seid ihr nun ſolches zu thun bereit, ſo ſprecht: Ja. Da lege der Superintendens und die anderen Diener des Wortes, ſo dabei ſind, dem Ordinando die Hände auf das Haupt. Darnach ſpreche er: Laßt uns beten: Vater unſer — in Ewigkeit. Amen. Barmherziger Gott, himmliſcher Vater, du haſt durch den Mund deines lieben Sohnes unſeres Herrn Jeſu Chriſti zu uns geſagt: Die Ernte iſt groß, aber wenig ſind der Arbeiter, bittet den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in ſeine Ernte ſende. Auf ſolchen deinen göttlichen Befehl bitten wir von Herzen, du wolleſt dieſem deinem Diener ſammt uns und Allen, die zu deinem Wort berufen ſind, deinen heiligen Geiſt reichlich geben, daß wir mit großem Haufen deine Evangeliſten ſeien, treu und feſt bleiben wider den Teufel, Welt und Fleiſch, damit dein Name geheiligt, dein Reich gemehrt, dein Wille vollbracht werde. Wolleſt auch dem leidigen Greuel des Pabſts und Mahomets, ſammt anderen Rotten, ſo deinen Namen läſtern, dein Reich zerſtören, deinem Willen widerſtreben, endlich ſteuern und ein Ende machen. Solch unſer Gebet, weil du es geheißen, gelehrt und vertröſtet haſt, wolleſt du gnädiglich erhören, wie wir glauben und trauen, durch deinen lieben Sohn, unſeren Herrn Jeſum Chriſtum, der mit dir und dem heiligen Geiſte lebet und herrſchet in Ewigkeit. Amen. So gehet nun hin und weidet die Heerde Chriſti, ſo euch befohlen iſt, und ſehet wohl zu: nicht gezwungen, ſondern williglich; nicht um ſchändlichen

Gewinns willen, ſondern von Herzensgrunde; nicht als d
über's Volk herrſchen, ſondern werdet Fürbilder der Heerd
So werdet ihr, wenn der Erzhirte erſcheinen wird, d
unverwelkliche Krone der Ehren empfangen 1. Petr. 5, 2—
Benedicat vobis Dominus, ut faciatis fructum multum. Ame
Folget die Communio."

Das iſt die kurze, einfache forma ordinationis Luther
die doch, wie wir des Weiteren ſehen werden, die einzelne
Momente mehr oder minder ſcharf und vollſtändig herausheb

Eine Reihe von alten Kirchenordnungen hat dieſe form
ordinationis Luthers ganz unverändert aufgenommen, als d
Lüneburger v. J. 1598, die Calenberger, die Lauenburger, d
Wittenberger v. J. 1565, die Osnabrücker, die Verdenſch
u. ſ. w. Nur drei uns bekannte alte KOO., von denen wi
nachher beſonders reden werden, gehen ihren ganz eigne
Weg. Alle übrigen legen die forma ordinationis Luther
wenigſtens ebenfalls zum Grunde, ergänzen ſie aber hie un
da, und ändern auch wohl ein oder das andere Stück
unbedeutend ſind die Abweichungen in der Mecklenburgiſche
KO., der Pommerſchen KO. v. J. 1563, der Hoyaſchen un
der Hildesheimſchen KO.; bedeutender ſind die Abweichunge
und Ergänzungen in der Pommerſchen Agende v. J. 156
und in der Lüneburger v. J. 1643, mit welcher letzteren d
Oſtfrieſiſche KO. wörtlich übereinſtimmt.

Wir werden die doppelte Aufgabe, die wir nun haben
die forma Luthers zu erläutern, und die Abweichungen vo
und Ergänzungen zu derſelben zu verzeichnen, am einfachſte
löſen, wenn wir die einzelnen Gliederungen der forma Luther
näher betrachten und dabei vermerken, wie dieſelben hie ode
da anders formirt oder erweitert ſind.

Die forma Lutheri beginnt mit dem von dem Chor z
ſingenden Reſponſorium: Veni, sancte spiritus, reple tuorum
corda fidelium et tui amoris in iis ignem incende, qui po
diversitatem linguarum cunctarum gentes in unitate fide
congregasti, Hallelujah! Hallelujah! und der darauf folgende
Collecte: Deus, qui corda fidelium sancti spiritus illustration

docuisti, da nobis in eodem spiritu recta sapere et de ejus consolatione semper gaudere. Per dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate spiritus sancti Deus, per omnia saecula saeculorum; worauf der Chor Amen reſpondirt [1]).

Es iſt dies nicht ein bloßer Zierrath, auch nicht bloß eine Anrufung des heiligen Geiſtes um des bevorſtehenden Kirchenwerks willen, ſondern es vollzieht ſich hierin, wie es zu dem concreten Act in Beziehung tritt, eben jenes S. 399 von uns entwickelte Moment des sistere Deo personam: die Kirche bringt die aus des heiligen Geiſtes Trieb von ihr erwählte Perſon im Namen des heiligen Geiſt vor das Angeſicht ihres Gottes. Es darf dieſe Stelle daher auch nicht leer gelaſſen werden.

Spätere Agenden, z. B. die Lüneburger v. J. 1643, haben indeß die Form folgender Maaßen verbeſſert: Sie laſſen erſt von der Gemeinde das deutſche „Komm heiliger Geiſt! Erfüll die Herzen" ſingen. Dann intonirt Einer der aſſiſtirenden Prediger aus dem Altar den Verſikel „Schaff in mir Gott ein reines Herz, Hallelujah" worauf der Chor oder die Gemeinde reſpondirt „Und gieb mir einen neuen und gewiſſen Geiſt, Hallelujah." Und darauf ſingt der Paſtor die obige Collecte deutſch: „Herr Gott, lieber Vater, der du deiner Gläubigen Herzen durch den heiligen Geiſt erleuchtet und regiert haſt, gieb uns, daß wir auch durch denſelbigen Geiſt rechten Verſtand haben, und zu aller Zeit ſeines Troſtes und Kraft uns freuen, durch deinen Sohn Jeſum Chriſtum, unſeren Herrn", worauf Gemeinde oder Chor das Amen reſpondiren. — Dieſe Collecte haben an dieſer Stelle alle KKO. Aber die Mecklenburgiſche KO. [2]) hat zur Auswahl noch eine zweite, welche ſo lautet: „Allmächtiger, gütiger Gott und Vater, der du durch deinen lieben Sohn uns befohlen haſt, daß wir um treue Arbeiter in deine Ernte zu ſenden

[1]) Lauenb. KO. fol. 19.
[2]) Mecklenb. KO. fol. 127.

bitten ſollen, die uns dein göttliches reines Wort predigen, wir bitten dich von Herzen, du wolleſt uns und dieſem deinen Diener, die du zu Arbeitern in deine Ernte und Kirche berufen haſt, deinen heiligen Geiſt reichlich verleihen, und dein heilſam Wort in unſeren Mund und Herze legen, daß wir es mit aller Freudigkeit und Beſtändigkeit predigen, und unſer Amt mit einem gottſeligen Leben zieren, auf daß deine heilige chriſtliche Gemeinde dadurch gebeſſert werde, und wir, wenn der Erzhirte Jeſus Chriſtus erſcheinen wird, die Krone der Ehren empfahen mögen, durch denſelbigen deinen Sohn Jeſum Chriſtum unſeren Herrn. Amen." Dieſe Collecte iſt in ſofern der erſten vorzuziehen, als in derſelben, in den geſperrt gedruckten Worten, das Moment der Darſtellung der Perſon vor Gott klar heraustritt. — Noch eine andere Collecte hat die Pommerſche Agende an dieſer Stelle: „O Herr Jeſu Chriſte, der du ſitzeſt zur rechten Hand deines himmliſchen Vaters und regiereſt deine elende Chriſtenheit auf Erden, giebſt Gaben den Menſchen, etliche Apoſtel, etliche Biſchöfe, etliche Hirten, etliche Lehrer, etliche Diener, auf daß dein Haus auf Erden gebaut, und deine Auserwählten durch das Amt deines Wortes zugerichtet und geheiligt werden, wir bitten dich von Herzen, du wolleſt dein heiliges göttliches Wort bei uns heilig und rein erhalten, dir eine ewige auserwählte Gemeinde unter uns ſammeln, dein heiliges Predigtamt ſegnen und benedeien, gottſelige treue Diener in Kirchen und Schulen geben, ſie mit deinem Geiſt erfüllen und regieren, rechten Glauben und wahre Furcht Gottes in aller Chriſten Herzen erwecken, daß dein Reich vermehrt und des Satans Reich zerſtört werde, der du mit dem Vater und dem heiligen Geiſt lebeſt und regiereſt von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen." — Man kann nicht läugnen, daß dieſe Veränderungen der forma Lutheri wirkliche Verbeſſerungen ſind.

Die forma Lutheri läßt nach der Collecte, nach dem Gebetsacte den Ordinator ſofort mit den Lectionen beginnen. Luther ſetzt dabei voraus, daß die Ordination im Gottesdienſt

nach der Predigt ſtatt finde, und daß dieſe eben voraufgegangene Predigt vom Predigtamt, von deſſen rechter Beſetzung und von der Ordination gehandelt habe. Indeß theilen ſich eine Menge KOO., und mit Recht heraus, daß es nicht ſowohl in die Predigt als vielmehr in den Act der Ordination ſelbſt hineingehöre, und laſſen daher den Ordinator nach der Collecte die Handlung mit einer Anrede an die Gemeinde oder an die Gemeinde und den Ordinanden beginnen. Die Mecklenburgiſche und die Pommerſche KO. begnügen ſich, dem Ordinator den Stoff, den er hier behandeln ſoll, dahin anzugeben, er ſolle hier reden „de dignitate ministerii, wie der eingeborne Sohn Gottes das Predigtamt geſtiftet und ſelbſt geführt hat, auch noch erhält und führet durch Menſchen, zu Erbauung ſeines Reichs, und daß er es über den Teufel erhalten wird, und wie es Gottes Wille ſei, daß nicht Alle ohne Unterſchied ſollen zum Predigtamt greifen, ſondern allein Die, die dazu berufen, examinirt, bewährt und nach dem Gebrauch der Apoſtel mit dem Gebet und Auflegung der Hände ordinirt ſind [1])." Dagegen giebt die Lüneburger KO. v. J. 1643, welcher die oſtfrieſiſche wörtlich folgt, hier eine formulirte Anrede, in welcher nicht allein die eben angelegten Materien kurz behandelt werden, ſondern auch eine Art Relation über den zu Ordinirenden erſtattet wird, wie er richtig berufen, in Lehre und Leben geprüft und richtig erfunden ſei, auch ſich auf Bekenntniß und Kirchenordnung richtig verpflichtet habe, und daher jetzt ordinirt werden ſolle. Auch die Pommerſche Agende giebt hier eine formulirte Anrede, welche zu dem Beſten gehört, was über das Predigtamt in der lutheriſchen Kirche je geſchrieben iſt. Alle dieſe Anreden laufen in die Aufforderung aus: „Laſſet uns nun zum Erſten hören Gottes Wort vom heiligen Predigtamt", und leiten ſo auf die Lectionen über. — Auch die Zugabe dieſer Anrede wird man eine Verbeſſerung der forma Lutheri nennen müſſen. — Wenn übrigens die gedachten Agenden hier

[1]) Pomm. KO. v. J. 1563. S. 48.

formulirte Anreden geben, ſo iſt nicht ſowohl das die Abſicht, daß der Ordinator gerade jedes Mal dieſes Redeformulars ſich bedienen ſoll, ſondern die Agende ſoll die Auslaſſung über das Predigtamt enthalten, einmal als eine Darlegung der Kirche von ihrem Begriff des Amtes, und dann, damit Ordinanden und Ordinirte Solches leſen und wiſſen mögen, was ihr Amt iſt.

Es folgen die Lectionen, dieſer für die ganze Handlung grundlegliche Theil, in welchem das Gotteswort vom Amte hingeſtellt wird, welches nachher auf den Ordinanden gelegt werden ſoll. Luther hat zu den Lectionen nur die beiden Stellen 1. Tim. 3, 1—7. und A.G. 20, 28—31. Dieſe Stellen dürfen denn auch nicht fehlen: ſie enthalten die Forderungen des Amtes, ſowohl die eigentlich amtlichen als diejenigen, welche das Amt an die Perſon des Paſtors macht: ſie weiſen auch auf das Kreuz hin („denn das weiß ich, daß u. ſ. w."), welches der Herr auf dies ſein Amt gelegt hat; überdem deuten ſie die Einſetzung des Amtes („unter welche euch der heilige Geiſt geſetzt hat"), und die Verheißung des Amtes („der begehret ein köſtliches Werk") wenigſtens an. Sie können alſo zur Noth ausreichen. Indeſſen ſind doch einige ſehr weſentliche Momente in dieſen Schriftſtellen eben auch nur angedeutet. Aus dieſem Grunde finden ſich die Pommerſche Agende, die Lüneburger KO. v. J. 1643, die Oſtfrieſiſche und noch einige andere bewogen, noch die Stellen Joh. 20, 21—23. und Matth. 16, 19. verbunden mit Matth. 18, 18. und Matth. 28, 18—20. zu jenen obigen beiden hinzuzunehmen. Wir geben die Zuſammenordnung nach der Lüneburger KO.: „Höret anfänglich dieſesfalls halben von den Kirchendienern und ihrer Einſetzung das edle Wort Gottes, welches Alles heiligt. So ſchreibet St. Johannes in ſeinem Evangelio am 20. Kapitel: Der Herr Jeſus ſprach zu ſeinen Jüngern: Friede ſei mit euch — ſind ſie behalten. Beim Matthaeo am 16. und 18. Kapitel ſprach er zum Petro und allen Apoſteln: Ich will dir des Himmelreichs Schlüſſel geben. Alles, was ihr auf Erden binden werdet, ſoll auch im Himmel gebunden

ſein, und was ihr auf Erden löſen werdet, ſoll auch im Himmel los ſein. Im 28. Kapitel deſſelbigen Evangeliſten trat er zu ſeinen Jüngern abermals und ſprach: Mir iſt gegeben — bis an der Welt Ende. Das iſt gewißlich wahr, ſchreibet St. Paulus 1. Timoth. 3: So Jemand ein Biſchofsamt — Schmach und Strick. Eben der Apoſtel ermahnet die Aelteſten der Gemeinde zu Epheſo A.G. 20: So habt nun Acht — mit Thränen zu vermahnen." — Es liegt zu Tage, daß die Hinzufügung dieſer Stellen eine weſentliche Verbeſſerung iſt: ſie ſind die Worte von der Einſetzung des heiligen Predigtamts, ſie geben den Inhalt deſſelben vollſtändig an, als das Amt der Schlüſſel und indem ſie auf die Verwaltung des Worts- und Sacraments hinweiſen und das Mandat dazu ertheilen, und ſie geben dasjenige Wort des Herrn („ſiehe, ich bleibe bei euch alle Tage bis an der Welt Ende"), in welchem alle Verheißungen und Segnungen des Predigtamts beſchloſſen liegen. Dieſe Stellen zuſammen ſind allerdings das vollſtändige Gotteswort vom Predigtamt, und alle weiteren einzelnen Schriftſtellen, die man etwa noch herbeiziehen könnte, würden nur einzelne in jenen Worten bereits beſchloſſene Momente weiter ausführen.

Nachdem der Ordinand vor Gott geſtellt und das Wort des Amtes ihm gegenübergeſtellt iſt, kommt es nun darauf an, daß das letzte mit ſeinem Gebot, Macht, Befehl, Verheißung, Segen auf den erſten gelegt werde. Aber vorher ziemt es ſich, daß er ſich zu ſolcher Uebernahme bereit (S. 408.) erkläre. Luthers Form ſchiebt daher zwiſchen die Lectionen und die Auflegung mit Recht die Frage und das Ja der Verpflichtung ein. Und da die Frage ſich nur auf das Wort der Lectionen und das in dieſem Wort geſetzte, geordnete und geſegnete Amt beziehen kann, ſo leitet Luthers Form von den Lectionen auf die Frage mit den Worten über: „hie höret ihr — halten und ziehen". Dieſe Worte heben ganz kurz die in den Lectionen enthaltenen Momente heraus, beſonders die damit geſetzten Verpflichtungen, ſowohl die amtlichen als die perſönlichen, aber andeutend („darum nennt er's ein köſtlich

formulirte Anreden geben, ſo iſt nicht ſowohl das die Abſicht, daß der Ordinator gerade jedes Mal dieſes Redeformulare ſich bedienen ſoll, ſondern die Agende ſoll die Auslaſſung über das Predigtamt enthalten, einmal als eine Darlegung der Kirche von ihrem Begriff des Amtes, und dann, damit Ordinanden und Ordinirte Solches leſen und wiſſen mögen, was ihr Amt iſt.

Es folgen die Lectionen, dieſer für die ganze Handlung grundlegliche Theil, in welchem das Gotteswort vom Amte hingeſtellt wird, welches nachher auf den Ordinanden gelegt werden ſoll. Luther hat zu den Lectionen nur die beiden Stellen 1. Tim. 3, 1—7. und A.G. 20, 28—31. Dieſe Stellen dürfen denn auch nicht fehlen: ſie enthalten die Forderungen des Amtes, ſowohl die eigentlich amtlichen als diejenigen, welche das Amt an die Perſon des Paſtors macht: ſie weiſen auch auf das Kreuz hin („denn das weiß ich, daß u. ſ. w.“), welches der Herr auf dies ſein Amt gelegt hat; überdem deuten ſie die Einſetzung des Amtes („unter welche euch der heilige Geiſt geſetzt hat“), und die Verheißung des Amtes („der begehret ein köſtliches Werk“) wenigſtens an. Sie können alſo zur Noth ausreichen. Indeſſen ſind doch einige ſehr weſentliche Momente in dieſen Schriftſtellen eben auch nur angedeutet. Aus dieſem Grunde finden ſich die Pommerſche Agende, die Lüneburger KO. v. J. 1643, die Oſtfrieſiſche und noch einige andere bewogen, noch die Stellen Joh. 20, 21—23 und Matth. 16, 19. verbunden mit Matth. 18, 18. und Matth. 28, 18—20. zu jenen obigen beiden hinzuzunehmen. Wir geben die Zuſammenordnung nach der Lüneburger KO. „Höret anfänglich dieſesfalls halben von den Kirchendienern und ihrer Einſetzung das edle Wort Gottes, welches Alles heiligt. So ſchreibet St. Johannes in ſeinem Evangelio am 20. Kapitel: Der Herr Jeſus ſprach zu ſeinen Jüngern Friede ſei mit euch — ſind ſie behalten. Beim Matthaeo am 16. und 18. Kapitel ſprach er zum Petro und allen Apoſteln: Ich will dir des Himmelreichs Schlüſſel geben. Alles, was ihr auf Erden binden werdet, ſoll auch im Himmel gebunden

ſein, und was ihr auf Erden löſen werdet, ſoll auch im Himmel los ſein. Im 28. Kapitel deſſelbigen Evangeliſten trat er zu ſeinen Jüngern abermals und ſprach: Mir iſt gegeben — bis an der Welt Ende. Das iſt gewißlich wahr, ſchreibet St. Paulus 1. Timoth. 3: So Jemand ein Biſchofsamt — Schmach und Strick. Eben der Apoſtel ermahnet die Aelteſten der Gemeinde zu Epheſo A.G. 20: So habt nun Acht — mit Thränen zu vermahnen." — Es liegt zu Tage, daß die Hinzufügung dieſer Stellen eine weſentliche Verbeſſerung iſt: ſie ſind die Worte von der Einſetzung des heiligen Predigtamts, ſie geben den Inhalt deſſelben vollſtändig an, als das Amt der Schlüſſel und indem ſie auf die Verwaltung des Worts- und Sacraments hinweiſen und das Mandat dazu ertheilen, und ſie geben dasjenige Wort des Herrn („ſiehe, ich bleibe bei euch alle Tage bis an der Welt Ende"), in welchem alle Verheißungen und Segnungen des Predigtamts beſchloſſen liegen. Dieſe Stellen zuſammen ſind allerdings das vollſtändige Gotteswort vom Predigtamt, und alle weiteren einzelnen Schriftſtellen, die man etwa noch herbeiziehen könnte, würden nur einzelne in jenen Worten bereits beſchloſſene Momente weiter ausführen.

Nachdem der Ordinand vor Gott geſtellt und das Wort des Amtes ihm gegenübergeſtellt iſt, kommt es nun darauf an, daß das letzte mit ſeinem Gebot, Macht, Befehl, Verheißung, Segen auf den erſten gelegt werde. Aber vorher ziemt es ſich, daß er ſich zu ſolcher Uebernahme bereit (S. 408.) erkläre. Luthers Form ſchiebt daher zwiſchen die Lectionen und die Auflegung mit Recht die Frage und das Ja der Verpflichtung ein. Und da die Frage ſich nur auf das Wort der Lectionen und das in dieſem Wort geſetzte, geordnete und geſegnete Amt beziehen kann, ſo leitet Luthers Form von den Lectionen auf die Frage mit den Worten über: „hie höret ihr — halten und ziehen". Dieſe Worte heben ganz kurz die in den Lectionen enthaltenen Momente heraus, beſonders die damit geſetzten Verpflichtungen, ſowohl die amtlichen als die perſönlichen, aber andeutend („darum nennt er's ein köſtlich

Werk") auch den Segen, welcher der treuen Erfüllung dieſer Verpflichtungen wartet, und knüpft daran die Frage: „Seid ihr nun Solches zu thun bereit?" Die meiſten alten KOO. haben dieſe die Frage der Verpflichtung einleitenden Worte: „hie höret ihr — halten und ziehen" unverändert und unvermehrt aufgenommen. Nur die Pommerſche KO. und die Lüneburger KO. v. J. 1643 geben dieſe Worte der forma Lutheri paraphraſirt, ohne den Sinn derſelben zu ändern oder zu bereichern. Und die Pommerſche Agende giebt gar ſtatt derſelben eine auf die Lectionen ſich zurück und noch andere Schriftſtellen heran ziehende, ſehr lange, den Ordinanden über ſein Amt nach allen Seiten hin belehrende und zu treuer Ausrichtung ermahnende Anſprache an den Ordinanden. Wir können dieſe lange Rede, ſo trefflich ſie iſt, nicht hier an der Stelle finden, wo Alles liturgiſch geſchloſſen ſein muß; und die treffliche prägnante Faſſung Luthers zu paraphraſiren, iſt unnöthig.

Auch die Frage haben die meiſten alten KOO. in der kurzen und einfachen Faſſung Luthers. Nur zwei weichen ab. Die Pommerſche Agende läßt fragen: „Seid ihr Solches mit Gottes Hülfe zu thun bereit?" Und die Lüneburger v. J. 1643 fragt ſehr weitſchweifig: „Wofern ihr nun Dieſem allen mit göttlicher Verleihung alſo nachzukommen, von Herzen und mit Ernſt geſinnt ſeid, ſo ſollt ihr Solches jetzo für dem Antlitz Gottes und ſeiner chriſtlichen Kirchen mit eurem Jawort bezeugen". Es iſt kein Grund, von der einfachen Faſſung Luthers abzuweichen.

Wenn der Ordinand die in den Gottesworten vom Amte geforderten Pflichten übernehmen zu wollen erklärt hat, ſo iſt dann kein Hinderniß weiter, daß das Gotteswort und damit das Amt, und zwar nicht allein nach ſeinen Pflichten, ſondern auch mit ſeiner Verheißung und ſeinem Segen, durch die Hand des Amtes unter Gebet auf ihn gelegt werde; und damit daß dies geſchieht, vollziehen ſich denn alle Wirkungen der Ordination an ihm implicite: daß er in's Amt geſetzt, geweiht, ausgeſondert, geſegnet wird. Richtig knüpft daher

e forma Lutheri an das Ja des Ordinanden die Hand-
flegung, während welcher nach allen Kirchenordnungen der
rdinand knieet.

Nach der forma Lutheri gehört zu der Handauflegung
ch erſtens das Gebet. Denn zwar nicht das Gebet wird
m Ordinanden aufgelegt, ſondern das Gotteswort und
mit das Amt; aber dieſe werden mit Gebet aufgelegt. Die
rma ſchickt paſſend das allgemeine Vater unſer vorauf, und
rt dann die ſpecielle Bedeutung, welche das Vater unſer
r hat, in dem Gebete „Barmherziger Gott — in Ewigkeit,
nen" näher aus. Aber zu der Handauflegung gehören
ch der forma auch die Worte „So gehet nun hin — Krone
r Ehren empfahen". Dieſelben enthalten die Uebergebung
s Amtes, die Befehlung des Miniſterium, ſo daß zu der
ſſung der Formel die Stelle 1. Petr. 5, 2—4 benutzt iſt;
b bilden ſo ein weſentliches Moment der Handauflegung.
ie Handauflegung darf daher, wenn ſie nach der forma
theri vorgenommen wird, auch nicht am Schluſſe des Ge-
tes aufgehoben werden, ſondern muß fortdauern bis zu den
orten „Krone der Ehren empfangen."

Daß die weſentlichen Momente in der forma Lutheri
m Ausdruck kommen, darf nicht geläugnet werden. Indeſſen
r klar tritt die Befehlung des Miniſterium doch durch die
rmel: „So gehet nun hin u. ſ. w." nicht heraus; ſodann kommt
hintennach, während ſie ſich den Lectionen und dem Ja
s Ordinanden anſchließen, die Handauflegung eröffnen und
m Gebete vorangehen ſollte, ſo daß Letzteres dann beſiegelnd
chfolgte. So wie die Worte: „So gehet nun hin u. ſ. w."
der forma Lutheri ſtehen, kann man ſie eben leichter für
en nach abgemachter Sache geſprochenen Segenswunſch,
s für die eigentliche Befehlung des Amtes nehmen. Dieſen
ißſtand haben mehrere KOO. gefühlt, und haben, um
mſelben abzuhelfen, die Worte: „So gehet nun hin u. ſ. w."
rklich als bloßen Segenswunſch behandelt, und dafür der
efehlung des Amtes in anderer Weiſe einen Ausdruck zu
affen geſucht. Die etwas andere Form, zu der ſie damit

gelangten, hat ihnen dann die Möglichkeit geboten, no einigen anderen Momenten einen kräftigeren Ausdruck z ſchaffen. Es ſind dies die Hoyaſche KO., die Lüneburg KO. vom Jahre 1643 und die Pommerſche Agende. W ſetzen dieſe drei Formen vollſtändig hieher.

Die Hoyaſche läßt nach dem Ja des Ordinanden de Ordinator fortfahren: „Nun lieber Bruder N., ihr ſeid da berufen von Gott dem Herrn, daß ihr ein getreuer Dien Chriſti ſein ſollt, in der Gemeinde zu N. ſeinen heilige Namen zu führen, mit reiner Lehre des ſeligmachend Wortes Gottes, zu welchem wir euch durch Gottes Gewa ordnen und ſenden, als uns Gott geſandt hat. Deſſelb wachet mit Ernſt, ſehet fleißig zu, und bittet Gott, daß euch in ſolcher hohen Vocation wolle erhalten, daß ihr nic etwa durch falſche, irrige Lehre, Ketzerei, Secten, auch nic durch eigne Gedanken abfallen, ſondern in Gottes Furc treuem Fleiße, ſtetigem Gebete Solches möget anfangen u in Chriſto verrichten und vollenden. Darum legen wi unſere Hände auf euer Haupt (Handauflegung) vo wegen unſeres Erzbiſchofs Jeſu Chriſti, und ſetze euch in das Amt, in dem Namen des Vaters, de Sohnes und des heiligen Geiſtes. Betet ein Vat unſer: Vater unſer u. ſ. w. Darnach ſpreche der Supe intendens: Barmherziger Gott, himmliſcher Vater, du haſt - herrſchet in Ewigkeit. Amen.“

Die Lüneburger läßt nach dem Ja des Ordinanden d Ordinator fortfahren: „Auf dieſe eure gethane Zuſa bitten wir Gott den Vater unſeres lieben Herrn und He landes Jeſu Chriſti, daß er euch als von ihm ausgeſend und ordentlich berufen mit ſeiner Gnade durch den heilige Geiſt ſtärken und in eurem Amt regieren wolle. Und i als verordneter Generalſuperintendens dieſer Fürſtenthüme befehle euch, neben meinen mir zugefügten Herren Colleg an Gottes Statt das heilige Kirchen- und Predigtamt, d ihr daſſelbe in allen Punkten, wie es zuvor aus Gott Wort erzählt iſt, treulich ausrichten ſollet, nach dem Be

mögen, welches Gott, wenn ihr fleißig beten und ſtudiren werdet, darreichen wird, allermaaßen wie ihr es euch dermaleinſt vor dem Gerichtsſtuhl des Herrn Jeſu Chriſti zu verantworten getraut. Thue derowegen euch hiemit zu ſochem eurem Amt, nach uraltem chriſtlichen und apoſtoliſchen Gebrauch der Kirchen, durch Auflegung der Hände und ernſtes Gebet ordiniren und einweihen, confirmiren und beſtätigen (NB.! hier leget der Superintendens dem Ordinanden die Hand auf den Kopf) im Namen Gottes des Vaters, und des Sohnes, und des heiligen Geiſtes. Amen. (Ad diaconos: Imponite et vos manus!) Laſſet uns beten: Vater unſer u. ſ. w. Laſſet uns ferner beten: Barmherziger Gott, himmliſcher Vater, du haſt — in Ewigkeit. Amen."

Die Pommerſche Agende läßt nach dem Ja des Ordinanden ſofort den Ordinator und die aſſiſtirenden Paſtoren die Hände auflegen und dann den Ordinator ſprechen: „Lieben Chriſten, ihr habt gehört, welch ein ſchweres Pfand dieſem Diener unſeres Herrn Jeſu Chriſti befohlen iſt. Wir aber vermögen Nichts von uns ſelber, ſondern all unſer Thun und Vermögen muß von Gott herkommen, der uns tüchtig macht, zu führen das Amt des neuen Teſtamentes. Dieweil nun ſolche unſere Schwachheit vor Augen iſt, und der Teufel mit der Welt dem heiligen Predigtamt feind ſind und ihm heftig widerſtreben, ſo vermahnen wir euch im Herrn Chriſto, daß ihr mit uns zu Gott dem Vater eure Herzen erhebet, mit Ernſt bittet für die ganze chriſtliche Kirche, für das heilige Predigtamt, für alle Seelſorger, Lehrer und Zuhörer, inſonderheit für dieſen gegenwärtigen Diener Jeſu Chriſti, den wir im Namen Gottes zu ſeinem Dienſt ausſondern. Laſſet uns beten: Vater unſer u. ſ. w. Barmherziger Gott, himmliſcher Vater, du haſt — in Ewigkeit, Amen."

Vergleichen wir dieſe drei Formen mit der forma Lutheri und unter einander, ſo faſſen ſie im Unterſchiede von jener die Einſetzung ins Amt mit den geſperrt gedruckten Worten in eine zur Handauflegung geſprochene Formel, in welche ſie

denn von den Momenten der Ordination möglichſt das Grund-
legliche zuſammenfaſſen. Bei der Pommerſchen Agende komm
die Formel nicht ſo gut, wie bei den anderen, zu runder, bei
Vollzug ſcharf exprimirender Faſſung; die Faſſung der Lüne-
burger Formel iſt inhaltreich, aber ſchwerfällig; die Formel der
Hoyaſchen iſt nicht ſo inhaltreich, aber enthält das Nöthig
und iſt ſtyliſtiſch correct. Der Formel aber ſchicken ſie ſämmtlich
noch einige einleitende Worte voran. Die Pommerſche Agend
benutzt dieſe einleitenden Worte lediglich, um in etwas breite
Weiſe die Gemeinde zum Mitfürgebet aufzufordern. Es würd
dies beſſer am Schluſſe der Ordinationsrede ausführlich, hie
aber nur wiederholend mit kurzen Worten nach der Forme
zur Ueberleitung auf das Gebet geſchehen. Die beiden an-
deren KOO. benutzen dieſe einleitenden Worte, um noch einig
andere Momente, zu welchen die Formel keinen Raum hat
an die Handauflegung heranzuziehen und mit derſelben in
Gedankenverbindung zu ſetzen. Mit Recht wird da des „Ord-
nens und Sendens als von Gott ſelbſt und durch Gottes
Gewalt" gedacht, mit Recht wird zurückgeblickt auf die Lectionen,
mit Recht wird auf die gethane Zuſage Rückſicht genommen.
Dagegen kommt auch ungehöriges vor: Es iſt ungehörig,
wenn es noch hier einmal auf die Vermahnung des Ordi-
nanden angelegt wird, es iſt nicht hieher gehörig, wenn bereits
hier vom Gebet für den Ordinanden die Rede iſt; es iſt nicht
hieher gehörig, wenn der Verpflichtungen des Ordinanden
hier noch ſpeciell gedacht wird; der Generalſuperintendens als
ſolcher konnte auch wegbleiben. Völlig unrichtig iſt es, wenn
die Lüneburger KO. einen Unterſchied zwiſchen der Hand-
auflegung des Generalſuperintendens und der aſſiſtirenden
Paſtoren ſetzt, denn das Predigtamt ordinirt. Keine andere
alte KO. kennt dergleichen.

Im Ganzen müſſen wir die von dieſen drei KOO. geſtellte
Form für voller und correcter als die der forma Lutheri halten.
— Es müßte nicht ſchwer ſein, die richtigen Momente, welche
ſich in dieſen drei KOO. vertheilt vorfinden, unter Weglaſſung
des ungehörig Herbeigezogenen zu Einer von etlichen Worten

eingeleiteten Formel zu verbinden, bei welcher die Hoyaſche Form zu Grunde gelegt werden könnte.

Außer dem Vater unſer wird von allen alten KOO. zur Handauflegung das Gebet der forma Lutheri „barmherziger Gott, himmliſcher Vater, du haſt — in Ewigkeit, Amen", und kein anderes verwendet. Sie haben es auch Alle unverändert. Nur der Eine Paſſus deſſelben: „Wolleſt auch dem leidigen Greuel des Pabſts und Mahomet, ſammt andern Rotten, ſo deinen Namen läſtern, dein Reich zerſtören", hat von jeher viele Aenderungen erfahren. Wir ſetzen die uns bekannt gewordenen alten Varianten hieher. Die Calenberger KO. v. J. 1569 lieſt: „Wolleſt auch dem leidigen Greuel des Pabſts und Mahomet, und allen Feinden deiner Chriſten, ſammt anderen Rotten, ſo deinen u. ſ. w." So auch die Verdenſche KO. v. J. 1607. Die Pommerſche Agende v. J. 1569 lieſt: „Wolleſt auch dem großen Greuel des Papſts, Mahomets, Rotten, Secten, mit dem leidigen Kirchenteufel, die deinen u. ſ. w." Die Hoyaſche KO. v. J. 1581 lieſt: „Wolleſt auch dem leidigen Greuel des Pabſts und Mahomet, ſammt anderen Rotten und Schwärmern, die deinen u. ſ. w." Die Lauenburger KO. v. J. 1585 lieſt: „Wolleſt auch dem leidigen Greuel des Pabſts und Mahomet, und aller Feinde deines chriſtlichen Namens, ſammt anderen Rotten, Secten und Schwärmern, ſo deinen u. ſ. w." Die Lüneburger KO. v. J. 1598 lieſt: „Wolleſt auch dem leidigen Greuel und allen Feinden deiner Chriſten, ſammt anderen Rotten, ſo deinen u. ſ. w." Die Lüneburger KO. v. J. 1643 lieſt: „Wolleſt auch dem leidigen Greuel des Mahomets, der Papiſten und Calviniſten und allen anderen Feinden deiner wahren Chriſten, ſo mit ihren Rotten und Secten deinen u. ſ. w." Die Oſtfrieſiſche KO. v. J. 1716 lieſt: Wolleſt auch dem leidigen Greuel des Papſts und Mahomet, ſammt allen anderen Rotten und Secten, ſo deinen u. ſ. w." Man ſieht: man that hinzu, und man that auch ab.

Mit der Handauflegung, und was dazu gehört, iſt die Ordination vollbracht, und die forma Lutheri ſchließt mit dem

einfachen Segenswunſche: „Benedicat vobis Dominus, ut faciatis fructum multum, Amen", der Alles ſagt, was zu ſagen iſt.

Spätere KOO. überſetzen dieſen lateiniſch gefaßten Segenswunſch ins Deutſche. — Außerdem aber behandeln diejenigen KOO., welche der Handauflegung eine Vollzugsformel beigeben und mithin nicht die Amtsübergabe in die Worte: „So gehet nun hin — Krone der Ehren empfangen" hineinlegen, dieſen letzteren Paſſus als Segens- und Entlaſſungsformel. Er muß dann mit den Worten „Benedicat — multum, Amen" zuſammen genommen werden. Die Lüneburger KO. v. J. 1643 läßt dabei die Worte unverändert, nur daß ſie den lateiniſchen Wunſch ſo ins Deutſche überſetzt: „Der Herr Jeſus ſegne euch, daß ihr viel Nutz und Frucht ſtiften, und euch und eure Zuhörer ſelig machen möget. Amen." Die Pommerſche Agende paraphraſirt die Worte: „So gehet nun hin — Krone der Ehren empfangen" weitläuftig im ermahnenden, Segen wünſchenden Sinne, und hängt dann die lateiniſche Segensformel an. Die Hoyaſche endlich läßt die Worte „So gehet nun hin — Krone der Ehren empfangen" ganz weg, und ſetzt dafür: „Der Herr ſei mit eurem Geiſte, daß ihr hingehet, und viele Frucht bringet, und eure Früchte bleiben mögen. Und wir lieber Bruder in Chriſto N. wünſchen euch Glück und Segen dazu, daß ihr wandelt in Gottes Furcht und Vertrauen zu dem Herrn. Amen."

Noch muß erwähnt werden, daß die Hildesheimſche KO. v. J. 1544 und die Pommerſche Agende dem Ordinator aufgeben, wenn er das „Benedicat — multum, Amen" ſpricht, „über dem Ordinanden ein Kreuz zum Segen zu ſchlagen."

Darauf fällt Gemeindegeſang ein, entweder „Nun bitten wir den heiligen Geiſt", oder „Sei Lob und Ehr mit hohem Preis", oder das Tedeum. Wenn der Geſang ſchweigt, empfängt der Ordinatus, der zu dem Zwecke vorher gebeichtet haben muß, von dem Ordinator das heilige Abendmahl. So haben es wenigſtens die forma Lutheri und nach ihr die meiſten KOO. Es liegt auch ſchon darum nahe, weil die Ordination im Hauptgottesdienſt nach der Predigt vorgenommen

wird, und der Gottesdienſt nach geſchehener Ordination mit der Communion fortfährt. Es iſt das Natürliche, daß der Ordinatus ſich den Communicanten anſchließt. Auch ſonſt liegt ja Vieles in der Sache, was dieſen alten Gebrauch empfiehlt. Doch giebt es ſchon einige alte und gute KOO., die den Ordinatus nicht communiciren laſſen, z. B. die Calenberger, die beiden Lüneburger, die Verdenſche, die Hoyaſche.

Das iſt die alte Form der Ordination in denjenigen Kirchengebieten, in welchen die forma ordinationis Luthers acceptirt ward. Wir haben nun noch die Kirchenordnungen zu betrachten, welche ganz eigene Wege gehen.

Die erſte iſt die Hadeler KO. v. J. 1526. Sie iſt aus den erſten Zeiten der Reformation, wo noch ſo manche rein ſubjectiviſtiſche Factoren durchſchlugen, wo ein feſtes lutheriſches Kirchenweſen ſich noch nicht ausgebildet hatte, wo oft noch ein einzelnes Moment an der Sache ſich maaßgebend für die ganze Behandlung und Auffaſſung derſelben zu machen ſuchte. Dies Alles tritt denn auch in dem höchſt intereſſanten Abſchnitt über die Ordination und Einſetzung der Prädicanten durch die „Viſitatoren" — denn zu einem ſtändigen Kirchenregiment hatte man es noch nicht gebracht — ſehr charakteriſtiſch heraus, und wir geben daher dieſen Abſchnitt vollſtändig, ihn aus dem Plattdeutſchen ins Hochdeutſche überſetzend. Es iſt vorher auseinander geſetzt worden, wie die Prädicanten ordentlich berufen werden ſollen; dann heißt es weiter von der Ordination: „Nachdem und als alles Ding iſt chriſtlich und ordentlich mit der Berufung eines Paſtors oder Prädicanten zugegangen, auf daß ſie mögen recht genannt werden Ordinati ad ministerium evangelii und die Sacramente auszutheilen, ſoll der Senior (der Viſitatoren) anheben mit Vermahnen zum Volke oder den Bevollmächtigten des Kirchſpiels mit dieſen oder dergleichen Worten: „Lieben Freunde, man hat ohne Zweifel insgemein vorhin den lieben Herrn Gott gebeten, daß er aus Gnaden wollte ſenden einen tüchtigen Prediger dieſem Volke in dieſem Kirchſpiel. So haben wir gegenwärtigen N. N. nach unſerem Befehl und mit unſerem

Vermögen verſucht, ſeinen Geiſt und Verſtand geprüft, und wiſſen ſeine Berufung. So kennen wir ihn von Gottes wegen tüchtig und nütze dazu, darum wollen wir fallen auf unſere Kniee und bitten Gott um ſeine Gnade, daß er ihn wolle ſtärken, und durch den heiligen Geiſt vollkommen erleuchten, und Gnade verleihen, daß er zu Gottes Ehre und Lob, eurer Aller Seligkeit und ſeiner eigenen vollſtändig und treu zu ſein gefunden werde; und wollen Gott alle Sache befehlen, und ſingen oder leſen Veni sancte spiritus mit der Collecte. So ſtehen beide Viſitatores auf, und laſſen das Volk ſitzen bleiben, und gehen vor den Altar ſtehen, und der neue Prädicant ſitze auf ſeine Kniee auf die Fußbank des Altars und der Senior ſpricht: Weil wir die Sache und ihn Gott befohlen haben mit unſerem Gebete, ſo kann ſie nicht übel gerathen, wenn wir auch einen Judam ordiniren oder erwählen. So ſollen beide Viſitatores ihre rechte Hand auf ſein Haupt legen, und der Senior leſe dieſe Collecte: Allmächtiger, ewiger Gott, der du haſt durch unſern Herrn Jeſum Chriſtum, deinen Sohn, alſo uns gelehrt: Die Ernte iſt groß, aber wenig ſind der Arbeiter, darum bittet den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in ſeine Ernte ſende, daß ſie arbeiten, welche Worte uns vermahnen, gute Arbeiter das ſind Prediger von deiner Gnade mit chriſtlichem Gebete zu fordern, wir bitten deine grundloſe Barmherzigkeit, daß du magſt ein gnädiges Aufſehen haben auf dieſen deinen Knecht, unſern erwählten Prediger, daß er fleißig ſei mit deinem Worte Chriſtum Jeſum zu predigen, die Conſcientien zu unterrichten und zu tröſten, zu ſtrafen und zu bedrohen, zu lehren mit aller Demuth und Langmuth, damit ja das Evangelium rein ohne menſchlicher Lehre Zuthat ſtets bei uns bleibe und Frucht bringe zur ewigen Seligkeit unter uns Allen, durch Jeſum Chriſtum, unſern Herrn. Amen. Darnach ſollen beide Viſitatoren die rechte Hand auf ſein Haupt legen, und der Senior ſpricht: Wir befehlen euch und ordiniren euch zu dem heiligen Amte, zu predigen die Buße und Vergebung der Sünden in dem Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes, Amen. Item, man mag

wohl ſingen, ſo man will, Te Deum laudamus. Sonderlicher Kleider oder größerer Oſtentation ſoll nicht mehr zu dieſer Sache gebraucht werden, denn allein wie jetzt geſchrieben iſt, daß man Gott die Sache befehle mit dem Gebete, und daß die Gemeinde ſehe und erkenne Den, der zum Predigtamt und Seelſorger erwählt iſt, daß ſie ihn davor halten. Alſo gilt dieſe Ordnung vor Gott und den Menſchen zur Seligkeit." — Es iſt dies ein Verſuch, die Ordination ganz aus dem Gebet der Gemeinde heraus zu conſtruiren, und zugleich ein ſchlagendes Beiſpiel davon, wie ſich's practiſch macht, wenn man die ſubjective Gläubigkeit der Gläubigen an die Stelle des objectiven Wortes und Werkes Gottes ſetzt. Eben darum kann man natürlich in die Verſuchung, dieſe Form nachzuahmen, nicht kommen, ſie kann nur die Bedeutung einer Rarität haben.

Die beiden anderen KOO., welche von der forma Lutheri abſehen, ſind die Churſächſiſche v. J. 1580 und die Große Württemberger, welche in dem Artikel von der Ordination wörtlich übereinſtimmen. Wir haben ſchon oben geſehen, daß dieſe KOO. die Introduction mittelſt der Ordination vornehmen laſſen. Wir ſehen nun hier unſere obige Behauptung beſtätigt, daß dabei weder die Ordination noch die Introduction zu ihrem Rechte kommt: die Lutherſche forma ordinationis paßte für die Introduction nicht, und man mußte eine Form machen, in welcher die Beſtandtheile der Ordination und der Introduction zuſammengeworfen ſind. Wir beſchreiben dieſe Ordinationsform mit Folgendem: Die Gemeinde ſingt „Komm heiliger Geiſt" oder „Nun bitten wir den heiligen Geiſt." Darauf hält der Superintendent eine Predigt vom Predigtamt. Darauf wird der Glaube geſungen, Ordinatoren und Ordinand treten an den Altar, und der Superintendent hält eine Anrede an das Volk, worin er demſelben anzeigt, dieſer Ordinand ſei ordentlich zu ihrem Paſtor berufen, und es zum Mitbeten auffordert. Dann hebt er an: „Laſſet uns beten: Allmächtiger, ewiger Gott, himmliſcher Vater, du haſt ſelbſt dem armen menſchlichen Geſchlecht zur

Wohlfahrt, Troſt und Hülfe das hochwürdige Predigtamt des heiligen Evangelium von deinem geliebten Sohn, unſerem Herrn Jeſu Chriſto, geordnet und eingeſetzt, auch dabei zugeſagt und verſprochen, daß, welcher glaubt und getauft wird, ſelig werden ſoll. Dieweil aber unſerer verderbten Natur und ſündlichen Fleiſches halber beſchwerlich und gefährlich ſein will, ſolchen ſo theuren und werthen Schatz wider den Anlauf des tauſendliſtigen und grimmigen Feindes ohne die ſonderliche Hülfe und gnädigen Beiſtand unter uns zu bewahren und zu erhalten, ſo bitten wir dich herzlich, du wolleſt uns durch deine grundloſe Gnade und Barmherzigkeit in Nöthen nicht verlaſſen, ſondern mit deiner göttlichen Hand über uns halten, und ſonderlich über dieſen deinen Diener N., welchem itzund das heilige Evangelium zu predigen bei dieſer Kirchen befohlen iſt, damit ſolcher dein ſo heilſamer, nützlicher und nothwendiger Befehl bis zu der Welt Ende in deiner heiligen Chriſtenheit wider alle Geſpenſt des böſen Geiſtes ſeinen Fürgang habe, und wir des himmliſchen Troſtes nimmermehr beraubt werden, durch Jeſum Chriſtum, deinen geliebten Sohn, unſern Herrn, welcher mit dir und dem heiligen Geiſt lebt und regiert, gleicher Gott, hochgelobt in Ewigkeit. Amen." Dann verlieſt der Superintendent die Lectionen Joh. 20. 1. Tim 3. A.G. 20. mit den einfachen Einleitungen: „höret das heilige Evangelium u. ſ. w." Nach den Lectionen fährt er fort: hierauf laſſet uns herzlich bitten, und ſprechet mit mir: „Ach gnädiger Gott, himmliſcher Herr und Vater, der du uns durch deinen heiligen Apoſtel Paulum väterlich getröſtet und zugeſagt haſt, daß es dir, o himmliſcher Herr und Vater, wohlgefalle, durch die thörichte Predigt des Kreuzes ſelig zu machen alle, ſo daran glauben, ſo bitten wir dich nun auf Solches ganz ernſtlich, daß du dieſen deinen Diener N. hiezugegen, welchen du zu dieſem ſo ſeligen und hochwürdigen Predigtamt berufen haſt, mit deiner göttlichen Gnade begaben, und deinen heiligen Geiſt geben und mittheilen wolleſt, durch welches Kraft er geſtärkt, wider alle Anfechtung des Teufels beſtehen, und deine geliebte Heerde, durch das

Blut unſeres Herrn Jeſu Chriſti, deines Sohnes, theuer erkauft und erworben, mit deinem heilſamen und ungefälſchten Wort nach deinem göttlichen Wohlgefallen weiden möge zu Lob und Preis deines heiligen Namens und Förderung der ganzen Chriſtenheit, durch Jeſum Chriſtum, deinen geliebten Sohn, Amen." (Statt dieſes Gebetes kann auch das Gebet genommen werden, welches die forma Lutheri zur Handauflegung hat: „barmherziger Gott, himmliſcher Vater, du haſt — in Ewigkeit, Amen"). Nach dem Gebete fährt der Ordinator fort: „Solches Alles zu erlangen, ſprecht mit mir das heilige Vater unſer", und ſpricht oder ſingt dann das Vater unſer. Darauf wendet er ſich um zur Gemeinde, legt, „wie nach chriſtlicher Freiheit, ſo von dem Herrn Chriſto der Kirchen in äußerlichen mittelmäßigen Ceremonien gegeben, gebräuchlich", dem neuen Pfarrer die Hand auf das Haupt, und ſpricht: „Dieweil wir in dem heiligen Geiſt verſammelt, Gott unſern himmliſchen Vater durch Jeſum Chriſtum unſeren Herrn und Heiland über dich angerufen und gebeten, und deßhalb nicht zweifeln, er werde uns laut ſeiner göttlichen Zuſagung gnädiglich erhört und gewährt haben, demnach ſo ordne, confirmire und beſtätige ich dich aus göttlichem Befehl und Ordnung zu einem Diener und Seelſorger dieſer Gemeinde, mit ernſtlichem Befehl, daß du ſolcher in wahrhaftiger Furcht Gottes ehrlich, ohne alles Aergerniß, mit höchſtem Fleiß und Treue vorſtehen wolleſt, wie Solches einem getreuen Hirten der Schäflein Chriſti gebührt, und wie du vor dem Gerichtsſtuhl unſeres Herrn Jeſu Chriſti an jenem Tage, dem ernſten geſtrengen Richter zur Antwort derenthalben ſtehen und ſeines Urtheils gewarten mußt, im Namen des Vaters, und des Sohnes, und des heiligen Geiſtes. Amen." Darauf ſingt die Gemeinde das Te Deum, und der Superintendent ſchließt mit dem Segen.

Wenige Worte werden unſer oben ausgeſprochenes Urtheil über dieſe Form, daß ſie ſowohl Ordination als Introduction ſein will und darum keines von beiden iſt, beſtätigen: während Alles in ihr auf die Introduction, auf die An-

weiſung an „dieſe Gemeinde“ bezogen wird, hat ſie anderer Seits von der Ordination die Lectionen und die Handauflegung; aber die Frage und Verpflichtung, die ſowohl bei der Introduction als bei der Ordination, freilich in verſchiedenem Sinne nothwendig ſind, fehlen gänzlich, und die Handauflegung iſt nicht allein von den Lectionen, ſondern auch von dem Gebete getrennt und dagegen mit der Introductionsformel, zu welcher ſie gar keinen Sinn giebt, verbunden, wodurch dann wieder die Bedeutung der Lectionen und des Gebetes verwiſcht iſt. Man kann ſagen: zur Ordination kommt es gar nicht, und zur Introduction kommt es zwar, aber es iſt wieder nicht Alles in dem Act auf ſie geordnet. — Das Unzutreffende der Form giebt ſich auch alsbald darin zu erkennen, daß ſie nicht paßt, wenn nun ein bereits auf dieſe Weiſe an einer Gemeinde Introducirter an einer anderen Gemeinde introducirt werden ſoll. Die Große Württemberger KO. ſieht daher auch dieſen Fall vor, und ordnet an, daß der Superintendent dann bloß den Pfarrer „der Gemeinde in einer Predigt als ihren geordneten Seelſorger commendiren“, und zum Schluß das oben angeführte Gebet „Ach gnädiger Gott, himmliſcher Herr — deinen geliebten Sohn, Amen“ und das Vater unſer ſprechen ſoll.

Daß in dieſer Form zwei nicht zuſammen zu werfende Dinge ſchlecht verbunden ſind, beweiſt auch die fernere Geſchichte, welche ſie in den beiden Ländern ihrer Heimath gehabt hat. Im Churfürſtenthum Sachſen, wie wir aus Gerber [1]) erſehen, kam es dahin, daß die Ordination von der Introduction getrennt, jene Form für die Ordination verwendet, und zu dem Zwecke etwas verändert ward. Bei der Ordination nemlich, welche immer an den Sitzen der Conſiſtorien, zu Dresden, Leipzig oder Wittenberg vorgenommen wurde, wendete man die obige Form im Uebrigen ſo, wie wir ſie beſchrieben haben, an, machte jedoch, um zu einer wirklichen Ordination zu gelangen, folgende Einſchiebung:

[1]) Hiſtorie der Kirchenceremonien in Sachſen. Dresden, 1732.

Nach dem Vater unſer fährt der Ordinator nicht ſogleich damit fort, daß er unter Handauflegung die Formel „Dieweil wir im heiligen Geiſt — heiligen Geiſtes, Amen“ ſpricht, ſondern nach dem Vater unſer wendet ſich der Ordinator zu den aſſiſtirenden Geiſtlichen und ſpricht: „So ermahne ich euch nun, geliebte Brüder in Chriſto, ihr wollet neben mir nach altem apoſtoliſchen Gebrauch dieſem gegenwärtigen neuen Kirchendiener die Hände auflegen, und zum heiligen Predigtamte verordnen und beſtätigen helfen“; darauf legt zuerſt der Ordinator dem Ordinanden die Hand auf mit den Worten: Sis maneasque consecratus Deo! Desgleichen legt ein aſſiſtirender Geiſtlicher nach dem andern ihm die Hand auf mit den Worten: Sis maneasque consecratus Deo! und dann erſt ſpricht der Ordinator weiter die Formel: „Dieweil wir im heiligen Geiſt — heiligen Geiſtes, Amen.“ Zur Introduction aber begiebt ſich der Superintendent mit dem bereits ordinirten Introducendus in deſſen künftige Gemeinde, recommendirt in einer Predigt der letzteren den erſteren, unter Verleſung der ſchriftlichen Vocation und Confirmation, vermahnt dann den Paſtor ſeines Amtes und nimmt ihm Ja und Handſchlag ab, vermahnt auch anderer Seits die Gemeinde, fordert ſchließlich zum Gebete auf, und inſtallirt endlich den Paſtor, indem er unter Handauflegung die Formel: „Dieweil wir im heiligen Geiſt — heiligen Geiſtes, Amen“, ſo ſpricht, daß er das Wort „ordne“ aus derſelben wegläßt. Durch dieſe Trennung der Introduction von der Ordination kamen dann allerdings beide mehr zu ihrem Rechte, aber in der Form rächte ſich doch fortwährend die urſprüngliche Vermiſchung beider, ſo daß es zu einer klaren Geſtaltung der einen wie der anderen nicht kam: die Introduction behielt ja die gar nicht zu ihr gehörige Handauflegung zurück; und in dem eigentlich für die Introduction conſtruirten Ordinationsact erſcheint die Ordination eben nur als ein Eingeſchobenes. — Gerade umgekehrt verlief die Sache in Württemberg: Wenn in Sachſen die urſprünglich für Ordination und Introduction beſtimmte Form zuletzt für

die Ordination in Anwendung blieb, ſo kam dagegen in Württemberg die Ordination ganz außer Uebung, und jene Doppelform wurde nur als Introductionsform angewandt. Das Württembergiſche Kirchenbuch vom J. 1765 kennt nur eine Introduction der Prediger, keine Ordination, und verwendet für die Introduction die oben von uns beſchriebene Form. — Nach dem Allen werden wir nicht verſucht ſein, der Form der Churſächſiſchen und der großen Württemberger KO. vor Luthers forma ordinationis den Vorzug zu geben.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die weitere Geſchichte der Ordinationsform nach der Zeit der Gründung unſerer Kirche, ſo treffen wir ſehr genau dieſelben Erſcheinungen wieder, die wir bereits bei der Copulation und beim Begräbniß zu beobachten Gelegenheit hatten.

Im 18ten Jahrhundert hält man im Ganzen die alten Formen feſt, ändert aber und verſtümmelt ſchon im Einzelnen Dies und Jenes, ſo daß die alten Gedankenreihen zerriſſen werden. Wie ſich's in Churſachſen und Württemberg im 18. Jahrhundert machte, haben wir eben geſehen. Die Agende der Stadt Hannover v. J. 1717 hält noch die ganze forma ordinationis Luthers feſt, und weicht nur darin ab, daß ſie den Ordinanden nicht nach, ſondern vor der Ordinationshandlung communiciren läßt. Die KO. der Stadt Goslar v. J. 1762 hält im Uebrigen auch noch die alten Formen, Formeln und Gebete der forma Lutheri feſt, hat aber ſchon die ſehr bedeutungsvolle Abweichung, daß ſie die Lectionen wegläßt. Sie läßt ſtatt derſelben dem Ordinanden eine Rede halten, in welcher ihm die Verpflichtungen des Predigtamts vorgehalten werden; auf dieſe Vorhaltung nicht aus Gottes Wort, ſondern aus dem Munde des Ordinators bezieht ſich dann die Frage der Verpflichtung zurück, und die dann folgende Handauflegung legt denn natürlich nur dieſe Rede, aber nicht Gottes Wort, Amt, Segen, Verheißung auf. Wenn irgendwo die Lectionen nothwendig ſind, ſo ſind ſie es in der Ordination, und doch ſind ſie ſeit der Zeit allgemein weggelaſſen, und, wenigſtens in richtiger Form, noch nirgend wieder auf-

genommen! Die Hamburger Formularia v. J. 1726 endlich geben ſich ſchon vollſtändig als ein Kind der Neuzeit. Zwar ſind die ausgeſprochenen dogmatiſchen Gedanken mit dem Bekenntniß der Kirche im Einklang; aber nicht allein die Lectionen, ſondern auch alle alten Gebete und Formeln ſind weggeworfen. Der Act iſt ſo conſtruirt: Der Ordinator ſetzt dem Ordinanden in einer Rede die Verpflichtungen des Predigtamts aus einander und ſchließt mit der auf dieſe Darlegung ſich gründenden, von dem Ordinanden zu bejahenden Frage der Verpflichtung; dann befiehlt er dem Ordinanden unter Ueberreichung einer Bibel und daran geknüpften vermahnenden Worten das Amt; darauf wird unter Handauflegung das Vater unſer und ein langes reflectirendes Gebet über dem Ordinanden geſprochen, es folgen einige glückwünſchende und ermunternde Worte, und dann wird mit dem Segen geſchloſſen. Es wird alſo zu allem Anderen auch die Handauflegung von der Befehlung des Amtes getrennt und zu einem bloßen Zeichen, daß das Gebet auf dieſe Perſon gehe, herabgeſetzt.

Gehen wir in das 19. Jahrhundert hinüber, ſo müſſen wir allerdings des Verſuchs erwähnen, den die Preußiſche Agende v. J. 1822 gemacht hat, zu den alten und überhaupt zu ausdrucksvolleren Formen zurückzukehren: ſie nimmt einige alte Gebete wieder auf, ſie ſtellt auch die Lectionen wieder her. Aber der Gewinn der Wiederaufnahme der Lectionen geht vollſtändig durch die Form, in welcher ſie ſie anbringt, wieder verloren. Sie läßt nemlich die Schriftſtellen dem Ordinanden von den aſſiſtirenden Geiſtlichen abwechſelnd vorleſen, ſo daß jeder derſelben eine oder einige ihm vorlieſt. Das iſt, wenn überhaupt eine Form, ſo die Form der brüderlichen Vermahnung, aber nicht die Form, das Gotteswort vom Amte und mit demſelben das Amt und ſeine Pflicht u. ſ. w. auf die Perſon zu legen. Die Handauflegung kommt auch nicht im Entfernteſten zu ihrem Rechte, ſondern kommt hinter Allem her: Erſt wird im Namen der Dreieinigkeit unter dreimaliger signatio crucis das Amt befohlen, und dazu ein Vater unſer

gebetet, und dann erſt wird die Hand aufgelegt mit — ein Segenswunſch! Ueberdem wird Vieles in den Ordinatio act hineingezogen, was gar nicht in denſelben gehört: D Ordinand muß das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß reciti — eine Vornahme, für die man gar keinen Grund abſieht. A Allem aber wird der ganze Verpflichtungsact, wie er ſich n beſtandenem Examen gehört, in die Mitte der Ordinat hineingezogen, ja ſogar der Amtseid, ſelbſt der Unterthan eid — wir haben die Faſſung deſſelben oben angefü Dadurch aber, daß ſo etliches an ſich Richtige, wie Lectionen, in ganz unangemeſſene Form gebracht, daß Ande wie die Handauflegung, an falſche Stelle gebracht und dadu in ſeiner Bedeutung gekränkt, daß endlich ganz Ungehört hineingezogen wird, was die Handlung ganz ihrem Z entrückt, wird die Ordinationsform der Preußiſchen Age zu einem unklaren Compoſitum von erdrückender Wirkung, ſie ja denn auch ſchon manches Menſchen Herz beſchwert Sie hat daher auch wenig, und leider am wenigſten du ihr Gutes eingewirkt; ſie hat ſelbſt in ihren Bearbeitun für die einzelnen Provinzen ihre Ordinationsform fallen laſ und Formen nehmen müſſen, welche den ſogleich zu beſch benden ganz ähnlich ſind.

Unter den in lutheriſchen Kirchen Deutſchlands in dieſ Jahrhundert eingeführten Agenden kommen nächſt dem Säc ſchen Kirchenbuch vom Jahr 1812 hier nur das Württember Kirchenbuch v. J. 1843 in Betracht. Denn die Württember Liturgie v. J. 1809 kennt, wie die Liturgie v. J. 1765, eine Introduction, aber keine eigentliche Ordination; dage unterſcheidet das Württemberger Kirchenbuch v. J. 1843 Ordination von der Introduction d. h. ſie läßt die „Zögli des Predigtamts", mehrere zu einem Male, „nach vollende Vorbereitung" ordiniren, ohne Beziehung auf ein bere ihnen deſignirtes Pfarramt. Dieſen beiden Agenden könn wir dann noch den Bairiſchen Entwurf, die „Agende für evangeliſch-lutheriſche Kirche in Baiern", Ausgabe v. J. 185 hinzufügen.

Sehen wir dieſe drei Agenden zunächſt auf den dogmatiſchen Charakter an, ſo hat das Sächſiſche Kirchenbuch den Lehrgrund völlig verlaſſen. Man bedenke Folgendes: das Predigtamt, das Amt der Gnadenmittel wird beſchrieben als „der große Beruf, Jeſum und ſein Evangelium zu verkündigen, und dadurch Alle, die da hören, zur Erkenntniß Gottes und Jeſu, zum Glauben an Ihn, zur Beſſerung, zur Ruhe und Zufriedenheit, zur Glückſeligkeit dieſes und des zukünftigen Lebens zu führen"; Prediger ſind „Stellvertreter Jeſu auf Erden, die nach ihrem (!) Vermögen ihrer Gemeinde das ſein ſollen, was er ehedem ſeinen Zeitgenoſſen war, Lehrer, Freunde, Rathgeber, Tröſter, Führer zur ewigen Seligkeit, die ſein großes Werk auf Erden fortſetzen — ſollen"; ſie ſind „Hirten und Führer, welche die Heerde Chriſti weiden, den durch ihn erlöſten Menſchen die beſte, edelſte Nahrung für ihren Geiſt und für ihr Herz anweiſen — ſollen"; ſie ſollen „das Evangelium Jeſu lehren, das iſt ihre erſte und vornehmſte Beſtimmung; das Evangelium, das er ehedem verkündigte, das ſollen ſie in aller ſeiner Schönheit und Vortrefflichkeit darſtellen, es dem Verſtande und Herzen ihrer Zuhörer annehmungs- und liebenswürdig machen"; wo alte Agenden die Ordinanden auf das „Beten und Studiren" hinführen, heißt es hier: „Ihr tägliches, unabläſſiges, unermüdetes Beſtreben ſoll ſein, die ihnen verliehenen Gaben und Kräfte nach Ihrem beſten Vermögen anzuwenden, und immer mehr auszubilden und zu vervollkommnen, Ihre Kenntniſſe zu bereichern, Ihre Fertigkeiten zu erweitern, die Lehre Jeſu immer gründlicher zu verſtehen"; in der zur Handauflegung zu ſprechenden Formel der Befehlung des Amtes wird „Macht und Befugniß" ertheilt, „den Bußfertigen Vergebung der Sünden zu verkündigen" (!!!!); oder man vergleiche, wie Luthers und des Apoſtel Petrus Formel „So gehet nun hin u. ſ. w." (S. 461) hier lautet: „Und ſo gehen Sie hin, und weiden die Heerde Chriſti, die Ihnen anvertrauet wird; und ſehen Sie wohl zu, nicht aus Zwang, ſondern willig und freudig; nicht aus Eigennutz, ſondern aus

innerem Antriebe; nicht als wollten Sie über die Gemein herrſchen, ſondern werden Sie ein Vorbild der Heerde. S werden Sie, wenn er einſt erſcheinen wird, unſer Herr, ein reichen Lohn der Treue empfangen." — Die beiden ander Agenden dagegen gehen allerdings von chriſtlichen Grun anſchauungen aus.

Hinſichtlich der liturgiſchen Formen aber ſtimmen a drei Agenden ziemlich überein. Alle drei laſſen zuvörderſt d einleitenden Gebetsact der forma Lutheri, und damit d Moment der Darſtellung der Perſon vor Gott weg. A drei laſſen weiter die Lectionen weg; nur der Bairiſche Ei wurf nimmt in ſo fern Rückſicht auf dieſelben, als er ſie ſeiner Weiſe in ſein Formular der Ordinationsrede verwel wir haben aber auch verſchiedentlich dargethan, daß dabei d Lectionen den Charakter der Lectionen verlieren. An d Stelle der Lectionen ſetzen alle drei eine Rede des Ord nators, in welcher derſelbe Begriff, Pflichten und Obliege heiten des Predigtamts entwickelt, und welche mit d verpflichtenden Frage ſchließt, ob der Ordinand nun dieſ Obliegenheiten entſprechen wolle. Eine Ordinationsrede v Predigtamt wird nun allerdings gehalten werden müſſe aber daß dieſe Rede nicht an die Stelle der Lectionen tret darf, ergiebt ſich ſchon daraus, daß die Frage dann ſ nicht auf das laut Gottes Wort von Gott eingeſetzte, ſonde auf das von dem Ordinator beſchriebene Predigtamt beziel und wenn nun der Ordinator das Predigtamt beſchreibt, u das Sächſiſche Kirchenbuch es beſchreibt! Das Württemberg Kirchenbuch und der Bairiſche Entwurf machen überdem d Fehler, daß ſie nach dem Vorbilde der Preußiſchen Agend freilich viel maaßvoller als dieſe, die kirchenrechtliche Ver pflichtung auf die Bekenntniſſe, zum Gehorſam gegen d Obrigkeit u. ſ. w. in die Ordination hineinziehen; und d zweiten Fehler, daß ſie dem Ordinanden nicht mit einem runden Ja, ſondern mit einer breiteren Formel zu antworten geſtatten. Hieher gehört eine runde, nette Frage, und dara ein rundes, nettes Ja. Daß das Weglaſſen der Lection

ein großer Fehler ist, tritt denn aber auch namentlich bei der Handauflegung heraus: es fehlt das rechte Object der Auflegung, die Auflegung kann nicht Handlung des göttlichen Worts über dem Ordinanden und damit Auflegung dessen sein, was das Wort besagt. Die drei Agenden suchen nun diesem Mangel dadurch abzuhelfen, daß sie zu der Handauflegung eine Formel sprechen lassen, welche die Uebertragung des Amtes enthält. Das ist denn auch ganz richtig; die Formel des Bairischen Entwurfs ist überdem ganz gut gefaßt. Aber diese Amtsübergabe hat, da die Lectionen fehlen, nicht worauf sie basire; sie tritt sehr unvermittelt ein, und man kann nach diesen Agenden nicht gut anders urtheilen, als daß sie das Wirkende in der Ordination nicht in Gottes Wort mit Handauflegung, sondern in die Handauflegung für sich allein legen müssen. Außerdem hat eine oder die andere dieser Agenden noch diesen oder jenen kleinen Schnörkel zu der Handauflegung hinzugethan. Das Sächsische Kirchenbuch läßt die Ordinatoren die Hand auflegen und dann, ehe die Worte der Amtsübergabe gesprochen werden, jeden der Ordinatoren dem Ordinanden einen kurzen Segenswunsch sagen, als z. B. „die Gnade unseres Herrn Jesu Christi sei mit Ihnen", oder Gnade sei mit Ihnen, und Friede von Gott u. s. w." Der Bairische Entwurf dagegen hat diese Ceremonie, nachdem die Formel der Amtsübertragung gesprochen ist. Aber die Handauflegung hat durchaus nicht die Bedeutung, daß die Ordinatoren *ihre* Segenswünsche auf den Ordinanden legen sollen. Endlich ist von den alten kräftigen Gebeten und Formeln mit Unrecht Abstand genommen; nur das Württemberger Handbuch hat die Formel „So gehet nun hin — Ehren empfangen" unverändert aufgenommen.

Wir müssen es für unumgänglich nothwendig halten, gerade bei der Ordination die Lectionen wieder aufzunehmen. Dann ergiebt sich aber auch die alte Abfolge: Rede, Lectionen, Frage und Ja, Handauflegung mit Amtsübergabe und Gebet von selbst, und es wird wenig Veranlassung sein, von der erweiterten forma Lutheri abzugehen. Wir

würden vorſchlagen, den Act der Ordination folgender Maaßen zu geſtalten:

Man ertheile die Ordination ſtets im Gottesdienſt vor der Gemeinde, am liebſten vor der Gemeinde, in welcher der Ordinandus das Amt empfangen ſoll.

Dann laſſe man nach der Predigt die Gemeinde ſingen: „Komm heiliger Geiſt". Darauf intonire der Ordinator oder Einer der aſſiſtirenden Geiſtlichen: „Schaff in mir Gott ein reines Herz", worauf die Gemeinde oder der Chor reſpondirt: „Und gieb mir einen neuen und gewiſſen Geiſt". Dann ſinge der Geiſtliche die oben S. 463 angeführte Collecte „Allmächtiger, gütiger Gott und Vater — Jeſum Chriſtum, unſeren Herrn. Amen", worauf die Gemeinde oder der Chor das „Amen" reſpondirt.

Darauf halte der Ordinator aus dem Altar, während der Ordinand und zu ſeiner Rechten und Linken die aſſiſtirenden Pfarrer vor demſelben ſtehen, eine Anrede an die Gemeinde und an den Ordinanden des Inhalts, wie (S. 465) die Pommerſche KO. ihn fordert, und fordere am Schluſſe mit beweglichen Worten die Gemeinde und den Ordinanden auf, die heilige Handlung mit ernſtem Fürgebet und Gebet zu begleiten. Für dieſe Rede bedarf es eines Formulars nicht.

Von dem Schluſſe der Ordinationsrede d. h. von der Aufforderung, mitbetend bei der heiligen Handlung mitthätig zu ſein, nehme der Ordinator den Uebergang zu den Lectionen mit der einfachen Wendung: „Laſſet uns aber zuerſt hören das, was das heilige Wort Gottes, welches Alles heiligt, ſagt von der Einſetzung, Pflicht, Kraft, Verheißung und Segen des heiligen Predigtamts. So ſchreibt u. ſ. w." Die Lectionen würden wir nach Zahl, Auswahl und Verknüpfung ſo nehmen, wie (S. 466) die Lüneburger KO. v. J. 1643 ſie giebt.

Sofort nach den Lectionen fahre der Ordinator fort, mit den Worten der forma Lutheri (S. 461) „hie höret ihr nun — chriſtlich halten und ziehen." In dieſen Worten und weiter im Verfolge würden wir das uns ungewohnt gewordene „Ihr" in „Du" verwandeln. Sodann würden wir in jenen Worten

mit Petri [1]) die Stelle „Gänſe oder Kühe zu hüten“ ändern. Petri ſagt, und wir müſſen ihm Recht geben: „Dafür ſind wir nicht naiv genug.“

Unmittelbar nach dieſen Worten thue der Ordinator die mit einfachem Ja zu beantwortende Frage: „Biſt Du nun Solches zu thun bereit?“

Dann folge die Handauflegung, und zwar von allen Ordinatoren zugleich; der Ordinand knieet während derſelben, doch würden wir, in der Weiſe wie (S. 470) die Hoyaſche KO., die Handauflegung mit einigen Worten einleiten und mit einer Vollzugsformel begleiten laſſen, ſo daß wir dieſe einleitenden Worte und dieſe Vollzugsformel aus demjenigen Material componirten, welches nach S. 470—472 die Hoyaſche, Lüneburger und Pommerſche KO. dazu liefern. Die Handauflegung würde nicht mit den einleitenden Worten, ſondern erſt mit der Vollzugsformel zu beginnen, jedoch nicht mit dieſer, ſondern erſt mit dem nun folgenden Gebete über dem Ordinanden aufzuhören haben. Von der Vollzugsformel muß zu dieſem Gebete mit einem „Laſſet uns beten“ übergeleitet werden, damit die Gemeinde erinnert werde nun mitzubeten, wie ſie zum Eingang dazu aufgefordert iſt. Als Gebete zu der Ordination würden wir mit der forma Lutheri das Vater Unſer und das „Barmherziger Gott, himmliſcher Vater, du haſt — in Ewigkeit, Amen“ und kein anderes nehmen. Es iſt das alte Ordinationsgebet unſerer Kirche, mit dem viele tauſend rechtſchaffener evangeliſcher Geiſtlichen geſegnet ſind; ſolche Gnadenſpender ſind ſelber Schätze, die man nicht verſchleudern ſoll. Ueber die Stelle „des Pabſtes und Mahomet“ in dieſem Gebete ſagt Petri [2]): „es iſt zu weit aus dem gegenwärtigen Lebenskreiſe der Kirche gerückt, als daß es namentliche Erwähnung fordern oder ertragen könnte.“ Sind ſie vielleicht ſeitdem wieder in den „Lebenskreis der Kirche“ getreten?

---

[1]) Agende der hannoverſchen KOO. I, 163, II, 84.
[2]) A. a. O.

Mit dem Amen auf das letzte Gebet höre die Handauflegung auf, und der Ordinator spreche mit der forma Lutheri (S. 461) unverändert „So gehe nun hin — Ehren empfangen", so daß er an dieſe Worte gleich den Segenswunſch knüpft: „Der Herr ſegne dich, daß du viel Frucht bringeſt. Amen."

Darauf ſinge die Gemeinde ein „Herr Gott, dich loben wir" oder „Nun danket Alle Gott"; und darnach communicire der Ordinatus entweder allein, oder, wenn noch mehrere Abendmahlsgäſte vorhanden ſind, mit der Gemeinde.

Die Ordinationsrede kann und muß, wie geſagt, frei ſein. Aber von den Lectionen, einſchließlich, an muß Alles liturgiſch gebunden ſein und mit der Agende in der Hand vorgenommen werden, ſchon um der wichtigen Rechtsfolgen willen, die ſich an dies Alles knüpfen.

b. Die Introduction.

Der Introduction iſt ihre Zeit durch ihren Zweck beſtimmt. Derſelbe Zweck weiſt ihr auch ihren Ort an: ſie wird nur in und vor der Gemeinde geſchehen können, mit welcher der Paſtor vertrauet werden ſoll. Ob an einem Wochentage oder an einem Sonntage, iſt unſeres Bedünkens unerheblich, und ſcheinen uns die Gründe, welche Petri [1]) wider den letzten anführt, doch ſo durchſchlagend nicht zu ſein; es wird da auch Viel auf Landes- und Gemeindeverhältniſſe ankommen.

Es iſt nicht unſtatthaft, die Introduction an demſelben Tage vorzunehmen, an welchem die Ordination vorgenommen iſt; doch dürfen allerdings Ordination und Introduction, weil ſie nicht einerlei ſind, nicht in Einen Act zuſammengeworfen werden, ſondern die Ordination muß der Introduction vorangehen, und die letztere muß auch äußerlich von der erſteren geſchieden ſein. Wenn der Ordinatus nach erhaltener Ordination, ehe er introducirt wird, communicirt, ſo bewerkſtelligt ſich ſchon dadurch das nöthige Maaß von Scheidung beider Acte.

[1]) A. a. O.

Daß der Tag der Introduction der Gemeinde vorher angezeigt werde, liegt ebenfalls im Zweck derſelben.

Nicht wenige alte KOO. fordern, daß auch der „Amtmann", die Localobrigkeit, zu der Introduction zugezogen werde, bei derſelben anweſend ſei. Die Hoyaſche KO.[1]) fordert ſogar, daß er „am Ende des Actus, wie bis anhero gebräuchlich, an unſerer Statt die Kaspelsleute, ſich der Gebühr zu verhalten, vermahnen ſoll." Dieſe Worte zeigen uns auch den Grund der Zuziehung: Aus der Introduction erwachſen der Gemeinde auch Pflichten in temporalibus gegen den Paſtor, und die bürgerliche Obrigkeit will die damit dem Paſtor zuſtehenden Rechte in ihren Schutz nehmen.

Außer dem „Amtmann" ſollen nach allen alten KOO. bei der Introduction auch ein oder zwei Geiſtliche außer dem Introducens „als Gezeugen der Handlung" zugezogen werden. Wir haben dieſer Einrichtung und des ihr unterliegenden Grundes bereits S. 452 erwähnt.

Während des Actes der Introduction ſtehen der Introducens im, der Introducendus mit dem aſſiſtirenden Geiſtlichen vor dem Altar.

Was nun die Form der Introduction betrifft, ſo finden wir für dieſelbe nicht in dem Maaße eine feſte Grundform, wie die Ordination eine ſolche an Luthers forma ordinationis gewann.

Viele alte KOO., welche ſonſt die Introduction von der Ordination trennen, für Letztere die forma Lutheri ordnen, und erſtere als beſonderen Act vorzunehmen gebieten, geben doch für die Introduction keine beſondere Form, ſondern überlaſſen das dem Superintendenten. So die Lüneburger v. J. 1598, die Mecklenburger v. J. 1602 und eine Reihe anderer.

Die Churſächſiſche KO. v. J. 1580 und die Große Württemberger werfen, wie wir bereits S. 477—480 geſehen und mißbilligend beurtheilt haben, die Ordination und die Introduction zuſammen, und laſſen durch Vornahme der Ordination introduciren.

[1]) S. 16.

Die Calenberger und die Lauenburger KO. laſſen den Paſtor vocatus erſt nach Luthers forma ordinationis ordiniren, und dann in beſonderem Act introduciren, trennen alſo richtig und ordentlich die Introduction von der Ordination, gebrauchen denn aber für die Introduction wörtlich und vollſtändig jene S. 477—479. von uns beſchriebene Form, welche die Churſächſiſche und die Württembergiſche KO. für die Ordination gebrauchen. Es iſt dies, daß dieſe Form unverändert zur Introduction eines bereits Ordinirten gebraucht werden kann, zunächſt ein neuer ſchlagender Beweis für die Richtigkeit unſeres Urtheils, daß dieſe Form in ihrer Doppelnatur für die Ordination nicht paſſe. Wir müſſen aber aus demſelben Grunde nun weiter behaupten, daß ſie, wie ſie iſt, auch für die Introduction nicht paſſe. Zwar die in ihr vorkommenden oben wörtlich mitgetheilten Gebete eignen ſich für die Introduction völlig, und ſogar meiſt nur für dieſe; und die ſchließliche Vollzugsformel „Dieweil wir im heiligen Geiſt verſammelt — heiligen Geiſtes, Amen", als Ordinationsformel unbrauchbar, iſt als Vollzugsformel der Introduction vortrefflich, wenn man in derſelben das Eine der Ordination angehörige Wort „ordne" ſtreicht. Aber die Verleſung der Lectionen gehört nicht in die Introduction eines Ordinirten, wo es ſich nicht um Auflegung des Amtes, ſondern um Anweiſung des bereits ins Amt Geſetzten an dieſe Gemeinde und dieſes Arbeitsfeld handelt; und die Handauflegung gehört vollends nicht in die Introduction. Wenn die Calenberger und Lauenburger KO., nachdem ſie bereits in ordentlicher Ordination das Wort Gottes unter Handauflegung über der Perſon haben handeln laſſen, nun noch einmal bei der Introduction die Lectionen verleſen und dann die Hände auflegen laſſen, ſo kommt nichts Anderes heraus, als eine wiederholte Ordination.

Dagegen bieten uns die Pommerſche KO. und Agende, die Hoyaſche und die Lüneburger KO. v. J. 1643 (welcher die oſtfrieſiſche folgt), eine Entwickelung der liturgiſchen Geſtaltung des Introductionsactes, der wir uns anſchließen können. Sie

ſind aber auch die einzigen alten Agenden, die hiefür Etwas liefern; und auch ſie weichen wieder unter einander mannigfach ab.

Die Pommerſche KO. v. J. 1563 und die Pommerſche Agende v. J. 1569 haben dieſe Form: Es wird vom Introducens über das Predigtamt gepredigt; am Schluſſe der Predigt verlieſt der Introducens die Vocation des neuen Paſtors und die ſchriftlich ausgeſtellte Inſtitution, commendirt der Gemeinde den Paſtor und vermahnt die Erſtere ihrer Pflichten gegen den Letzteren. Darauf wird „Nun bitten wir den heiligen Geiſt" geſungen; der Introducens tritt in, der Introducendus vor den Altar; und Erſterer hält die Introductionsrede, in welcher er dem Letzteren die Gemeinde befiehlt, ihn ſeines Amtes vermahnt und mit der Frage ſchließt: „Biſt du Solches mit Gottes Hülfe zu thun bereit?" worauf der Paſtor „Ja" antwortet. Dann treten nach einander die Kirchenvorſteher, der Küſter, und andere Kirchendiener vor den Altar, und der Introducens nimmt ſie nach der Reihe mit Frage und Ja gegen den neuen Paſtor in Pflicht; worauf er endlich die ganze Gemeinde zum Gebete auffordert, betet, und mit dem Segenswunſche „Benedicat tibi dominus, ut facias fructum multum" ſchließt. Darauf empfängt der Introductus die Communion. Alles iſt, mit Ausnahme des Schlußgebets, formulirt.

Es kommt in dieſer Form allerdings ziemlich alles Nöthige vor: es erfolgt die Beſtätigung der ganzen Berufung durch Verleſung der Vocation und Inſtitution; der Paſtor wird an die Gemeinde und dieſe an Jenen gewieſen; es wird auch dem Paſtor das Ja der Verpflichtung gegen dieſe Gemeinde abgenommen, und wenn dies nicht auch umgekehrt hinſichtlich der Gemeinde geſchieht, ſo iſt ja zu erwägen, daß dieſe ihren Conſens zur Vocation des Paſtors bereits gegeben hat; es wird auch Gott im Gebete befohlen. Aber gegen das Formelle erheben ſich doch eine Reihe von Bedenken: Ungefüge iſt es, daß die Anweiſung der Gemeinde an den Paſtor auf die Kanzel gelegt und dadurch von dem am Altar

vorgehenden Introductionsacte getrennt wird, zu dem ſie doch eben ſo weſentlich als die Anweiſung des Paſtors an die Gemeinde gehört. Sodann vermißt man, daß die Inſtitution des Paſtors ſich nicht nach der von ihm bejahten Frage in eine Inſtitutionsformel zuſammenfaßt. Die Introductionsrede hat gleich zu Anfang Worte, die nach ihrer Faſſung eine ſolche Formel würden bilden können, die ſich aber als eine Vollzugsformel nicht anſehen laſſen, da ſie zu Anfang und vor der zu bejahenden Frage ihre Stelle erhalten haben. Es iſt richtig und nothwendig, daß die auch von wichtigen Rechtsfolgen begleiteten Acte der Vocation und Introduction auch ſchriftlich vollzogen werden. Aber daß die Vocation der Gemeinde vorgeleſen werde, erſcheint unnöthig; man müßte ihr ſonſt eben auch Alles, z. B. auch das Examenzeugniß des Paſtors vorleſen. Vielmehr ſcheint eine andere Form, die anderswo üblich iſt, geeigneter: daß nur die für alles Frühere einſtehende Confirmationsurkunde oder auch nur das dem Introducirenden ertheilte oberbiſchöfliche Introductionsmandat der Gemeinde verleſen, die ſchriftliche Vocation aber als die eigentliche Beſtellungsurkunde dem Introducendus bei der Introductionsformel eingehändigt wird. Auch daß die Verpflichtung der niederen Kirchendiener gegen den Paſtor innerhalb des gottesdienſtlichen Acts geſchieht, will uns nicht gefallen. In dieſem ſtehen nur der Paſtor und die ganze Gemeinde als die beiden Copulanden da. Beſſer ordnen andere KOO. an, daß dieſe Inpflichtnahme der niederen Kirchendiener nach Beendigung des gottesdienſtlichen Acts geſchehen ſolle. Endlich könnte unſeres Erachtens das aus der Ordination hieher übertragene Communiciren des Paſtors unterbleiben.

Die Hoyaſche KO. v. J. 1581 hat dieſe Form: Nach einer Predigt vom Predigtamt und darauf gefolgtem Gemeindegeſange beginnt am Altar der Introductionsact mit der Introductionsrede. Der Introducens wendet ſich nach einigen allgemeinen einleitenden Worten, in welchen er die Richtigkeit der geſchehenen Vocation bezeugt, zuerſt dem Paſtor zu,

ermahnt ihn seines Amtes, und schließt mit der Frage: „Lieber Bruder, ihr habt gehört, was euch in eurem Amt zu thun befohlen ist, seid ihr nun Solches mit höchstem Fleiß zu thun geneigt, und wollet es vor dem Richtstuhl Jesu Christi verantworten? so sprecht: Ja!" Dann legt er ihm mit einiger „Vermahnung zu derselben Lection und exercitio" die Bibel, die Bekenntnißschriften und die Kirchenordnung vor, und spricht dann die Institutionsformel: „Und lieber Bruder N. so befehle ich euch diese Gemeinde zu N. und setze euch über dieselbe zu einem Seelsorger, im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes." Dann wendet er sich zu der Gemeinde, ermahnt dieselbe ihrer Pflichten gegen den Pastor, und schließt mit der nach dieser Seite gewendeten Vollzugsformel: „Und will euch nun auch hiemit gegenwärtigen N. befohlen haben, daß ihr euch gegen ihn also erzeiget, und ihm also thut, daß ihr's vor unserem Herrn Christo am Tage seines Gerichts verantworten mögt." Dann fordert er mit einem „Lasset uns beten" zum Gebet auf, und spricht das von uns S. 478 mitgetheilte Gebet: „Ach gnädiger Gott, himmlischer Herr — Deinen geliebten Sohn. Amen", in etwas abgekürzter Fassung.

Die wesentlichen Momente kommen auch hier zum Ausdruck; nur die Verlesung der literae formatae unterbleibt. Auch die Fehler der Pommerschen Agende werden meistens vermieden. Aber ganz ist die Scheidung der Anweisung des Pastors an die Gemeinde von der Anweisung Dieser an Jenen noch nicht überwunden. Und die Vorlegung der libri ecclesiastici ist ein leerer Schnörkel.

Die Lüneburger KO. v. J. 1643 hat diese Form: Erst Predigt vom Predigtamt. Dann singt die Gemeinde: „Komm heiliger Geist, Herre Gott". Dann vor dem Altar hält der Introducens die Introductionsrede, in welcher er erst der Gemeinde, dann dem Pastor (diesen auch auf die Bekenntnißschriften unter namentlicher Nennung derselben verweisend) ihre gegenseitigen Verpflichtungen vorhält, und mit der zu bejahenden Frage schließt: „Seid ihr nun Solches alles zu

thun nochmals geſinnet, ſo machet euch dazu pflichtbar und ſprechet — Ja!" Nach empfangenem Ja fordert er mit einem „Laſſet uns darauf alſo beten" zum Gebet auf, ſpricht das S. 478 von uns mitgetheilte Gebet „Ach gnädiger Gott, himmliſcher Herr — deinen geliebten Sohn, Amen" (in etwas gekürzter Faſſung) und darnach das Vater unſer, und ſchließt mit dem Segenswunſche: „Der Herr Jeſus ſegne euch, daß ihr viel Nutz und Frucht ſtiften, und euch und eure Zuhörer ſelig machen möget. Amen." Eben ſo hat es die Oſtfrieſiſche KO., nur daß ſie die literas confirmatorias, und zwar ohne Tact vom „Amtmann", verleſen läßt.

Hier iſt die Trennung der Anweiſung des Paſtors an die Gemeinde von der Anweiſung Dieſer an Jenen mit Recht völlig überwunden. Aber die Vorleſung der Urkunde findet nicht, oder in unrichtiger Form Statt. Eine Vollzugsformel kommt auch nicht vor. Und die Verpflichtung auf die Bekenntnißſchriften iſt nach unſerer Anſicht auch nicht in die Introduction gehörig. In dasjenige Document, durch welches die Introduction urkundlich gemacht wird, mag das nun in Form eines dem Introducens gegebenen Mandats oder einer dem Introducendus zuzuſtellenden Confirmations- oder Inſtitutionsurkunde geſchehen, muß allerdings der Verpflichtung auf die Bekenntnißſchriften und die Kirchenordnung unter namentlicher Nennung Erwähnung geſchehen; und in ſo fern dieſe Urkunde bei der Introduction verleſen wird, kommt denn auch dieſe Verpflichtung dabei zur Sprache. Im Uebrigen hat die Introduction ſich nur auf die bei der Ordination und beim Examen geſchehene Verpflichtung zurückzubeziehen, um ein neues Band der Pflicht, nemlich mit dieſer Gemeinde, zu knüpfen.

Das iſt Alles, was die alten KOO. uns bieten. Noch weniger finden wir bei den KOO. und Agenden des 18. Jahrhunderts. Das Stader Manuale, die Goslarſche erneuerte Agende v. J. 1762, die Hamburger Formularia haben gar keine forma institutionis. Das Württemberger Kirchenbuch v. J. 1765 läßt, wie wir bereits S. 481 erwähnt haben, die

Ordination ganz fallen, und verwendet diejenige Form, welche (ſ. S. 477) die Große Württemberger KO. für die Ordination und Introduction hatte, nunmehr für die Introduction allein, mit einigen Aenderungen der Wortfaſſung. In Sachſen hatte man, wie wir bereits Seite 480 erzählt haben, zwar die Ordination und die Introduction in zwei Acte geſchieden, aber man brauchte nun die S. 477 ff. beſchriebene Form ſowohl bei der Ordination als bei der Introduction, mit dem Einen Unterſchiede, daß man bei der Introduction die ſchriftlichen Ausfertigungen der Vocation und Confirmation der Gemeinde vorlas; man wiederholte ſogar bei der Introduction die Handauflegung, wie wir aus Gerber [1]) erſehen. Die KO. der Stadt Hannover v. J. 1717 endlich nimmt, der Calenberger KO. folgend, für die Introduction diejenige S. 477 ff. von uns beſchriebene Form, welche die Churſächſiſche und Große Württemberger KO. für Ordination und Introduction zuſammen geben, ſo jedoch, daß ſie ſehr vernünftiger Weiſe die Handauflegung wegläßt. So liefert uns das 18. Jahrhundert nichts Neues.

Nicht viel reicher iſt die Ausbeute, welche die Agenden des 19. Jahrhunderts uns gewähren. Das Sächſiſche Kirchenbuch v. J. 1812 und die Preußiſche Agende v. J. 1822 geben keine Introductionsform. Die Württemberger Liturgie v. J. 1809 giebt unter dem nicht zutreffenden Titel: „Ordination der Prediger" eine Introductionsform: Introductionsrede; Frage an den Introducendus; Ja deſſelben; Handauflegung mit einer Formel, die halb wie eine Ordinations- und halb wie eine Introductionsformel klingt, und einem langen Gebet, deſſen größten Theil die unvermeidliche Paraphraſe des Vater unſer bildet; und endlich ein Segenswunſch — Alles nach Gedanken und Ausdruck rationaliſtiſch. In letzter Beziehung ganz verſchieden, dagegen hinſichtlich der Form nur weiter aber nicht beſſer iſt die Inſtitutionsform des Württemberger Kirchenbuchs v. J. 1843: Erſt Predigt und Gemeindegeſang;

[1]) A. a. O.

dann hält der Introducens in einer Anrede, welche mit Votum und Gebet anhebt, ſowohl dem Paſtor als der Gemeinde ihre gegenſeitigen Pflichten vor, und ſchließt mit der Aufforderung an den Paſtor, ſeiner Gemeinde einen kurzen Abriß ſeiner Lebensgeſchichte mitzutheilen. Nachdem der Paſtor dieſer Aufforderung entſprochen hat, ſchreitet der Introducens ziemlich unvermittelt dazu, an den Introducend die ziemlich lang gefaßte, zur Treue gegen die Gemeinde verpflichtende Frage zu richten, auf welche der Paſtor „Ja, mit Gottes Hülfe" antwortet. Dann folgt die Handauflegung mit einer Formel, die halb Ordinations- halb Introductionsformel iſt. Darauf ſprechen die aſſiſtirenden Geiſtlichen dem Introductus ihre Segenswünſche aus. Und nun erſt folgt in längeren formulirten Terminis die Anweiſung des Paſtors an die Gemeinde, und Dieſer an Jenen, mit ſchließendem längeren Gebet, und Segen. Die Erzählung des Lebenslaufs, die einmal nicht zur Introduction gehörige Handauflegung, und die Segenswünſche der aſſiſtirenden Geiſtlichen ſind nicht von dem Begriff der Introduction gefordert. — Der Entwurf einer „Agende für die evangeliſch-lutheriſche Kirche in Baiern" v. J. 1852 läßt den Introducens erſt eine freie Introductionsrede halten, und dann liturgiſch gebunden in folgender Ordnung fortfahren: Frage an den Introducendus; Ja deſſelben mit Handſchlag; Inſtitutionsformel unter Ueberreichung der Beſtellungsurkunde; Segenswunſch; und Gebet. Die Frage und die Inſtitutionsformel ſind nicht übel gefaßt. Die Frage hat namentlich darin das Richtige getroffen, daß ſie ſich auf die Ordination zurück bezieht. Auch das ſind richtige Momente, daß der Handſchlag gegeben, und daß die Urkunde bei der Amtseinſetzung überreicht wird.

Nach dieſer Ueberſchau müſſen wir ſagen: es findet ſich kein anderes nutzbares Material, als hinſichtlich der formellen Geſtaltung die Formen der Pommerſchen, Hoyaſchen und Lüneburger KOO. (vgl. S. 492 ff.), und außerdem die Gebete und Vollzugsformel der S. 477 ff. beſchriebenen Form der Churſächſiſchen und Großen Württemberger KO.,

ſowie der Handſchlag und die Ueberreichung der Urkunde bei dem Bairiſchen Entwurf. Wir würden hiernach vorſchlagen, den Introductionsact folgender Maaßen zu ordnen:

Nach gehaltener Predigt laſſe man die Gemeinde, etwa den Glauben oder „Komm, heiliger Geiſt, Herre Gott“ oder „Nun bitten wir den heiligen Geiſt“ ſingen. Dann halte der Introducens, vom Altar aus, die Introductionsrede. Am Eingange dieſer Rede und damit der ganzen Handlung wird die für dieſen Act grundlegliche Urkunde — in welcher Form immer ſie ausgeſtellt ſei, ob als Introductionsmandat, oder als Confirmationsurkunde — verleſen werden müſſen, damit das Moment der Confirmation des ganzen bisherigen Vocationsverfahrens zu ſeinem Rechte komme. Die Rede wird zum Inhalt haben müſſen, was die Hoyaſche KO. als denſelben bezeichnet, nemlich kürzlich zu vermahnen, „was gegenwärtigem eurem Paſtori in ſeinem Amt gegen Gott und auch gegen euch Kaspelsleuten, und dagegen was euch gegen ihm zu thun gebühren will.“ Endlich wird in dieſer Rede die Gemeinde erinnert werden müſſen, wie ſie bereits durch Wahl oder durch Zuſtimmung dieſes Mannes zu ihrem Paſtor begehrt habe; da man weiterhin wohl dem Paſtor aber nicht der Gemeinde das Ja förmlich abnehmen kann. Im Uebrigen würden wir dieſe Rede nicht formuliren, ſondern ſich frei geſtalten laſſen. Dagegen vom Schluſſe der Rede ab würde, ſchon der ſich daran knüpfenden Rechtsfolgen wegen, Alles liturgiſch gebunden ſein, und ſich in folgendem Gange weiter bewegen müſſen: Frage an den Introducendus; Ja deſſelben; Inſtitutionsformel; Gebet; und Segenswunſch.

Die Frage wird von den alten KOO. gewöhnlich ſehr kurz gefaßt: „Seid ihr Solches alles zu thun bereit?“ Das „Solches alles“ bezieht ſich dann auf die in der Introductionsrede gegebenen Ausführungen über die Pflichten des Paſtors zurück. Aber damit wird der Rede auferlegt, auf eine vollſtändige Aufzählung und rechtsbündige Faſſung der Verpflichtungen des Paſtors auszugehen und nichts Derartiges zu omittiren; womit ihr natürlich alle freie Bewegung genommen

wird. Dann muß man sie auch streng formuliren, was jene alten KOO. freilich auch thun. Wir möchten der Rede die Möglichkeit lassen, Rede zu bleiben und als Rede zu wirken, nemlich unter Verzicht auf vollständige Aufzählungen Das herauszufassen, was gerade dieses Ortes und dieser Stunde ist. Dagegen würden wir die Frage so formuliren, daß ihre Bejahung eine vollständige Verpflichtung ergiebt. Es bedarf dazu auch nichts weiter, als daß auf die beim Examen geleistete Zusage und das bei der Ordination abgelegte Gelübde Bezug genommen und die Frage dahin gestellt werde, ob der Introducendus in Gemäßheit dieser bereits übernommenen Verpflichtungen das Amt an dieser Gemeinde führen wolle. Sodann würden wir, wo in der Frage von der Gemeinde die Rede ist, erwähnen, daß dieselbe des Introducendus zu ihrem Pastor begehrt habe, damit so das abzugebende Ja desselben gegen das bereits abgegebene Ja der Gemeinde zu stehen komme. Endlich würden wir dem Ja den Handschlag hinzufügen, und daher in der Frage auch zu diesem auffordern lassen. In der Ordination, wo Gott mit der Person handelt und diese sich Gotte gelobt, ist der Handschlag ungehörig; aber in der Verpflichtung nach dem Examen und in der Introduction, wo die Verpflichtung von „der Kirchen Gliedmaaß" vor Gott entgegengenommen wird, ist der Handschlag passend. — Als Institutionsformel würden wir die S. 479 mitgetheilte Formel der Sächsischen und Württemberger KOO.: „Dieweil wir in dem heiligen Geist — heiligen Geistes, Amen" nehmen. Doch würden wir aus derselben weglassen, was sich auf die Ordination bezieht, nemlich nicht allein das Wort „ordne", sondern auch die auf das in der Ordination geschehene Fürgebet zurückweisenden Eingangsworte: „Dieweil wir in dem — gewährt haben." Sodann würden wir hervorheben, daß auch die Gemeinde an diesen Pastor gewiesen werde; es kann dies einfach dadurch geschehen, daß hinter den Worten: „Seelsorger dieser Gemeinde" die Worte: „weise dich an sie und sie an dich" eingeschaltet werden. Auch würden wir den Intro-

ducens beim Sprechen dieſer Formel dem Introducendus die Urkunde, auf der ſeine amtliche Stellung beruht, alſo die ſchriftlich verfaßte Vocation oder Confirmation übergeben laſſen. — Nachdem durch Sprechen der Formel die Inſtitution vollzogen iſt, würde mit einem „Laſſet uns beten" zum Gebet zu greifen ſein. Zu dieſem Gebet würden wir mit den meiſten KKO. das von uns S. 478 mitgetheilte Gebet: „Ach, gnädiger Gott, himmliſcher Herr und Vater, der du uns durch deinen heiligen Apoſtel Paulum — geliebten Sohn, Amen" nehmen, jedoch in der etwas gekürzten und ſtyliſtiſch mehr abgerundeten Faſſung, in welcher die Hoyaſche KO. es hat. — Dann würde der S. 496 mitgetheilte Segenswunſch: „Der Herr Jeſus — ſelig machen möget, Amen" die ganze Handlung ſchließen.

Darauf würde Gemeindegeſang einfallen, und der Gottesdienſt in den gewöhnlichen Formen zu Ende verlaufen. Nach dem Gottesdienſte mögen dann die einzelnen niederen Kirchendiener, Kirchenvorſteher, Küſter, Organiſt, Schullehrer u. ſ. w. herantreten, daß der Introducens ſie an den neuen Paſtor weiſe.

Gedruckt bei A. W. Sandmeyer in Schwerin.

Verlag der Stillerschen Hofbuchhandlung.

Schwerin und Rostock.

Kirchliche Zeitschrift. Herausgegeben von Dr. **Th. Kliefoth**, Oberkirchenrath in Schwerin und Dr. **Otto Mejer**, Consist.-Rath und Professor in Rostock. 1854. gr. 8. I. Jahrgang. I. Heft. (Juli—September.) Preis pro Semester $\frac{2}{3}$ Thlr. 10 Sgr.

Das über das Erscheinen dieser Zeitschrift ausgegebene Programm spricht sich u. a. wie folgt aus:

„Es ist auf allen Gebieten, im Cultuswesen, in der Kirchenleitung, in der Gemeindeführung u. s. w. ein erfreuliches Bestreben bemerkbar, sich in den ursprünglichen Bestand und die genuinen Grundsätze der evangelisch-lutherischen Kirche wieder einzuleben. Und dies Bestreben ist nicht auf dem bloß theoretisch-wissenschaftlichen Gebiete stehen geblieben. Die praktische Richtung, welche die Noth der Zeit seit den letzten Jahren jeder Frage giebt, hat sich auch diesem Bestreben mitgetheilt, und in weiten und engen Kreisen ist man bemüht, die Dinge wieder den Principien gemäß zu gestalten. Aber in der Vereinzelung dürfen diese Bemühungen nicht bleiben, wenn nicht viele edle Kraft im Suchen vergeudet und die Gleichmäßigkeit der Entwickelung gehindert werden soll. Es handelt sich darum, diese Bestrebungen zunächst in dem der modernen Welt gegebenen literarischen Wege zu concentriren, dadurch die Auffindung und Anerkennung der einfachen leitenden Principien zu fördern, und die gefundenen gegen innere und äußere Feinde geltend zu machen.

Diesem Bedürfnisse möchte die „Kirchliche Zeitschrift" entgegen kommen.

Ueberblicken wir die Schädigungen, welche der evangelisch-lutherischen Kirche in den letzten Jahrhunderten auf dem Gebiete des Lebens widerfahren sind, so sind sie zum weithin größten Theile ein Ergebniß der territorialistischen und collegialistischen Doctrinen gewesen, und liegen daher meistens auf den Gebieten des Kirchenrechts, der Kirchenpolitik, der Kirchenverfassung, des Cultus, und da, wo staatliche und kirchliche Ordnung, wie z. B. im Eherecht, in der Sabbathgesetzgebung, in der Sittenzucht u. s. w. nothwendig zusammengreifen. Und folgeweise sind es denn auch wieder diese selben durch falsche Behandlung schwach gewordenen Punkte, auf welche vorzüglich und zunächst die Aggressionen der römischen Kirche sich richten. Den genannten Gebieten wird daher die „Kirchliche Zeitschrift" ihre Aufmerksamkeit vorzugsweise zuwenden, in der Weise, daß sie die einschlagenden literarischen Erscheinungen, so wie die Begebnisse auf diesen Gebieten des kirchlichen Lebens, so weit ihnen eine principielle Bedeutung inwohnt, in wissenschaftlicher Form eingehend, mit steter Beziehung auf das Praktische bespricht, sie an dem Maaße der geschichtlich zu erkennenden ursprünglichen Principien der evangelisch-lutherischen Kirche bemißt, und mit ihnen oder wider sie diese Principien apologetisch und polemisch vertritt."

Constitutiones apostolicae. Textum graecum rec., praef. est, annotat. critic. et indices subjecit **Guil. Ueltzen.** gr. 8. 1853. 2 Thlr. 6 Sgr.

Der „Nordd. Corresp." sagt hierüber: In der Stillerschen Hofbuchhandlung ist ein ausgezeichnetes Buch erschienen, das es verdient, daß es auch in weiteren Kreisen bekannt wird. Besonders verdient es die Aufmerksamkeit aller Derer, die sich mit liturgischen Fragen beschäftigen. — Rudelbach und Guericke's „Zeitschrift" äußert sich wie folgt: Als wirklich verdienstliche Unternehmung und willkommene Bereicherung des theologischen Hand-Apparats für die älteste Geschichte der christlichen Kirche ist diese Ausgabe der „Constitutiones" zu betrachten und zu empfehlen. Zwischen den beiden extremen und unhaltbaren Ansichten, nach welchen hier die Constitut. der Apostel bis in den Anfang der Kirche hinaufgerückt, dort mit ihrem ganzen Inhalte in das Reich der Erdichtung verlegt werden, hat der gesunde kritische Sinn der Jetztzeit das stichhaltige juste milieu festgestellt und in ihnen alten Traditionen ihre Berechtigung zugestanden, welche in den vorhandenen griechischen, syrischen und anderen orientalischen Recensionen ihre locale Ausprägung gefunden haben. — — Nun ist in den weitesten Kreisen die Einsicht in das Ganze und dessen Benutzung im Zusammenhange durch diese neu veranstaltete Hand-Ausgabe vermittelt, welche in erwünschter Weise an die Stelle der älteren fast unerschwinglichen und schwer zugänglichen, dabei unbequemen Separatausgaben und Abdrücke in seltenen Sammelwerken tritt. — Die Ausstattung des Ganzen in Druck und Papier, wie in streng gehandhabter Correctur ist anerkennenswerth. — Ueber die Verdienstlichkeit der Arbeit des Herrn Herausgebers sprechen sich außerdem die „Göttinger gelehrten Anzeigen" und eine zweite Recension in Rudelbach und Guericke's „Zeitschrift" gleich anerkennend aus.

Kliefoth, Dr. **Th.**, die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen lutherischen Bekenntnisses, ihre Destruction und Reformation. gr. 8. 1847. geh. 1 Thlr. 10 Sgr.

Mejer, Dr. **Otto,** Consistorial-Rath und Prof., Kirchenzucht und Consistorial-Competenz nach Mecklenburgischem Rechte. Zwei praktische Erörterungen. 1854. gr. 8. 25 Sgr.

Unter der Presse:

Kliefoth, Dr. **Th.**, Oberkirchenrath, **Acht Bücher von der Kirche.** 1. Bd. gr. 8. Circa 30 Bogen. Erscheint im September.

Liturgiſche Abhandlunge

Von

Dr. Th. Kliefoth,
Ober-Kirchenrath.

Zweiter Band:
Die Beichte und Abſolution.

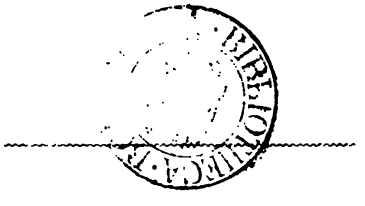
Schwerin.
Verlag der Stiller'ſchen Hof-Buchhandlung.
(Vidier Otto.)
1856.

Die

Beichte und Absolution.

Von

Dr. Th. Kliefoth,
Ober-Kirchenrath.



Schwerin.
Verlag der Stiller'schen Hof-Buchhandlung.
(Didier Otto.)
1856.

Von der Beichte und Absolution.

Alle alten lutherischen Kirchenordnungen haben einen besonderen Abschnitt, der die obige Ueberschrift trägt. Wir hören mit ihren eigenen Worten, was sie darunter verstehen: „So merke nun," sagt Luther in der dem Katechismus angehängten kurzen Vermahnung zur Beichte, „daß die Beichte stehet in zweien Stücken. Das erste ist unser Werk und Thun, daß ich meine Sünde klage, und begehre Trost und Erquickung meiner Seele. Das andere ist ein Werk, das Gott thut, der mich durch das Wort, dem Menschen in den Mund gelegt, lossricht von meinen Sünden." Das Erste ist die Beichte im engeren Sinne, das Zweite ist die Absolution, und über den Zusammenhang Beider heißt es[1]: es „soll diese Beichte darum gehalten werden, auf daß also in wahrer Buße durch rechten Glauben die Privatabsolution bei dem Herrn Christo im Wort gesucht, und von Ihm durch das Mittel des Dieners empfangen werde." Denn an sich „ist die Absolution nichts Anderes, denn eben die Verheißung des Evangelii von Gottes Gnade und von Vergebung der Sünde durch den Glauben um Christus willen, die sonst in der gemeinen Predigt Allen fürgetragen wird; aber mit diesem Unterschied: in der gemeinen Predigt wird dieselbige Verheißung insgemein fürgetragen, angeboten, gereicht und zugeeignet

[1]) In dem vor der Kalenb. KO. befindlichen kurzen Bericht von etlichen Artikeln der Lehre. fol. k.

allen Gläubigen, aber in der Absolution wird dieselbige Verheißung insonderheit einem Jeden für seine Person, der in rechtem Glauben derselbigen braucht, fürgetragen, gereicht und zugeeignet." Es liegt demnach so: Schon der Täufer formulirte den Gesammtinhalt des Evangeliums von dem nahen Reich Gottes Luc. 3, 3. als die Predigt der Buße und der Vergebung der Sünden; und auf diese Formulirung geht der Herr Luc. 24, 47. ein, und läßt es dabei, nachdem das Reich Gottes gekommen ist. Dieser Gesammtinhalt der Heilsverkündigung aber stellt sich, indem der Hörer die ihm in's Herz gedrungene Predigt der Buße als sein Sündenbekenntniß wiedergiebt, als Beichte, und indem der Verkündiger dem Hörer auf solch' sein Bekenntniß die Vergebung seiner Sünden zuspricht, als Absolution dar; so daß Beichte und Absolution nichts Anderes ist, als die Gestaltung der Buße und Vergebung der Sünden zum thathaften Vorgang zwischen dem bestimmten Prediger und dem bestimmten Hörer. Und diesem Vorgange, der sich allenthalben wiederholen muß, wo durch die Predigt von Christo Heil geboten und empfangen wird, hat unsere lutherische Kirche vor Alters zu mehrerer Tröstung der einzelnen Gewissen die Form einer kirchlichen Handlung gegeben. In diesem Sinne behandeln die alten KOO. die Beichte und Absolution, wenn gleich sie sie auch an das Abendmahl anschließen, doch als eine in sich selbständige kirchliche Handlung so sehr, daß bekanntlich die Bekenntnißschriften dieselbe einige Mal unter die Sacramente im allgemeineren Sinne zählen, und sie als ein Drittes neben Taufe und Abendmahl stellen.

Die moderne Praxis hat mehr als einen Bestandtheil der alten „Beichte und Absolution" fallen lassen. Vollends aber der Liturgik der modernen Theologie[1]) ist die „Beichte und Absolution" zu einer bloßen „Vorbereitung der Communicanten" verdunstet; die Absolution, welche unserer alten Kirche und Theologie an der „Beichte und Absolution" ausdrücklich

[1]) Vgl. Nitzsch Practische Theologie, II. 2. 428 ff.

die Hauptſache, das ſie zur kirchlichen Handlung Machende war, kennt die moderne Theologie nicht mehr; diejenigen Momente, deren ſie ſich noch zu bemächtigen weiß, gehören der Beichte an; daher hat denn ihr Syſtem der Liturgik auch nicht mehr eine beſondere Stelle für ſie, ſondern gelegentlich der Communion wird davon gehandelt, und Alles, was ſie von ihr zu ſagen hat, kann ſie mit wenigen Worten reichlich abthun. Dieſe Mißachtung der „Beichte und Abſolution" iſt aber unmittelbar Mißachtung der lutheriſchen Reformation ſelber; denn dieſe entſprang in jener Zelle, wo Luther von jenem Mönch mit der Abſolution getröſtet ward, und in der Vertheidigung der echten Beichte und Abſolution gegen den Tetzel'ſchen Ablaßkram, und man kann ſagen: die lutheriſche Reformation war weſentlich Wiederherſtellung der Beichte und Abſolution aus den ihr widerfahrenen Verderbniſſen, und Wiederherſtellung der Beichte und Abſolution führte weſentlich in alle anderen Conſequenzen der lutheriſchen Reformation.

Darum haben wir die „Vorbereitung der Communicanten" fahren laſſen, und ſchon in der Ueberſchrift auf die „Beichte und Abſolution" zurückgegriffen, um von vorn herein zu bezeugen, daß es hier wenn irgendwo auf Wiederaufnahme vollerer chriſtlicher Gedanken und alter kirchlicher Praxen ankomme.

Das hat aber auch für die Behandlung unſeres Gegenſtandes Conſequenzen. Daß, wie wir ſahen, der volle Inhalt des göttlichen Wortes, Geſetz und Evangelium, in die Beichte und Abſolution eingeht, daß es ſich bei ihr nicht, wie z. B. bei der Copulation, um eine Einzelheit im chriſtlichen und kirchlichen Leben handelt, giebt der Beichte und Abſolution eine eigenthümliche Geſchichte. Die Geſchichte der ſämmtlichen anderen kirchlichen Handlungen zeigt uns, daß ſie ſich formiren und dann im Weſentlichen dieſe Geſtalt behalten, wenn gleich dieſe Geſtalt in den Epochen der Kirche Modificationen annimmt. In der Geſtaltung und Behandlung der Beichte und Abſolution dagegen vollziehen ſich immer unmittelbar die jedesmaligen allgemeinen Anſchauungen von Chriſtenthum und Kirche, und wie dieſe nicht bloß fortgehende Entwickelung

ſondern trotz alles Ebbens und Fluthens auch fortgehenden intenſiven Wachsthum haben, ſo auch die Beichte und Abſolution. Ihre Entwickelung ruht zu keiner Zeit der Geſchichte; und ſelbſt in ſolchen Zeiten, deren Hervorbringungen ſonſt ihrer Krankhaftigkeit halber ſpäter von der geſunden Entwickelung der Kirche wieder zurückgenommen werden, z. B. in der Mitte des Mittelalters, ſehen wir an der Beichte und Abſolution Momente ſich hervorbilden, welche der Bildungstrieb der geſunden kirchlichen Entwickelung ſpäter keineswegs wieder abgeſtoßen, vielmehr, natürlich unter Modificationen conſervirt hat. Die Geſtalt, welche die lutheriſche Kirche der Beichte und Abſolution giebt, hat größere Aehnlichkeit mit derjenigen Geſtalt, welche das Beichtweſen im Anfange des 13. Jahrhunderts gewinnt, als mit derjenigen, welche es in der älteren Kirche hatte. Desgleichen ſehen wir die Beichte und Abſolution in die inneren Entwickelungen der lutheriſchen Kirche ſtets mit hineingezogen, von der pietiſtiſchen Bewegung wie von der territorialiſtiſch-rationaliſtiſchen Geſetzgebung ſtets mit ergriffen.

Dazu kommt, daß es mit der liturgiſchen Geſtaltung der Beichte und Abſolution eine merklich andere Bewandtniß als mit derjenigen der anderen kirchlichen Handlungen hat. Schon daraus, daß ſich für dieſelbe nicht einmal eine einheitliche Namensbezeichnung gebildet hat, daß wir ſie „Beichte und Abſolution“ nennen, ihre beiden Hauptſeiten aufzählend — wird erkennbar, daß ſie ſich nicht in dem Maße wie z. B. die Copulation zu einem einheitlichen, liturgiſch conſtruirten Act formirt hat. Das beſtätigt denn auch ein Blick in irgend eine der alten KOO.: Was dieſelben unter der Aufſchrift „Von der Beichte und Abſolution“ geben, beſchäftigt ſich viel mehr mit einer Aufzählung Deſſen, was Beichtvater und Beichtkind mit einander zu thun haben, als daß es dies Thun in liturgiſche Formen zu bringen verſuchte. Und dies hat ſeinen Grund nicht darin, daß das Inſtitut der Beichte und Abſolution etwa noch unentwickelt in formeller Beziehung wäre, ſondern vielmehr geradezu in der Natur deſſelben. Gerade je mehr die Beichte und Abſolution das iſt, was ſie ſein

ſoll, wird ſie ſich weniger als eine formirte kirchliche Handlung denn als eine Verhandlung zwiſchen Beichtvater und Beichtkind geben; und eben das iſt einer der Hauptfehler an der Behandlung, welche die moderne Liturgik und Praxis der Beichte und Abſolution hat angedeihen laſſen, daß ſie aus der Verhandlung einen agendariſch formirten Act machen. Für die Verhandlung aber zwiſchen Beichtvater und Beichtkind, welche die Beichte und Abſolution iſt, bedarf es einer Ordnung und Anordnung in materieller Hinſicht, damit keines der integrirenden Momente überſehen und übergangen werde; und eben in dieſer Anordnung beſteht die Geſtaltung, welche die Agende der Beichte und Abſolution zu geben hat. Dazu kommt, daß, wie geſagt, die moderne Praxis viele weſentlich zur „Beichte und Abſolution" gehörende Stücke hat fallen laſſen, daß nicht einmal eine ſolche Ordnung der „Beichte und Abſolution" geſtellt werden kann, ehe nicht jene in Abgang gekommenen Stücke wieder aufgenommen ſind, und daß es ſich folglich zunächſt nur um den Weg, um das Verfahren handelt, in welchem zu Demjenigen, was zur „Beichte und Abſolution" gehört, zurückzugelangen iſt.

Liegt aber die Sache ſo, ſo folgt, daß wir hier noch mehr als bei der Behandlung der anderen kirchlichen Handlungen auf den geſchichtlichen Weg gewieſen ſind, und zuvor durch einen nach dem vorliegenden Zweck bemeſſenen, wenigſtens die Hauptentwickelungsmomente aufzeigenden Abriß der Geſchichte der Beichte und Abſolution nachzuweiſen verſuchen müſſen, welches die durch die geſchichtliche Entwickelung herausgeſetzten weſentlichen Momente der Beichte und Abſolution ſind, ehe wir an die Beantwortung der Frage: Was nun zu thun iſt? gehen können.

I. Zur Geſchichte der Beichte und Abſolution.

Wir werden den Verlauf am überſichtlichſten darſtellen, wenn wir den Stoff nach Zeiträumen auseinander legen, und fünf Zeiträume als eben ſo viele Entwickelungsperioden

ſetzen, nämlich: 1) die neuteſtamentliche Zeit; 2) die Zeit der alten Kirche bis auf Auguſtinus; 3) die Zeit von Auguſtinus bis zur Reformation; 4) die Reformationszeit; 5) die neuere Zeit ſeit Spener. Die Erzählung wird die Eintheilung rechtfertigen.

1. Die neuteſtamentliche Zeit.

Die Beſonnenen unter den römiſchen Theologen ſind mit allen lutheriſchen Theologen darin einverſtanden, daß das Inſtitut der Beichte und Abſolution, welches wir nachher in der Kirche finden, als ſolches in der neuteſtamentlichen Zeit nicht vorkomme, und folgeweiſe darin, daß die Beichte und Abſolution, ſo als Inſtitut und formirter Act genommen, nicht auf Einſetzung des Herrn oder der Apoſtel zurückzuführen ſei, ſondern auf kirchliche Entwickelung. Aber eben ſo einverſtanden ſind ſie darüber, daß Dasjenige, was ſpäter die Kirche zum Inſtitute der Beichte und Abſolution formirt hat, allerdings im neuen Teſtament vorkomme, und zwar nicht bloß in ſo fern, als, wie wir ſchon ſahen, Beichte und Abſolution ſich auf die Summe des Wortes Gottes, auf Geſetz und Evangelium, auf Buße und Vergebung der Sünden zurückführen, ſondern auch nach ſeinen weſentlichen einzelnen und concreten Momenten.

Gebeichtet und abſolvirt wird ſchon vor Chriſto auf Chriſtum: So zwiſchen David und dem Nathan 2. Sam. 12, 13. So zwiſchen dem Täufer Johannes und Denen, die zu ihm in die Wüſte kommen Matth. 3, 6. Selbſt als regelmäßige Inſtitution findet ſich ſeit 3. Moſ. 16, 21, ff. im alten Bunde das Bekennen und Verſöhnen der Sünden, Beichte und Abſolution des ganzen Volks, freilich in der altteſtamentlichen Form des Opfers, aber eben in dieſer Form auf Den hinausweiſend, in welchem allein Vergebung der Sünden iſt.

Als darnach dieſer rechte Mittler Menſch geworden iſt, legt er ſich nicht allein ſofort Matth. 9, 6. (Marc. 2, 10. Luc. 5, 24.) die Macht bei, als der Menſchenſohn auf Erden Sünden zu vergeben, ſondern er übt auch ſelbſt dieſe Macht aus mit der That, nimmt Beichte entgegen und abſolvirt.

So ertheilt er Luc. 7, 36. ff. der Sünderin auf ihre in ausdrucksvollen Geberden gethane, und Luc. 23, 40 ff. dem Schächer auf seine ausgesprochene Beichte die Absolution. Und Matth. 9, 1—8. (Marc. 2, 1—12. Luc. 5, 17—26.) absolvirt er den Gichtbrüchigen ohne ausdrückliche Beichte, weil er wußte, was in dem Menschen war, weil er „seine Gedanken sahe". Denn allen Diesen predigt er nicht bloß die Vergebung der Sünden, sondern er vergiebt ihre Sünden, er absolvirt sie, d. h. er versichert sie der durch ihn geschehenden Vergebung ihrer Sünden mit ausdrücklichem Wort.

Und daß „auf Erden" die Sünden vergeben werden, hört nicht mit dem Wandeln des Menschensohns auf Erden auf; sondern indem der Herr Matth. 16, 18. Joh. 20, 21—23. das Predigtamt, welches er bisher selbst getragen, seinen Jüngern befiehlt, damit sie es wiederum treuen Menschen befehlen, überträgt er ihnen mit und in demselben zugleich die Macht und die Pflicht, zu binden und zu lösen, das Amt der Schlüssel: Wie der Vater Ihn gesandt hat, so sollen sie von Ihm gesandt sein; und wenn sie also Wort und Sacrament und in demselben Ihn Selber und Sein Heil als Seine Boten zu den Menschen tragen, soll solchem ihrem Thun die in die Gnadenmittel gelegte Wirkung folgen, jenachdem, zur Lösung oder zur Bindung Dessen, an welchem sie die Gnadenmittel handeln. Diese Wirkung folgt mithin nicht ihren Personen, sondern den von ihnen gehandelten Gnadenmitteln; und sie sind in weiterer Folge in der Ausübung dieser Amtsgewalt nicht auf ihre Willkühr gestellt, sondern an die durch Stiftung der Gnadenmittel vom Herrn dem Amte gesetzte Ordnung gebunden. Auch soll sich diese sündebehaltende und sündevergebende Kraft der Gnadenmittel, diese Macht und Pflicht des Schlüsselamts nicht allein durch Wort und Taufe erweisen, so daß Jeder nur zu Einem Male, nämlich wenn er durch das Wort berufen und durch das Bad der Wiedergeburt in das Volk Gottes eingeleibt wird, Absolution erlangen könnte; sondern ausdrücklich erstreckt der Herr Matth. 18, 15—18. Macht und Pflicht des Schlüsselamtes

auch auf die gesammelte Gemeinde, so daß die Absolution als auch den bereits berufenen und getauften Gläubigen, wenn sie nach der Taufe wieder in Sünden fallen, möglich und nöthig hingestellt wird. Das eben ist (nächst der anderen, daß sie den 16, 18. dem Petrus ertheilten Auftrag auf alle Apostel ausdehnt) die über die Bedeutung jener beiden anderen hinausgehende Bedeutung dieser dritten Stelle, daß sie dem Predigt- und Schlüsselamt auch innerhalb der gesammelten Gemeinde seine Stelle und Aufgabe zeigt.

Aber der Herr giebt auch für die Ausübung dieses Schlüsselamts Grundvorschriften. Auf der einen Seite fordert er Matth. 7, 6., daß man das Heiligthum nicht den Hunden geben und die Perlen nicht vor die Säue werfen soll. Das Heiligthum aber steht in dieser Zeit der Kirche in den Gnadenmitteln als der Stätte, dahin der dreieinige Gott sich und seine Heilswirkung durch sein Verheißungswort verbunden hat; und die Worte enthalten also eine Mahnung an das Predigt- und Schlüsselamt, daß es die Gnadenmittel nicht an Menschen verwenden soll, an denen auf ihm erkennbare Weise die Vorbedingungen (Buße und Glaube) nicht genugsam vorhanden sind, um eine lösende Wirkung der Gnadenmittel in Aussicht zu stellen, daß es vielmehr in solchen Fällen durch Versagung der Gnadenmittel binden soll. Es stellt sich so der Absolution nothwendig die Retention und die Ausschließung von den Gnadenmitteln zur Seite. Auf der anderen Seite giebt er Matth. 5, 23. 24. vgl. Marc. 11, 25, 26. allen Christen zu bedenken, daß sie, ehe sie betend (opfernd) vor Gott treten, ihrem Nächsten vergeben, ihr Herz von Zorn und Haß reinigen sollen. Diese Mahnung verträgt aber und fordert eine Verallgemeinerung nach zwei Seiten hin: Wir treten vor Gott, nicht bloß wenn wir beten, sondern auch und noch viel mehr wenn wir die Gnadenmittel empfangen, das Wort hören, das Sacrament genießen; und sollen wir, ehe wir vor Gott erscheinen, uns von der Sünde des Hasses und Neides reinigen, so sollen wir uns auch von allen Sünden reinigen, so viel das an uns liegt, nämlich durch Buße. In diesen

Worten iſt alſo von allen Chriſten, von der Gemeinde allgemein gefordert, daß ſie, ehe ſie die Gnadenmittel empfangend oder betend vor ihren Gott tritt, ſich ſelbſt prüfen und, ſo weit das an ihr liegt, ſich von Sünden reinigen ſoll, wenn ſie die löſende Kraft der Gnadenmittel an ſich verſpüren will. Nebenbei aber iſt implicite in dieſen Worten auch hervorgehoben, daß das Sündenvergeben auch eine das Gemeindeleben ergreifende Seite hat. Wie die Sünde, und zwar nicht allein die Sünde wider den Nächſten, ſondern überhaupt jede Sünde die zwiefache Seite hat, daß ſie einer Seits eine Verletzung Gottes, weil ein Bruch ſeiner Ordnung, aber auch anderer Seits eine Verletzung der Gemeinde, weil ein Bruch ihres Friedens iſt, ſo umgekehrt auch die Abſolution. Wer Vergebung der Sünden von Gott will, der ſoll ſich auch mit der geärgerten oder gar beleidigten Gemeinde verſöhnen; und wem Gott ſeine Sünden behält, weil er unbußfertig in ſeinen Sünden bleibt, der iſt eben damit auch aus der Gemeinſchaft der Gemeinde ausgeſchloſſen: Abſolution und Verſöhnung mit der Gemeinde, und Retention und Ausſchließung aus der Gemeinde bedingen einander nothwendig, denn Einigung mit Chriſto in den Gnadenmitteln einigt der Gemeinde, und Trennung von Chriſto in den Gnadenmitteln trennt ſelbſtfolgend von der Gemeinde. Ferner verſichert der Herr Matth. 12, 31. 32. (Marc. 3, 28. 29., Luc. 12, 10.), daß alle und jede Sünde vergebbar und abſolvirbar ſei, mit alleiniger Ausnahme der Sünde wider den heiligen Geiſt, d. h. wenn ſich ein Menſch dem Zeugniß, welches der heilige Geiſt dem Menſchengeiſt von der Wahrheit und Gnade in Chriſto ablegt, mit bewußtem Willen läugnend und läſternd definitiv widerſetzt. Und auf Grund alles Dieſes giebt denn endlich der Herr, Matth. 18, 15—17, auch die Ordnung an, in welcher ſeine Kirche die Schlüſſelgewalt üben ſoll: Wenn ein Bruder an der Gemeinde ſündigt — und alle offenbare Sünde iſt zugleich, wie wir ſahen, Sünde an der Gemeinde — ſoll ihn zuerſt der Bruder allein vermahnen; hört er das nicht, ſoll er vor Zeugen vermahnt werden; hört er auch das nicht,

wenn er dann nicht abläßt, ihn „dem Satan übergeben“ 1. Tim. 1, 20., d. h. ihm die Gnadenmittel verſagen, ihn dadurch von Chriſto, ſeinem Heil und Reich, und folglich von der chriſtlichen Gemeinde ſcheiden, und ihn in die Welt unter die Macht des Weltfürſten hinausſtoßen, ob er dadurch, Judä 23, aus dem Feuer geriſſen und gerettet würde; und wenn er dennoch nicht abläßt, auch ihn meiden, Tit. 3, 10. Röm. 16, 17. 18, und zwar ſo ſehr, daß man ihn dann auch nicht grüßen noch in's Haus nehmen ſoll, 2. Joh. 10. Wenn er dagegen abläßt, ſo ſoll man ſich auch wieder ſeiner erbarmen, Judä, 22. 23. Den groben Sünder aber ſoll man, 2. Theſſ. 3, 14. 15, unter Aufhebung des näheren geſelligen Umgangs mit ihm vermahnen, damit er ſchamroth werde; wenn das aber nicht hilft, ſoll man ihn, 1. Cor. 5, 2, „aus der Mitte thun“ und ihn, 1. Cor. 5, 5, dem Satan übergeben, dann aber auch nichts mit ihm zu ſchaffen haben, ſondern ihn hinausthun, und auch nicht mit ihm eſſen 1. Cor. 5, 9. 11. 13. Wenn er ſich aber bekehrt, ſoll er auch wieder ἐν προσώπῳ χριστοῦ angenommen und getröſtet werden, 2. Cor. 2, 6—11. Durch ein anderes Verfahren würde die Kirche ſich fremder Sünden theilhaftig machen. Dabei iſt denn aber noch Einiges wohl zu beachten: Erſtens ſehen es die Apoſtel nicht ſo an, als ob der Sünder dadurch von dem Herrn und dem Heil geſchieden würde, daß er von der Gemeinde ausgeſchieden wird, ſondern umgekehrt, indem er von den Gnadenmitteln und dem darinnen ſich und ſein Heil gebenden Herrn geſchieden wird, wird er folgeweiſe auch von ſeiner Gemeinde geſchieden, und die Gemeinde muß Dem durch Scheidung von ihm Folge geben. Nicht die Gemeinſchaft mit dem Herrn wird durch die Gemeinſchaft mit der Gemeinde vermittelt, ſondern umgekehrt. Es iſt dies unverkennbar dadurch bezeugt, daß die Apoſtel für die Ausſchließung des Sünders den Ausdruck „dem Satan übergeben“ gebrauchen, denn geſetzt der Menſch bliebe durch Wort und Sacrament im Zuſammenhange mit dem Herrn, ſo würde er dadurch, daß eine Gemeinde ihn von ihrem Cultus ausſchlöſſe, keineswegs in

Satans Reich zurückgeworfen ſein. Zweitens iſt die Ausſchließung nicht ſowohl im Sinne der Strafe als vielmehr im Sinne des Beſſerungsmittels gemeint, denn von den Irrlehrern ſagt 1. Tim. 2, 20. ausdrücklich, ſie ſollen dem Satan übergeben werden darum, damit ſie gezüchtigt und dadurch erzogen werden, die Wahrheit Chriſti nicht mehr zu läſtern; und von den groben Sündern ſagt 1. Cor. 5, 5. eben ſo ausdrücklich, ſie ſollen dem Satan übergeben werden, damit ihr Fleiſch, ihre ſündliche Perſönlichkeit durch ſolch ſchweres Leid wo möglich ertödtet und ihr Geiſt ſelig werde am Tage des Herrn. Hieraus und daraus, daß Paulus ſogar den Blutſchänder und zwar bald wieder aufnimmt, folgt drittens auch, daß keineswegs die Apoſtel jene ſogenannten groben Sünden als unvergebbar und nicht abſolvirbar angeſehen haben. Vielmehr folgte ſolch Verfahren der Kirche einfach einer Seits daraus, daß die Kirche nach der Anweiſung des Herrn Matth. 7, 6. nicht anders konnte, als ſolchen das Heiligthum verſagen, und anderer Seits daraus, daß ſie nicht anders konnte, als durch Vollziehung der natürlichen Folgen der Sünde die Bekehrung des Sünders verſuchen. Hiernach haben denn auch die Apoſtel 2. Theſſ. 3, 6. ff., 1. Cor. 5. 1. ff., vgl. 2. Cor. 2, 5. ff. und 1. Tim. 1, 20. ff., vgl. 2. Tim. 2, 17. 18. 4, 14. ſelbſt gehandelt.

Was aber die vielleicht ſehr ſchweren aber verborgenen, und die vielleicht offenbaren aber nicht groben Sünden betrifft, ſo ſollen ſie auch vor der Gemeinde von Kirchen wegen gerügt und geſtraft werden, nur nicht mit Nennung und ſpeciell, ſondern durch die gemeine Predigt des Evangeliums und ſo, daß das Licht deſſelben indirect und von ſelbſt zum Gericht über ſie wird Epheſ. 5, 12. 13. Ueberdem aber ſollen auch die Chriſten einander ſolcher Sünden halber ermahnen. Wie oft ſchärfen die Apoſtel ein, was nach dieſer Seite hin die chriſtliche Bruderliebe und die Pflicht des kirchlichen Amtes verlangen! Daher empfehlen die Apoſtel auch wegen ſolcher Sünden, daß man ſich dieſelben, Einer dem Andern bekenne, 1. Joh. 1, 8—10., Jacob. 5, 16. Es liegt in dieſen Stellen

nicht eine Einſetzung des Inſtituts der Beichte, wie wir es jetzt haben, auch nicht einmal eine Empfehlung der Beichte gegen den Presbyter, wohl aber liegt darin, daß die Chriſten wohlthun, ihre Sünden nicht Gott allein ſondern auch einander zu bekennen. Und daß es doch der apoſtoliſchen Zeit auch wieder ſo fern nicht lag, die Sünden vor der Gemeinde zu bekennen, beweiſt das Factum Ap. 19, 18., daß die Bekehrten in Epheſus ihre Sünden öffentlich individuell bekennen. Wenn aber die Apoſtel anrathen, daß die Chriſten ihre Sünden bekennen, ſo wird dies auch wieder nicht den Zweck bloß der Herzenserleichterung oder der Demüthigung haben können, ſondern es wird ſo gemeint ſein, daß ſie dann von Denen, denen ſie bekennen, auf ſolch Bekenntniß den Troſt des Evangeliums empfangen ſollen, wie denn auch die Apoſtel nicht bloß zum gegenſeitigen Ermahnen ſondern auch zum gegenſeitigen Tröſten mit dem Wort der Gnade vielfach ermahnen; und ſo kommen wir denn auch hier zwar nicht zu dem Inſtitut der Abſolution, aber doch zu Demjenigen, was demſelben unterliegt. Auch nehmen dann die Apoſtel die Anweiſung des Herrn Matth. 5, 23. 24., Marc. 11, 25, 26. wieder auf, und ſetzen jenes Alles mit dem öffentlichen Gottesdienſt der Gemeinde in Verbindung: Wenn die Chriſten, ſo ordnet der Apoſtel 1. Tim. 2, 8. im gemeinſamen Gottesdienſt zum Gebet zuſammen treten, ſo ſoll dies ohne Zorn und Hader geſchehen: Die Chriſten ſollen vorher, ehe ſie Gott nahen, erſt die gegen einander begangenen Sünden weglegen, der Beleidiger durch Reue und der Beleidigte durch Vergeben. Damit hängt denn auch der ſchon in der apoſtoliſchen Zeit nach zahlreichen Zeugniſſen übliche Friedenskuß zuſammen. Und ehe man im Abendmahl dem Herrn naht, ſoll nach 1. Cor. 11, 27—32. ein Prüfen vorhergehen; es wird der Communion nicht eine Beichte vorgeordnet, aber daß man ſich ſelbſt prüfe, ſich ſelbſt richte, zwiſchen Gott und ſich vorher reine Sache mache, wird allerdings gefordert.

Beſonderer Erwähnung verdient noch die Weiſe, wie Jacob. 5, 14—16. dies Alles mit der Pflege der Kranken in

Verbindung ſetzt: Wenn ein Chriſt krank und ſomit Gefahr vorhanden iſt, daß die Gnadenfriſt zu Ende laufe, ſoll er ſeine Sünden bekennen, und die Presbyter rufen laſſen; und das Gebet der Presbyter ſoll ihm dann nicht allein zur Heilung, ſondern, wenn er Sünden auf dem Gewiſſen hat, auch zur Vergebung dieſer gereichen.

Das iſt die Sachlage in der apoſtoliſch-canoniſchen Zeit; ſie beſtätigt uns das Urtheil der älteren Theologen, daß ſich im N. T. freilich nicht das formirte Inſtitut der Beichte und Abſolution, aber allerdings Alles finde, woraus dieſes in der nun näher zu betrachtenden kirchlichen Entwickelung geworden iſt.

2. Die Zeit der alten Kirche bis auf Auguſtinus.

Wir werden bei der geſchichtlichen Entwickelung z. B. jedes einzelnen Dogma finden, daß die kirchliche Entwickelung gegenüber der Fülle und Allſeitigkeit des Schriftſubſtrats an einem ſehr vereinzelten Punkte einſetzt, ein einzelnes Moment nur des Ganzen ergreift, und von da aus Eines nach dem Anderen erfaßt. Dieſe Bemerkung finden wir bei der Geſchichte der Beichte und Abſolution in ausgezeichnetem Maaße beſtätigt.

Uebrigens zeigen ſich, wie ſich nicht anders erwarten läßt, an dieſem ſo nahe dem Centrum des chriſtlichen und kirchlichen Lebens gelegenen Punkte die Entwickelungen ſchon ſehr frühe.

Zwar in den entſchieden älteſten der unter dem Namen der apoſtoliſchen Väter laufenden Schriften finden wir nur Wenig zur Sache: Bei Barnabas[1]) treffen wir nur die allgemeine Vorſchrift: *ἐξομολογήσῃ ἐπὶ ἁμαρτίαις σου· οὐχ ἥξεις ἐν προσευχῇ σου ἐν συνειδήσει πονηρᾷ.* Daſſelbe ſagt uns Clemens Romanus[2]): er führt zuerſt aus, wie wir, in welche Uebertretungen immer wir gerathen ſein mögen,

[1]) Barnabae ep. cap. 19.
[2]) Ep. I, cap. 51. 52. 56.

nicht eine Einſetzung des Inſtituts der Beichte, wie wir es jetzt haben, auch nicht einmal eine Empfehlung der Beichte gegen den Presbyter, wohl aber liegt darin, daß die Chriſten wohlthun, ihre Sünden nicht Gott allein ſondern auch einander zu bekennen. Und daß es doch der apoſtoliſchen Zeit auch wieder ſo fern nicht lag, die Sünden vor der Gemeinde zu bekennen, beweiſt das Factum Ap. 19, 18., daß die Bekehrten in Epheſus ihre Sünden öffentlich individuell bekennen. Wenn aber die Apoſtel anrathen, daß die Chriſten ihre Sünden bekennen, ſo wird dies auch wieder nicht den Zweck bloß der Herzenserleichterung oder der Demüthigung haben können, ſondern es wird ſo gemeint ſein, daß ſie dann von Denen, denen ſie bekennen, auf ſolch Bekenntniß den Troſt des Evangeliums empfangen ſollen, wie denn auch die Apoſtel nicht bloß zum gegenſeitigen Ermahnen ſondern auch zum gegenſeitigen Tröſten mit dem Wort der Gnade vielfach ermahnen; und ſo kommen wir denn auch hier zwar nicht zu dem Inſtitut der Abſolution, aber doch zu Demjenigen, was demſelben unterliegt. Auch nehmen dann die Apoſtel die Anweiſung des Herrn Matth. 5, 23. 24., Marc. 11, 25, 26. wieder auf, und ſetzen jenes Alles mit dem öffentlichen Gottesdienſt der Gemeinde in Verbindung: Wenn die Chriſten, ſo ordnet der Apoſtel 1. Tim. 2, 8. im gemeinſamen Gottesdienſt zum Gebet zuſammen treten, ſo ſoll dies ohne Zorn und Hader geſchehen: Die Chriſten ſollen vorher, ehe ſie Gott nahen, erſt die gegen einander begangenen Sünden weglegen, der Beleidiger durch Reue und der Beleidigte durch Vergeben. Damit hängt denn auch der ſchon in der apoſtoliſchen Zeit nach zahlreichen Zeugniſſen übliche Friedenskuß zuſammen. Und ehe man im Abendmahl dem Herrn naht, ſoll nach 1. Cor. 11, 27—32. ein Prüfen vorhergehen; es wird der Communion nicht eine Beichte vorgeordnet, aber daß man ſich ſelbſt prüfe, ſich ſelbſt richte, zwiſchen Gott und ſich vorher reine Sache mache, wird allerdings gefordert.

Beſonderer Erwähnung verdient noch die Weiſe, wie Jacob. 5, 14—16. dies Alles mit der Pflege der Kranken in

Verbindung ſetzt: Wenn ein Chriſt krank und ſomit Gefahr vorhanden iſt, daß die Gnadenfriſt zu Ende laufe, ſoll er ſeine Sünden bekennen, und die Presbyter rufen laſſen; und das Gebet der Presbyter ſoll ihm dann nicht allein zur Heilung, ſondern, wenn er Sünden auf dem Gewiſſen hat, auch zur Vergebung dieſer gereichen.

Das iſt die Sachlage in der apoſtoliſch-canoniſchen Zeit; ſie beſtätigt uns das Urtheil der älteren Theologen, daß ſich im N. T. freilich nicht das formirte Inſtitut der Beichte und Abſolution, aber allerdings Alles finde, woraus dieſes in der nun näher zu betrachtenden kirchlichen Entwickelung geworden iſt.

2. Die Zeit der alten Kirche bis auf Auguſtinus.

Wir werden bei der geſchichtlichen Entwickelung z. B. jedes einzelnen Dogma finden, daß die kirchliche Entwickelung gegenüber der Fülle und Allſeitigkeit des Schriftſubſtrats an einem ſehr vereinzelten Punkte einſetzt, ein einzelnes Moment nur des Ganzen ergreift, und von da aus Eines nach dem Anderen erfaßt. Dieſe Bemerkung finden wir bei der Geſchichte der Beichte und Abſolution in ausgezeichnetem Maaße beſtätigt.

Uebrigens zeigen ſich, wie ſich nicht anders erwarten läßt, an dieſem ſo nahe dem Centrum des chriſtlichen und kirchlichen Lebens gelegenen Punkte die Entwickelungen ſchon ſehr frühe.

Zwar in den entſchieden älteſten der unter dem Namen der apoſtoliſchen Väter laufenden Schriften finden wir nur Wenig zur Sache: Bei Barnabas[1] treffen wir nur die allgemeine Vorſchrift: *ἐξομολογήσῃ ἐπὶ ἁμαρτίαις σου· οὐχ ἥξεις ἐν προσευχῇ σου ἐν συνειδήσει πονηρᾷ.* Daſſelbe ſagt uns Clemens Romanus[2]: er führt zuerſt aus, wie wir, in welche Uebertretungen immer wir gerathen ſein mögen,

[1] Barnabae ep. cap. 19.
[2] Ep. I, cap. 51. 52. 56.

Vergebung ſuchen ſollen, da Gott Nichts von uns begehre, εἰ μὴ τὸ ἐξομολογεῖσθαι αὐτῷ; darnach aber fährt er fort: καὶ ἡμεῖς οὖν ἐντύχωμεν (oremus) περὶ τῶν ἔν τινι παραπτώματι ὑπαρχόντων, ὅπως δοθῇ αὐτοῖς ἐπιείκεια καὶ ταπεινοφροσύνη, εἰς τὸ εἶξαι αυτοὺς μὴ ἡμῖν, ἀλλὰ τῷ θελήματι τῦ θεοῦ. Οὕτως γὰρ ἔσται αὐτοῖς ἔγκαρπος καὶ τελεία ἡ πρὸς τὸν θεὸν καὶ τοὺς ἁγίους μετ' οἰκτιρμῶν μνεία. Ἀναλάβωμεν παιδείαν, ἐφ' ᾗ οὐδεὶς ὀφείλει ἀγανακτεῖν, ἀγαπητοί. Ἡ νουθέτησις, ἣν ποιούμεθα εἰς ἀλλήλους, καλή ἐστιν καὶ ὑπεράγαν ὠφέλιμος· κολλᾷ γὰρ ἡμᾶς τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ. Dies Alles bezieht ſich auf die nicht aus der Gemeinde ausſchließenden Sünden, und geht nicht über Dasjenige hinaus, was wir bereits im N. T. fanden: es werden gefordert Beichte und Abbitte vor Gott, Reinigung des Gewiſſens vor allem Gebet, Fürgebet für die Sünder, gegenſeitige Vermahnung. Dagegen berührt Polycarp[1]) einen Fall, in welchem es ſich um grobe Sünde handelt; ein Presbyter Valens an der Gemeinde zu Philippi iſt in grobe Sünde, wie es ſcheint, in Sünden der Habſucht und des Geizes gefallen, und da räth nun Polycarp: valde ergo, fratres, contristor pro illo et pro conjuge ejus; quibus det dominus poenitentiam veram. Sobrii ergo estote et vos in hoc; et non sicut inimicos tales existimetis, sed sicut passibilia membra et errantia eos revocate, ut omnium vestrum corpus salvetis. Hoc enim agentes, vos ipsos aedificatis. Hieher gehört auch der bekannte Vorfall aus dem ſpäteren Leben des Apoſtel Johannes, als derſelbe in der Zwiſchenzeit zwiſchen der eigentlich apoſtoliſchen und der kirchlichen Zeit zu Epheſus und in ganz Kleinaſien eine mehr kirchlich amtliche als apoſtoliſche Stellung einnahm, welchen uns Euſebius[2]) nach Clemens Alexandrinus erzählt: Der Apoſtel Johannes traf auf einer ſeiner Rundreiſen in der Gemeinde einer kleinaſiatiſchen Stadt einen Jüngling, der ihm ſeiner vortheilhaften äußeren Bildung halber wohl-

[1]) Ep. ad Philipp. cap. 11.
[2]) Hist. eccles. III, 23.

gefiel und Hoffnungen erweckte, und den er deßhalb Einem der Presbyter der Gemeinde zu besonderer geistlicher Pflege empfahl. Der Presbyter kam auch anfangs der Forderung nach, unterrichtete den Jüngling sorgfältig, und taufte ihn. Später aber ließ er in der Aufsicht nach; der Jüngling gerieth durch schlechte Gesellschaft in immer wilderes Leben, bis er entwich, unter die Räuber ging, und Führer der Räuber ward. Als der Apostel Johannes nach Jahren wieder in die Gemeinde kam und erfuhr, daß der Jüngling „Gotte gestorben" sei, nahm er trotz seines Alters ein Pferd, begab sich in die Gegend, wo die Räuber hausten, ließ sich von den Räubern fangen, und vor ihren Hauptmann bringen. Dieser, als er den Johannes erkannte, wollte fliehen; aber Johannes rief ihn an: „Was fliehst Du mich, Kind, Deinen Vater, den Unbewehrten, den Greis? Habe Mitleid mit mir, Kind, fürchte dich nicht, Du hast noch Hoffnung des Lebens; ich will Christo Rechenschaft ablegen für Dich, will, wenn's sein muß, freiwillig Deinen Tod dulden, wie der Herr den Tod für uns. Mein Leben will ich für Dich geben. Bleib, glaube, Christus hat mich gesandt." Da brach der Räuber zusammen. *Προσελθόντα δὲ τὸν γέροντα περιέλαβεν, ἀπολογούμενος ταῖς οἰμωγαῖς ὡς ἐδύνατο, καὶ τοῖς δάκρυσι βαπτιζόμενος ἐκ δευτέρου, μόνην ἀποκρύπτων τὴν δεξιάν. ὁ δ' ἐγγυώμενος, ἐπομνύμενος, ὡς ἄφεσιν αὐτῷ παρὰ τοῦ σωτῆρος ἥυρηται, δεόμενος, γονυπετῶν, αὐτὴν τὴν δεξιὰν ὡς ὑπὸ τῆς μετανοίας κεκαθαρμένην καταφιλῶν, ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν ἐπανήγαγε, καὶ δαψιλέσι μὲν εὐχαῖς ἐξαιτούμενος, συνεχέσι δὲ νηστείαις συναγωνιζόμενος, ποικίλαις δὲ σεμνῆσι λόγων, κατεπάδων αὐτοῦ τὴν γνώμην οὐ πρότερον ἀπῆλθεν, ὥς φασι, πρὶν αὐτὸν ἀποκατέστησε τῇ ἐκκλησίᾳ, διδοὺς μέγα παράδειγμα μετανοίας ἀληθινῆς καὶ μέγα γνώρισμα παλιγγενεσίας, τρόπαιον ἀναστάσεως βλεπομένης.* Offensichtlich liegt auch nach dieser Seite hin damals noch Alles, wie zur neutestamentlichen Zeit.

Ganz anders nun aber beim Hirten des Hermas. Die „der Hirte des Hermas" betitelte Schrift gehört zwar gewiß nicht dem Röm. 16, 14. erwähnten Hermas, ist aber

doch ſo alt, daß ſie zur Zeit des Irenäus und Clemens Alexandrinus bereits in der ganzen Kirche verbreitet iſt, in hohem Anſehen, ſogar in gottesdienſtlichem Gebrauche ſteht, und daß man ſchon damals ihren Verfaſſer und ihren Urſprung nicht mehr kennt. Und dieſe Schrift, die an der Behandlung der Sünden in der Kirche geradezu ihr Thema hat, iſt auch nicht das erſte Wort in der Sache, ſondern ſetzt ſichtlich bereits ſtatt gehabte Entwickelungen voraus.

Als nemlich die vom Herrn ſeinen Apoſteln beim Scheiden gegebene Verheißung der Wiederkunft ſich verzog, als mit dem Tode der Apoſtel die Zeit des Wunders ſichtlich in die Zeit der Geſchichte überging, als die bisher noch feſtgehaltene Hoffnung der baldigen Vollendung immer mehr der Ausſicht auf einen langen geſchichtlichen Verlauf der Kirche weichen mußte, drängten ſich nothwendig eine Reihe von Fragen auf, die ſich ſämmtlich um die Grundfrage bewegten: wie ſich die Kirche für dieſen geſchichtlichen Weg einzurichten habe? Auf allen Punkten begegnen uns da diejenigen Tendenzen, die ſich bald nachher in dem Montanismus zu häretiſcher Geſtaltung zuſammenfaſſen, jene Tendenzen nemlich, welche an der Hoffnung baldiger Vollendung chiliaſtiſch feſthalten und der Kirche keinen längeren hiſtoriſchen Verlauf und kein geſchichtliches Leben in Ausſicht ſtellen, welche ſie folgeweiſe nicht auf Wort und Sacrament, ſondern ſpiritualiſtiſch auf in den gläubigen Heiligen fortgehende Inſpirationen und Gnadengaben anweiſen, und welche in noch weiterer Folge der Kirche jedes Durchdringen der Welt und Weltverhältniſſe und was ſich dasſelbe bedingt rigoriſtiſch verſagen und ſich bemühen, ſie auf asketiſche Conventikel ohne geſchichtliches Leben zu reduciren. Dem diametral gegenüber aber ſtehen die in den mannigfachen Geſtaltungen des Gnoſticismus ſich zuſammenfaſſenden Tendenzen, welche allerdings den Verſuch machen, das Chriſtenthum religionsgeſchichtlich und religionsphiloſophiſch zu begreifen, und ſo der Kirche ihr Verhältniß zu dem ſonſtigen Leben der Menſchheit zu beſtimmen, aber daneben nun auch von der Wahrheit, daß die Kirche auf das geſchicht-

liche Leben der Menſchheit einzugehen habe, bis zur Vermiſchung des Chriſtlichen und Heidniſchen fortſchreiten, und dieſe Vermiſchung auf dogmatiſchem Gebiete bis zur Verflüchtigung der chriſtlichen Wahrheit, auf practiſchem Gebiete bis zur ſittlichen Laxheit, ja bis zum Anomismus treiben. Zwiſchen beiden Gegenſätzen ſehen wir in dieſer Zeit die Kirche auf allen Punkten ſich ihren Weg ſuchen. Und es liegt in der Natur der Sache, daß unter den hier zur Erörterung kommenden Fragen eine der erſten die ſein mußte: wie ſich die Kirche zu den in ihr geſchehenden Sünden und den Thätern derſelben zu verhalten habe.

Daß die Taufe Sündenvergebung ertheile, abſolvire, die vor der Taufe begangenen Sünden hinwegwaſche, war der Kirche damals und immer ausgemacht; und ſie hob dies damals, wo ſie meiſtens Erwachſene taufte, auch in den Riten der Taufe hervor: ſie forderte von dem Täufling Buße, ließ ihn die Sünden bekennen, entſagen u. ſ. w. Wegen der Behandlung der noch vor der Aufnahme in die Kirche begangenen Sünden konnte alſo keine Verlegenheit oder Frage entſtehen; dieſe Frage fiel mit der Verwaltung des Taufſacraments zuſammen. Aber als nun die Hoffnung ſchwand, daß die Getauften wenige Jahre nach ihrer Taufe den Herrn wiederkommen ſehen und in die Vollendung eingehen würden, als ſich ſichtlich jedem Getauften die Forderung ſtellte, ſich in der Taufgnade bis an ſeinen Tod zu bewahren, als auch die Zahl Derer immer größer ward, die in jüngeren Jahren getauft waren und ein langes Leben in chriſtlichem Wandel zu führen hatten, als daneben die tägliche Erfahrung gab, daß es auch dem aus der Taufe wiedergeborenen Menſchen nicht möglich iſt, ſein Leben rein zu bewahren — da ſtellte ſich die Frage: wie ſich die Kirche zu den ihre Glieder nach der Taufe betretenden Sünden, zu ſolchen Sündern innerhalb der Gemeinde zu ſtellen habe? Es will feſtgehalten ſein, daß die Entwickelung von dieſer Fragſtellung anhob. Denn einer Seits iſt dieſer Umſtand die Urſache, daß das aus dieſer Entwickelung hervorgegangene Inſtitut, die Beichte und Abſolution,

die ihrem ganz allgemeinen Weſen nach ſich auf alle, auch auf die vor der Taufe und außer der Gemeinde gethanen Sünden erſtrecken könnte, bis auf den heutigen Tag nur auf die von Getauften begangenen Sünden bezogen wird. Anderer Seits hängt die Geſtalt, welche das Inſtitut der Beichte und Abſolution in dieſer erſten Zeit der Kirche annahm, weſentlich damit zuſammen, daß ſie ſich aus jener Fragſtellung heraus bildete. Die geſchichtliche Entwickelung ließ zunächſt alle anderen Momente liegen, und hob das Eine, der Retention angehörige, folglich mehr negative, zur Seite liegende Moment der Behandlung der groben Sünden heraus.

Die im Montanismus culminirende Richtung nemlich mußte nach ihrem ganzen Gedankenzuſammenhange geneigt ſein, zu fordern, daß der getaufte Chriſt gar nicht wieder falle, ſondern in Weltflucht und mit Hülfe ſtrenger Askeſe den Eingebungen des Paraklet und der Wiederkunft des Herrn warte. Das Ueberſpannte dieſer Forderung legte ſich aber ſofort darin zu Tage, daß es ja auch bei dem ſtrengſten Leben dem Menſchen nicht möglich war, ſich vor allem und jedem Sündigen zu hüten, und nöthigte dieſe Richtung, ihre Forderung dadurch zu mildern, daß ſie den laut Obigem ſchon in den apoſtoliſchen Briefen vorkommenden Unterſchied zwiſchen groben und nicht groben Sünden aufnahm, und jene Forderung nur auf die erſteren erſtreckte. So ſtellte ſich dieſer Richtung die Antwort auf jene Frage dahin, daß ſie zwiſchen groben uud nicht groben Sünden (täglichen, Schwachheitsſünden) unterſchied, dieſe letzteren ganz außer Betracht ließ, die erſteren dagegen als ſolche, die überhaupt innerhalb der chriſtlichen Gemeinde gar nicht vorkommen dürften, und folglich als mindeſtens auf Erden unvergebbar, unabſolvirbar anſah und forderte, daß, wenn dennoch ein Chriſt in ſolche Sünden falle, ein Solcher nicht zur Buße zugelaſſen, ſondern aus der Gemeinde hinausgethan und nicht wieder aufgenommen, nicht abſolvirt werden dürfe. Es liegt aber auch zu Tage, worin dieſe Anſchauung von der der Apoſtel abwich: während nemlich die Apoſtel den Unterſchied zwiſchen

groben und nicht groben Sünden dahin faßten, daß ſie unter den groben Sünden ſolche verſtanden, welche nicht bloß an ſich einen härteren Widerſtreit ihres Thäters mit dem Geſetze Gottes beurkundeten, ſondern auch irgendwie für die Gemeinde etwas Bedrohliches hatten, ließ dieſe Anſchauung die Rückſicht auf die Gemeinde ganz fallen, bezog den Unterſchied zwiſchen groben und nicht groben Sünden lediglich auf das Gewicht der Schuld und ſetzte die apoſtoliſche Unterſcheidung von mehr oder weniger gemeingefährlichen Sünden in den Unterſchied von ſchweren und leichten Sünden um. Und indem ſie überdem das Gewicht der ſchweren Sünden bis zur Unabſolvirbarkeit überſchätzte, ſetzte ſie eben dadurch die leichten Sünden zu ſolchen herab, die ziemlich irrelevant ſeien; der Rigorismus gegen einzelne Vergehungen ſchlug nothwendig nach der anderen Seite in Indifferentismus gegen andere Vergehungen um. — Die den montaniſtiſchen Tendenzen entgegen geſetzte Richtung konnte natürlich auf dieſe Unterſcheidung von ſchweren und leichten Sünden, auf dieſe behauptete Unabſolvirbarkeit mancher Verfehlungen nicht eingehen, ſondern gab ihrer Seits wieder ſelbſt die apoſtoliſche Unterſcheidung zwiſchen mehr oder minder gemeingefährlichen Sünden, ja auch die auf Worte des Herrn ſelbſt gegründete Unterſcheidung zwiſchen Sünde zum Tode und nicht zum Tode völlig auf, und beantwortete jene Frage dahin: daß es nicht abſolvirbare Sünde gar nicht gebe, ſondern daß alle und jede Sünder ohne Weiteres bloß auf erklärte Reue wieder angenommen werden müſſen. — Gegen beide Anſchauungen nun wendet ſich der Hirte des Hermas, und zeichnet in der Antwort, welche er auf jene Frage giebt, bereits vollſtändig den Weg vor, welchen die alte Kirche im Kampfe gegen jene Gegenſätze einſchlug.

Er führt die aus den montaniſtiſchen Tendenzen hervorgegangene Anſicht ausdrücklich an[1]: audivi a quibusdam doctoribus, quod alia poenitentia non est, nisi illa, cum in

[1]) Lib. II. Mand. IV. cap. 3.

aquam descendimus et accipimus remissionem peccatorum nostrorum, ulterius non peccare, sed in castitate permanere. Er erkennt auch den dieſer Anſchauung zum Grunde liegenden ſittlichen Ernſt an; er zeigt ſich überhaupt bemüht, nach dieſer Seite hin nicht zu verſtoßen, ſich lieber von derſelben ziehen zu laſſen; er verſichert ein Mal über das andere, daß er durch ſeine abweichenden Anſchauungen keine Gelegenheit geben wolle darauf los zu ſündigen. Ja, er giebt jene Anſicht in ſo weit zu, daß es eine mit einer remissio peccatorum identiſche poenitentia nach der Taufe nicht gebe, d. h. daß nach der Taufe nicht mehr wie in der Taufe Sündenvergebung auf bloße Reue rein durch Gottes Gnade ohne Dazuthun des Menſchen erfolge. Aber er macht nun einen Unterſchied zwiſchen remissio peccatorum und poenitentia: durch die Taufe werde remissio peccatorum erlangt, denn in derſelben waſche Gott aus Gnaden die vorigen Sünden ohne Zuthun des Menſchen hinweg. Das ſei freilich, wenn Einer nach der Taufe in Sünden falle, nicht mehr möglich, da, wer nach der Taufe ſündige, ſich viel ſchwerer vergehe, als der vorher in der Unwiſſenheit Sündigende. Gleichwohl, quoniam cogitationes omnium praecordiorum novit Deus, et scit infirmitatem hominum et multiplicem nequitiam diaboli, qua molitur aliquid sinistri servis Dei et maligne insidiatur illis, hat Gott auch den nach der Taufe Fallenden ein Mittel des Auferſtehens gemacht: ſie müſſen poenitentiam agere. Wider die Sünden vor der Taufe hilft die Taufe rein durch Gottes Gnade, wider die Sünden nach der Taufe hilft das poenitentiam agere. Ideo dico tibi, quod post vocationem illam magnam et sanctam (der Taufe), si quis tentatus fuerit a diabolo et peccaverit, unam poenitentiam habet. Daher macht er denn auch Oppoſition gegen den Weg, den Viele damals in Folge jener montaniſtiſchen Anſchauung einſchlugen: daß ſie nemlich ihre Taufe immerfort aufſchoben, vielleicht bis auf das Todtenbette, um nachher nicht wieder in Sünde zu fallen und der Gnade verluſtig zu gehen. Er hebt hervor, wie gefährlich dies ſei, da man während des

Schwankens leicht wieder ganz in das heidniſche Weſen zurückgezogen werde, und dann ſehr ſchwer wieder zur Wahrheit und Gnade zurückfinde[1]). — Noch viel entſchiedener aber wendet er ſich gegen die zweite Anſicht, daß, wer nach der Taufe ſündige, auf bloße Reue immer wieder angenommen werde. Mit Ironie wird der von einem verloren gegangenen apokryphiſchen Buche verfochtene, unbeſchränkt hingeſtellte Satz „prope est dominus convertentibus“ abgewieſen[2]). Er macht hiegegen den ſchon erwähnten Satz geltend, daß nach der Taufe begangene Sünde viel ſchwerer ins Gewicht falle, als vor der Taufe in der Unwiſſenheit begangene: Is quidem, qui non novit dominum, si nequiter vivit, manet in eo nequitiae suae poena. At qui novit dominum, omnino abstinere se debet ab omni nequitia, et magis magisque servire bonitati. Nonne ergo ille, qui bonitatem sequi debebat, si nequitiae praeferat partes, plus peccare videtur, quam is, qui deliquit ignorans Dei virtutem? Ideoque hi quidem morti destinati sunt; at vero hi, qui cognoverunt dominum atque ejus mirabilia opera viderunt, si nequiter vivunt, duplo amplius punientur, et ipsi morientur in aevum.[3]) Und daraus zieht er denn gegen jene Anſicht die zwei practiſchen Folgerungen: daß es zwar eine spes vitae für die nach der Taufe Gefallenen giebt, aber nur durch ein poenitentiam agere, durch gewiſſe Leiſtungen; und daß zwar ein poenitentiam agere verſtattet iſt, aber auch nur ein einmaliges: unam poenitentiam habet. Si autem subinde peccet, et poenitentiam agit, non proderit homini talia agenti; difficile enim vivet Deo[4]). Die eigne Anſicht, welche der Hirte des Hermas vertritt, ſtellt ſich demnach kürzlich dahin, daß es allerdings für die nach der Taufe in Sünde Gefallenen eine Rückkehr in den Gnadenſtand giebt, aber nur mittelſt eines poenitentiam agere, welches jedoch nur zu

[1]) Lib. I. Vis. 3. cap. 7.
[2]) Lib. I. Vis. 2. cap. 3.
[3]) Lib. III. Simil. 9. cap. 18.
[4]) Lib. II. Mand. 4. cap. 3.

Einem Male hilft, ſo daß, wer nach geleiſteter Pönitenz wieder rückfällig wird, mindeſtens wenig Hoffnung hat. Um jedoch die ganze Tragweite dieſer Anſicht zu überſehen, müſſen wir dieſelbe noch etwas weiter auseinanderlegen. Wir müſſen dabei immer von den Unterſchieden ausgehen, welche der Hirte des Hermas zwiſchen Sünden und Sünden macht.

Zuvörderſt kennt der Hirte des Hermas auch unvergebbare, nicht abſolvirbare Sünde. Bei Beſtimmung derſelben geht er offenbar von den oben angezogenen Schriftſtellen Matth. 12, 31. 32., 1. Joh. 5, 16. 18., Ebr. 6, 4—8. 10, 26—31., 2. Petr. 2, 20—22. aus, faßt aber ihren Inhalt nicht ganz ſcharf und rein. Dieſe unvergebbare Sünde haben nach ihm begangen die transfugae et ecclesiae proditores, qui inter reliqua sua delicta nefandis verbis dominum insectati, nomen ejus negaverunt, quod super eos erat invocatum[1]), Diejenigen qui in perpetuum a Deo discesserunt et tradiderunt se desideriis hujus saeculi, Diejenigen qui a negotiatione sua (aus ihrem Welttreiben heraus) nefanda in Dominum locuti sunt et eum abnegaverunt. Die unvergebbare Sünde iſt ihm alſo der beharrliche, durch Verläugnung und Läſterung des Sohnes Gottes und Verrath der Chriſten an ihre Verfolger beſiegelte Abfall vom Chriſtenthum zurück in Welt und Heidenthum. Für Solche giebt es keine Rückkehr durch Buße: iis non est per poenitentiam regressus ad vitam; hujusmodi homines morti sunt destinati; mortui sunt Deo; ab ejusmodi hominibus abest vita; his non est locus poenitentiae; amiserunt vitam[2]). Als Grund, weshalb dieſe Sünde unvergebbar ſei, führt er mit Beziehung auf Matth. 10, 33. an[3]): Ein Solcher negavit vitam suam. Juravit enim dominus per filium suum: qui denegaverit filium et se, spondentes se vitam illius, et ipsi denegaturi sunt illum in advenientibus diebus. Die Aeußerlichkeit aber, mit welcher hier

[1]) Lib. III. Simil. 8. cap. 6. Vgl. Lib. I. Vis. 2. cap. 2. Lib. III. Simil. 6. cap. 2. Simil. 8. cap. 8. Simil. 9. cap. 19.

[2]) Vgl. die angeführten Stellen.

[3]) Lib. I. Vis. 2. cap. 2.

die Sünde wider den heiligen Geiſt, welche auch ohne äußerliche That im Innern vollzogen werden kann und immer auch bei äußerlicher That innerlich vollzogen werden muß, in die That des Abfalls vom Chriſtenthum geſetzt wird, die namentlich in Zeiten der Verfolgung auch ohne abſoluten inneren Abfall und innerliche Verläugnung zu Stande kommen kann, zwingt ihn dann auch[1], zu retractiren, einen Unterſchied zwiſchen äußerlichem Abfall und einem denegare ex praecordiis zu machen, und reſtringirend zu ſagen: his datur poenitentia, si non ex praecordiis inventi fuerint denegasse; quodsi quis ex praecordiis inventus fuerit denegasse, an vitam assequi possit, ignoro. Woraus denn zugleich erhellt, worein er Das ſetzt, was dem Abfallenden den Weg der Rückkehr verlegt, nemlich nicht die äußerliche That des Abfalles an ſich, ſondern daß der Abfallende ſich dadurch in eine Faſſung des Gemüths bringt, die ihn nicht zur poenitentia greifen läßt, die nicht zuläßt, daß ascendunt in praecordia eorum opera sua, in quibus se nequiter exercuerunt.

Dieſer unvergebbaren Sünde gerade gegenüber ſtehen ihm weiter die leichten Sünden, die peccata non gravia, levia, die exiguitates. So z. B. hat Hermas eines Weibes begehrt, die Erziehung ſeiner Söhne vernachläſſigt, ſich um die groben Vergehungen Dieſer und um die Schmähſucht ſeines Weibes nicht gekümmert, vielmehr ſich in Weltſorgen und Welthändel tief verworren[2]. Und es wird dies Alles nicht eben gelinde beurtheilt: wenn Hermas eines Weibes begehrt hat, ohne Dem auch nur im Wort Folge zu geben, ſo heißt es[3]: An non videtur tibi, viro justo rem iniquam esse, si ascenderit in corde mala concupiscentia? Peccatum est ei, et quidem grande. Justus enim vir justa cogitat. Cogitante ergo illo, quae justa sunt, et recte eo incedente, in coelis propitium habebit Dominum in omni negotio suo. Qui autem nefanda cogitant in cordibus suis, mortem et captivi-

[1] Lib. III. Simil. 9. cap. 26.
[2] Lib. I. Vis. 1. Vis. 2. cap. 3. Lib. III. Simil. 7.
[3] Lib. I. Vis. 1. cap. 1.

tatem assumunt; maxime ii, qui seculum hoc diligunt, et gloriantur in divitiis suis, et qui non exspectant futura bona: vacuantur animae eorum. Aber nichtsdeſtoweniger heißt Hermas ein Mann, qui est continens ab omni concupiscentia scelesta, et est omni simplicitate plenus et innocentia magna[1]), deſſen exiguitates freilich multae sunt[2]), aber den deſſen ungeachtet die Kirche, welche ihm in Geſtalt einer Matrone erſcheint, verſichern kann: verumtamen non causa tui irascitur dominus[3]). Denn dieſe Sünden ſind ſo ſchwer nicht, daß ſie den Menſchen von Gott ſcheiden: illud te salvum faciet, quod non discesseris a Deo vivo[4]), verkündigt ihm die Kirche. Darum bedarf es auch wegen dergleichen Sünden nicht des poenitentiam agere. Complura quidem habes peccata, wird dem Hermas geſagt, sed non tam multa, ut huic nuntio (dem Engel der Buße, ſiehe unten) debeas tradi[5]). Allerdings bedarf es auch hinſichtlich dieſer Sünden der Reinigung, aber weil dieſelben den Menſchen nicht von Gott ſcheiden, genügen hier geringere Mittel, als erſtens das Gebet: Sed tu ora ad dominum et sanabit peccata tua; ferner Enthaltſamkeit: Simplicitas tua et singularis continentia salvum facient te, si permanseris; et omnes salvos facient, quicumque hujuscemodi operantur et ingrediuntur in innocentia et simplicitate; hi qui hujusmodi sunt, invalescent adversus omnes nequitias, et permanebunt in vitam aeternam; alſo vor Allem Faſten, Almoſen, Keuſchheit. Durch ſolche Mittel emundaberis ab exiguitatibus tuis. Dabei muß man allerdings anerkennen, daß dieſe asketiſchen Uebungen nicht äußerlich gedacht werden. So heißt es z. B. von der Keuſchheit: Corpus hoc tuum custodi mundum atque purum, ut spiritus ille, qui inhabitabit in eo, testimonium referat illi, et tecum fuisse judicetur. Atque etiam vide, ne

[1]) Ibid. cap. 2.
[2]) Lib. I. Vis. 3. cap. 2.
[3]) Lib. I. Vis. 1. cap. 3.
[4]) Lib. I. Vis. 2. cap. 3.
[5]) Lib. III. Simil. 7.

quando persuadeatur tibi, interire corpus hoc, et abutaris eo in libidine aliqua. Si enim corpus tuum maculaveris, maculabis etiam eodem tempore et spiritum sanctum; et si maculaveris spiritum sanctum, non vives[1]). Und wie das ganze Leben umfaſſend wird das Almoſen gedacht, wenn es heißt: Vos igitur videte, qui servitis deo et habetis eum in cordibus vestris: operamini opera dei, memores mandatorum et promissorum ejus, quae promisit: et credite ei, quod faciet vobis, si mandata ejus custodieritis. Pro agris ergo, quos emere volueritis, redimite animas de necessitatibus, prout quisque potest; et viduas absolvite, orphanis judicate, et opes ac divitias vestras in hujusmodi operibus consumite. In hoc enim vos Dominus locupletavit, ut hujusmodi ministeria expleatis. Multo melius est haec facere, quam agros aut domos emere; quoniam haec omnia peribunt in saeculo; at quae pro nomine dei feceris, invenies in civitate sua, et habebis gaudium sine tristitia et timore. Divitias ergo gentium nolite cupere; perniciosae sunt enim servis dei; de propriis autem, quas habetis, ea agite, quibus possitis consequi gaudium[2]). Und wie innerlich und geiſtlich wird das Faſten gefaßt, wenn es heißt: ego te docebo, quod sit jejunium plenum acceptumque deo. Audi: Dominus non desiderat tale jejunium supervacuum; sic enim jejunando nihil praestas aequitati. Jejuna certe verum jejunium tale: Nihil in vita tua nequiter facias; sed mente pura servi deo, custodiens mandata ejus, et in praecepta ejus ingrediaris, neque admiseris desiderium nocens in animo tuo. Crede autem domino, si haec feceris, timoremque ejus habueris, atque abstinueris ab omni negotio malo, deo te victurum. Haec si feceris, jejunium magnum consummabis acceptumque domino[3]). Aber man darf nicht überſehen, daß noch eine andere überaus wichtige Gedankenreihe hier eingreift:

[1]) Lib. III. Simil. 5. cap. 7.
[2]) Lib. III. Simil. 1.
[3]) Lib. III. Simil. 5. cap. 1.

Schon der Hirte des Hermas kennt den Begriff des mereri Deum, er kennt ſogar ſchon den Ausdruck[1]). Man kann Gott einen beſſeren, bevorzugten Platz in dem Reich der Seligkeit abverdienen, man kann durch ſeine Werke verſchaffen, daß man ad dextram sedens habet gloriam quandam[2]). Dies erlangt man principaliter durch das Martyrium. Aber auch, wenn man nicht gewürdigt wird, als Märtyrer zu leiden, kann man ſich's verdienen, und zwar durch Faſten, Almoſen, Enthaltung vom Weibe. Dieſe aſketiſchen Uebungen erhalten dadurch die Bedeutung von überverdienſtlichen Werken, ſie ſind freiwillige Tugenden, die man ſich in Uebung und Entbehrung über die Allen insgemein geltenden Forderungen des göttlichen Geſetzes hinaus auferlegt, und eben dadurch verdienen ſie einen größeren Lohn bei Gott: Mandata domini custodi, wird dem Hermas gerathen, et eris probatus, et scriberis in numero eorum, qui custodiunt mandata ejus. Si autem praeter ea, quae mandavit dominus, aliquid boni adjeceris, majorem dignitatem tibi conquires, et honoratior apud dominum eris, quam eras futurus. Igitur si custodieris mandata domini, et adjeceris etiam ad ea stationes has (die regelmäßigen Faſten), gaudebis[3]). Eben ſo heißt es von der Keuſchheit: Qui nubit, non peccat; sed si per se manserit, magnum sibi conquirit honorem apud dominum[4]). Nicht minder heißt es von Denen, die gern geherbergt, für die Erhaltung der Geiſtlichkeit, für Wittwen, Waiſen und Arme geſorgt haben: Haec quicumque egerint, honorati sunt apud dominum, et inter nuntios (bei den Propheten, Apoſteln, Märtyrern) locus eorum est[5]). Und auf dieſer überverdienſtlichen Bedeutung noch mehr als auf dem erziehlichen Einfluſſe, den ſie auf die Heiligung ausüben, beruht denn auch die ſünden-

[1]) Lib. I. Vis. 3. cap. 1.
[2]) Ibid. cap. 2.
[3]) Lib. III. Simil. 5. cap. 3.
[4]) Lib. II. Mand. 4. cap. 4.
[5]) Lib. III. Simil. 9. cap. 27.

tilgende Kraft dieſer asketiſchen Mittel; ſie nehmen das Mißfallen Gottes an unſeren kleinen Sünden, an unſeren exiguitates hinweg, indem ſie das Gegengewicht des Ueberverdienſtes in die Wagſchale werfen: continebit se, et consequetur misericordiam[1]). Man darf ſich nicht verbergen, daß ſolche die Werkheiligkeit begünſtigende Gedanken ſchon das chriſtliche Alterthum durchziehen. So ſagt ſchon der Brief des Barnabas cap. 19.: *διὰ τῶν χειρῶν σου ἐργάσῃ εἰς λύτρωσιν τῶν ἁμαρτιῶν σου.*

Zwiſchen die unvergebbare Sünde, für welche kein poenitentiam agere ſtatthaft iſt, und die leichten Sünden, derethalber es eines poenitentiam agere nicht bedarf, ſtellt der Hirte des Hermas dann weiter die ſchweren Sünden. Es werden hieher, wenn man die einzelnen einſchlagenden Stellen[2]) vergleicht, gezählt Hurerei und Ehebruch, Götzendienſt, Luſtleben, Ketzerei, Haſſes- und Zornesſünden, Habſucht und Geiz, kurz diejenigen Vergehungen, welche wir auch im N. T. als die groben ausgezeichnet fanden. Dabei iſt aber wohl zu bemerken, daß dabei der Hirte des Hermas das Verhältniß dieſer Vergehungen zur Gemeinde und ihrem Leben auch nicht mit Einem Worte berührt: nicht deßhalb gelten ihm dieſe Vergehungen für ſchwerer und für anders zu behandeln als andere, weil ſie mehr als andere die Gemeinde ärgern und anſtecken, ſondern deshalb weil ſie an ſich vor Gott ſchwerer wiegen, weil ſie, was die leichteren Sünden nach ſeiner Anſicht nicht thun, die Gemeinſchaft mit Gott aufheben, das von Gott ausſtrömende Leben entziehen. Für dieſe Sünden nun giebt es allerdings ein Heilmittel: Credite ergo, qui propter delicta vestra obliti estis deum, et qui salutem vestram objicientes peccatis vestris gravatis vitam vestram: quodsi conversi fueritis ad dominum ex totis praecordiis vestris, et servieritis ei secundum voluntatem

[1]) Lib. I. Vis. 2. cap. 2.

[2]) Lib. II. Mand. 4. cap. 1. Lib. III. Simil. 6. cap. 2. Simil. 8. cap. 6. 7. 8. Simil. 9. cap. 15. und an anderen Orten.

ipsius, dabit remedium animabus vestris, posthabitis peccatis vestris prioribus; et habebitis potestatem dominandi omnibus operibus diaboli [1]). Aber dies beſteht auch ganz allein in einem poenitentiam agere, wodurch das Leben ſolcher Sünder wieder erneuert werden muß: Ad haec omnia gratias egi domino, quod in omnes, in quibus invocatum est nomen ejus (zu allen Getauften), motus clementia miserit praesidem nuntium poenitentiae (den Engel der Buße, ſiehe unten) ad nos, qui deliquimus ei; et quod renovaverit spiritus nostros jam certe deficientes, neque habentes spem salutis, nunc vero recreatos ad redintegrationem vitae [2]). Und ſolches poenitentiam agere muß in dieſem Leben geſchehen und iſt nur Ein einziges Mal möglich und zuläſſig; wer nach der Taufe zum zweiten Male in ſolche grobe Sünde fällt, für den giebt es keinen regressus ad vitam. Dieſer Satz wird mit großem Nachdruck immer wiederholt: wir führen nur folgende Stellen an: Poenitentiae enim justorum (der Getauften) habent fines; impleti sunt dies poenitentiae omnibus sanctis; gentibus autem poenitentia usque in novissimo die [3]). — Sed non saepe; servis enim dei poenitentia una est [4]). — Quicunque toto corde egerint poenitentiam, et purificaverint se ab omni nequitia, quae supra dicta est, et non adjecerint adhuc ad delicta sua quidquam, accipient a domino remedium priorum peccatorum suorum, si nihil dubitaverint de mandatis his; et vivent deo. Qui vero adjecerint, inquit, ad delicta sua, et conversati fuerint in cupiditatibus seculi hujus, damnabunt se ipsos ad mortem [5]).

Wir werden nun weiter zu beſchreiben haben, was der Hirte des Hermas unter dem poenitentiam agere verſteht, müſſen dabei aber vorher eine Eigenthümlichkeit ſeiner Darſtellung bemerken. Es gehört nemlich zu dem apokalyptiſchen

[1]) Lib. II. Mand. 12. cap. 6.
[2]) Lib. III. Simil. 9. cap. 14.
[3]) Lib. I. Vis. 2. cap. 2.
[4]) Lib. II. Mand. 4. cap. 1.
[5]) Lib. III. Simil. 8. cap. 11.

Gewande der Schrift, daß ſie die Entwickelung der Kirche durch Engel beſchafft denkt: Die Kirche iſt ihr z. B. ein Bau, der von Engeln unter dem Befehle des Herrn gebaut wird, in welchen die einzelnen Menſchen durch Engelhände eingefügt werden. So giebt es nun auch einen Engel der Buße, den der Herr zu den der Buße Bedürftigen ſendet, der die Reue in ihnen erweckt, der ihnen den Weg und die Mittel der Pönitenz vorſchreibt, und ſie auf dem Wege leitet. Dieſer Engel der Buße iſt eben der „Hirte", von dem die Schrift den Namen trägt. Hiernach werden die gleich anzuführenden Stellen verſtändlich ſein.

Zum poenitentiam agere im Sinne des Hirten des Hermas gehört nun vor allen Dingen die Geſinnung der Buße, die Erkenntniß der Sünde, und der Wille der Umkehr. Et respondens dixit mihi (der angelus, nuntius poenitentiae): ego praepositus sum poenitentiae, et omnibus poenitentiam agentibus sensum do; annon tibi videtur, poenitentiam agere magnam sapientiam esse, quoniam, qui poenitentiam agit, sensum magnum adipiscitur? Sentit enim, se peccasse et fecisse nequiter in conspectu domini, et recordatur intellectu, quod deliquit, et poenitentiam agit, et amplius non operatur nequiter, sed operatur bene, et humiliat animam suam, et torquet eam, quia peccavit. Vides ergo, quod poenitentia sensus est magnus[1]). Darin liegt denn ſchon, was der Hirte des Hermas oft ausſpricht, daß Gott in den Menſchen die Buße erweckt, die Geſinnung der Buße ſchenkt. Aber Gott ſchenkt ſie weiter auch nur Solchen, von denen er vorher weiß, daß ſie nicht wieder abfallen werden: Scias, inquit, bonitatem et clementiam domini magnam et honorandam esse, qui dedit spiritum iis, qui digni erant agere poenitentiam. Et dixi: Quare ergo, domine, non omnes egerunt poenitentiam? Ait mihi: Quorum dominus viderat puras mentes futuras, et servituros ei ex totis praecordiis, illis tribuit poenitentiam. At quorum aspexit dolum et nequitias, et

[1]) Lib. II. Mand. 4. cap. 3.

animadvertit, ad se fallaciter reversuros, negavit iis ad poenitentiam regressum, ne rursus legem ejus nefandis maledicerent verbis[1]).

Aber dieſe Geſinnung reicht zum poenitentiam agere nicht aus. Dieſelbe erwacht ſchon gar nicht im Menſchen, wenn er nicht durch äußerliches Leiden auf ſeine Sünden hingeführt wird. Sodann haben ja ſolche Sünden, die immer einen Abfall von Gott involviren, ihre Strafe verdient: Si omnes enim gentes servos suos puniunt, quicumque dominum suum negaverunt, quid putatis vos Dominum vobis facturum, qui universorum habet potestatem[2])? Es gehören daher zum poenitentiam agere auch Strafen, und zwar saevae variaeque poenae, und der Engel, der der praepositus poenitentiae iſt, iſt ein praepositus poenae: Huic ergo traduntur, qui a Deo aberraverunt. Punit ergo eos, sicut meruit unusquisque eorum, saevis variisque poenis[3]). Dieſe Strafen beſtehen nun zunächſt in dem Uebel und in den Leiden, welche dem Menſchen im täglichen Leben widerfahren: Vellem, inquam, nosse, domine, varias has poenas, cujusmodi sunt. Audi, inquit: variae poenae atque tormenta haec sunt, quae homines quotidie in vita sua patiuntur. Alii enim detrimenta patiuntur, alii inopiam, alii diversas acrimonias; quidam inconstantiam, alii injurias ab indignis patientes, multaque alia exercitia et incommoda. Plurimi enim inconstanti consilio multa conantur, nec quidquam conducit eis; et dicunt in actibus suis, successum se non habere. Succurrunt iis ea, quae nequiter fecerunt, et dominum causantur. Quum igitur perpessi fuerint omnem vexationem et omne incommodum, tunc traduntur mihi (dem nuntius poenitentiae) ad bonam admonitionem, et firmantur in fide domini, et per reliquos dies vitae serviunt domino mente pura. Et quum coeperint delictorum agere poenitentiam, tunc

[1]) Lib. III. Simil. 8. cap. 6.
[2]) Lib. III. Simil. 9. cap. 18.
[3]) Lib. III. Simil. 6. cap. 3.

ascendunt in praecordia eorum opera sua, in quibus se nequiter exercuerunt; et tunc dant deo honorem, dicentes, justum judicem eum esse, meritoque se omnia esse perpessos secundum facta sua. In reliquum vero serviunt deo mente pura, et successum habent in negotiis suis omnibus, accipientes a domino, quaecunque poscunt. Et tunc gratias agunt domino, quod sint mihi traditi; nec jam quidquam crudelitatis patiuntur. Aber auch dieſe Strafen durch die Uebel des Lebens reichen noch nicht aus, ſie machen nur das Herz willig zu dem eigentlichen poenitentiam agere, welches vielmehr in Leiden und zwar in freiwillig vom Sünder übernommenen Leiden beſteht: Numquid protinus putas aboleri delicta eorum, qui agunt poenitentiam? Non proinde continuo; sed oportet eum, qui agit poenitentiam, affligere animam suam, et humilem animo se praestare in omni negotio, et vexationes multas variasque perferre; quumque perpessus fuerit omnia, quae illi instituta fuerint, tunc forsitan, qui eum creavit et qui formavit universa, commovebitur erga eum clementia sua, et aliquod remedium dabit; idque ita, si viderit ejus, qui poenitentiam agit, cor purum esse ab omni opere nequissimo [1]). So kommt es denn auch hier auf das Faſten, die Almoſen, die Keuſchheit hinaus. Aber weil es hier gilt, ſchwere Sünden zu ſühnen, muß dies Alles hier auch geſchärft erſcheinen. Gewöhnliche Keuſchheit z. B. genügt nicht, ſondern der büßende Hermas muß ſich auch ſeines Weibes enthalten und mit demſelben als mit ſeiner Schweſter leben [2]). Eben ſo wenig genügen gewöhnliche Faſten und Almoſen, ſondern dieſelben müſſen durch Combination verſchärft werden: Sic servabis illud jejunium: Primum omnium cave ab omni probro et turpi verbo, et ab omni noxia cupiditate, et purifica sensum tuum ab omni vanitate saeculi hujus. Si haec custodieris, erit hoc jejunium justum. Sic ergo facies: Peractis, quae supra scripta

[1]) Lib. III. Simil. 7.
[2]) Lib. I. Vis. 2. cap. 2.

sunt, illo die, quo jejunabis, nihil omnino gustabis, nisi panem et aquam; et computata quantitate cibi, quem ceteris diebus comesturus eras, sumptum diei illius, quem facturus eras, repones, et dabis viduae, pupillo aut inopi; et sic consummabis humilitatem animae tuae, ut qui ex eo acceperit, satiet animam suam, et pro te adeat dominum deum oratio ejus. Si igitur sic consummaveris jejunium tuum, quemadmodum praecipio tibi, erit hostia tua accepta domino, et scribetur hoc jejunium tuum. Haec statio sic acta est bona, hilaris et accepta domino. Haec tu si servaveris cum liberis tuis et tota domo tua, custoditis his, felix eris. Et quicumque haec audita custodierint, felices erunt; et quidquid petierint a domino, obtinebunt [1]). Und als Hermas Bedenken hat, ob auch ein Menſch vermöge, ſolche Bußwerke zu leiſten, wird er getröſtet: dominari potest omnium horum mandatorum, qui habet dominum in corde suo. Ponite ergo vobis, qui vacui et leves estis in fide, dominum deum vestrum in corde habere; et intelligetis, quod nihil facilius est his mandatis, neque dulcius, neque mansuetius, neque sanctius [2]).

Der Hirte des Hermas fordert alſo für die Buße — um ſpätere Ausdrücke zu gebrauchen — die contritio und die satisfactio, jedoch nur von den groben Sündern. Eine regulirte Form des poenitentiam agere, wie die ſpätere kirchliche Bußdisciplin eine ſolche ausbildete, kennt übrigens der Hirte des Hermas noch nicht. Daher kommen auch Beſtimmungen darüber, wie lange ſolche Sünder ſolcher Buße ſich unterwerfen müſſen, bei ihm noch nicht vor. Nur im Allgemeinen heißt es, die Buße müſſe ſo lange dauern, als die Vergehung gedauert habe [3]); und als dies dem Hermas zu kurz erſcheint, wird er darauf aufmerkſam gemacht, daß Eine Stunde der poena dem Herzen ſo lange dauere als dreißig Tage der voluptas.

[1]) Lib. III. Simil. 5. cap. 3.
[2]) Lib. II. Mand. 12. cap. 4.
[3]) Lib. III. Simil. 6. cap. 3. 4.

Ueberhaupt erſcheint beim Hirten des Hermas das poenitentiam agere ganz als eine private Sache. Zwar erklärt Einer der Engel, welche der Entwickelung der Kirche vorſtehen, er müſſe die Sünder zur Buße zu reizen ſuchen, damit er nicht ſelber dem Herrn als nachläſſig erſcheine[1]). Auch wird dem Hermas als Lehrer der Kirche befohlen, die Menſchen zu ermahnen, daß ſie Buße leiſten und nachdem ſich rein bewahren, wo denn auch der Engel der Buße ſeine Ermahnung unterſtützen werde, daß Viele derſelben glauben und folgen[2]). Worin denn allerdings liegt, daß die Kirche die Sünder in ihrer Mitte zum poenitentiam agere ermahnen ſoll. Aber im Uebrigen erſcheint ſowohl das Uebernehmen der Pönitenz als auch die Weiſe der Ausführung derſelben ganz in die Beliebigkeit und Freiwilligkeit des Sünders geſtellt. Es iſt dies die nothwendige Conſequenz davon, daß, wie wir oben ſahen, auch die Sünden nicht in ihrem Verhältniſſe zur Gemeinde angeſehen werden. Dasſelbe zeigt ſich hinſichtlich der Folgen, welche die Leiſtung der Buße haben ſoll. Die einzige reale Folge, deren Erwähnung geſchieht, iſt die Forderung, daß ein Mann ſein des Ehebruchs ſchuldig gewordenes Weib, wenn ſie Pönitenz geleiſtet hat, wieder aufnehmen ſoll[3]). Dagegen iſt weder von einer Ausſchließung des nicht bußfertigen oder in der Buße begriffenen Sünders aus der Gemeinde, noch von einer Reconciliation desſelben nach geleiſteter Buße irgend die Rede. Vielmehr wird die Pönitenz ſtets nur in ihrem Verhältniß zur Sündenvergebung Seitens Gottes betrachtet. Und zwar wird in dieſer Beziehung, wie ſchon die angeführten Stellen ergeben, allerdings feſtgehalten, daß dem groben Sünder, wenn er nur Buße leiſte und nachher nicht auf's Neue in Sünden falle, volle Vergebung bei Gott zu Theil werde; daneben jedoch wiederholt eingeſchärft, daß indeſſen diejenigen Chriſten, welche wegen Begehung ſchwerer Sünden nur auf geleiſtete Pönitenz wieder zu Gnaden angenommen

[1]) Lib III. Simil. 8. cap. 2.
[2]) Lib. II. Mand. 12. cap. 3.
[3]) Lib. II. Mand. 4. cap. 1.

werden, in der Vollendung nicht völlig den nemlichen Platz der Ehren und die nemliche Stufe der Herrlichkeit einnehmen werden, welche den ſich ohne ſchwere Sünden Bewahrenden beſchieden iſt[1]).

Dagegen iſt das Verhältniß der Sünde und der Buße zum Leben in der Gemeinſchaft vom Hirten des Hermas nach einer Seite hin in's Auge gefaßt, wie man es zu dieſer Zeit der Kirche noch nicht erwartet. Es treten nemlich die Gedanken, daß Einer in die Sünde Anderer mitverworren ſein kann, obgleich er perſönliche Mitſchuld nicht trägt, und daß Einer für den Andern büßen, ja ſtellvertretend büßen kann, bereits in practiſchen Conſequenzen heraus. So z. B. muß Hermas, obgleich er ſelbſt keine ſchwere Sünde begangen hat, Pönitenz leiſten, weil ſein Weib ſchmähſüchtig geweſen, und weil ſeine Söhne ein wildes Leben geführt haben; und als Hermas ſich deſſen wundert und fragt: Si ita illi se gesserunt, ut exasperarint nuntium bonum (den Engel der Buße), ego quid feci? ſo wird ihm erwiedert: aliter non possunt illi vexationem pati, nisi tu, qui caput es totius domus, labores. Quidquid enim tu passus fueris, necesse est, ut et illi sentiant; quamdiu vero tu bene stabilitus fueris, illi nullam vexationem possunt experiri[2]). Eben ſo wird dem Ehemann, der ein ehebrecheriſches Weib hat, das vom Ehebruch nicht laſſen will, befohlen: Quodsi in his factis perseverat (uxor), et poenitentiam non agit, recede ab illa, et noli convivere cum illa; alioquin et tu particeps eris peccati ejus[3]). Endlich gehört hierher die Vorſchrift, wie ſich der Reiche durch reichliche Almoſen das Fürgebet des Armen erkaufen, und dadurch ſeinem eigenen Mangel an Heiligkeit abhelfen ſoll. Es wird dies erſt in dem Bilde und Gleichniß eines eine Ulme (den Reichen) umrankenden Weinſtocks (des Armen) dargeſtellt, und dann heißt es zur Erläuterung: Dives habet opes, a

[1]) Lib. I. Vis. 3. cap. 7. Lib. III. Simil. 8. cap. 6–8.
[2]) Lib. III. Simil. 6. cap. 5.
[3]) Lib. II. Mand. 4. cap. 1.

domino vero pauper est; distrahitur enim circa divitias suas, et valde exiguam habet orationem ad dominum; et quam habet, inertem habet et non habentem virtutem. Quum igitur dives praestat pauperi, quae illi opus sunt, pauper orat ad dominum pro divite, et deus praestat diviti omnia bona, quia pauper dives est in oratione, et virtutem magnam habet apud dominum oratio ejus. Tunc ergo dives praestat omnia pauperi, quia sentit illum exaudiri a domino, et libentius ac sine dubitatione praestat ei omnia, et curat ne quid ei desit. Pauper deo gratias agit pro divite, quia opus faciunt a domino. Apud homines ergo ulmus non putatur dare fructum, et nesciunt neque intelligunt, quod, si societas advenerit viti, et vitis duplum dat fructum, et pro se et pro ulmo. Sic et pauperes pro locupletibus orantes ad dominum exaudiuntur, et augentur opes eorum, quoniam praestant pauperibus ex opibus suis. Sunt igitur ambo consortes bonorum operum suorum. Quicumque igitur haec fecerit, non deseretur a domino, ac erit scriptus in libro vitae. Felices igitur, qui possident, et sentiunt se locupletari; qui hoc enim senserit, poterit aliquid administrare[1]). Wir haben geglaubt aufmerkſam darauf machen zu müſſen, daß dieſe Gedanken, die für damals noch wenig Nachfolge in der Kirche finden, aber in viel ſpäterer Zeit das ganze Bußweſen beherrſchen, ſich als zerſtreute Gedanken ſchon beim Hirten des Hermas finden.

Blicken wir auf dieſe im Hirten des Hermas vertretene Theorie zurück, ſo können wir nicht läugnen, daß ſie von dem im N. T. Gegebenen ausgeht. Daher iſt die Eintheilung der Sünden in unvergebbare, grobe und nicht grobe, daher die Hoffnung, daß auch dem nach der Taufe Fallenden eine Rückkehr möglich ſei. Aber noch viel weniger darf man ſich verhehlen, daß die neuteſtamentlichen Gedankenreihen hier nur ſehr theilweiſe aufgefaßt, und daß dagegen andere Gedankenreihen hineingezogen werden, welche nichts weniger als ſchriftmäßig ſind. Vielmehr ſehen wir deutlich, wie die geſchicht-

[1]) Lib. III. Simil. 2.

liche Entwickelung ſchon ſo ſehr frühe von dem im N. T. Gegebenen in vielen Punkten völlig abſpringt. Die unvergebbare Sünde wird ganz äußerlich in eine unter damaligen Verhältniſſen häufig vorkommende ſchwere thätliche Vergehung geſetzt; mit den täglichen Sünden wird es immerhin ſehr lax genommen, ſo daß es zu dem Gedanken, daß das ganze Chriſtenleben eine fortgehende Buße, ein immer wieder Zurückkehren in die Taufe, ein tägliches Sterben des alten Menſchen und Wiederauferſtehen des neuen Menſchen ſein ſoll, und zu dem Gefühl des Bedürfniſſes der Abſolution auch von dieſen täglichen Sünden gar nicht kommt; die groben Sünden werden gar nicht in ihrem Verhältniſſe zur Gemeinde gefaßt, und ſo kommt es zu der immer bedenklichen Unterſcheidung von ſchweren und unbedeutenden Sünden; die freie Gnade Gottes in Chriſto, die Kraft des Todes Jeſu, das Verdienſt des Heilands, die Lehre von der Rechtfertigung werden nur für die erſte Aufnahme in das Reich Gottes durch die Taufe anerkannt, aber für den weiteren Verfolg des Chriſtenlebens in pelagianiſcher Weiſe völlig an die Seite geſchoben durch den Satz, daß es ſchlechthin eines poenitentiam agere bedürfe; es treten die Verdienſtlichkeit und ſündentilgende Kraft der eignen Leiden und Werke an deren Stelle, und die asketiſchen Uebungen des Faſtens, der Almoſen, des Gebets, der Keuſchheit empfangen ſtatt ihrer geſunden pädagogiſchen Bedeutung die Bedeutung ſatisfactoriſcher Vornahmen. Und der in dem Allen ſich darlegende Mangel an evangeliſch ſittlichem Ernſt ſoll dann auf ganz mechaniſche Weiſe durch Beſchränkung der Vergebbarkeit der ſchweren Sünden auf Eine Pönitenzleiſtung wieder gut gemacht werden.

Um ganz in dieſe falſche Richtung hinein zu gehen, war nun freilich für damals der evangeliſche Geiſt in der Kirche noch zu lebendig. Auf der einen Seite beſtand ja in der Kirche die Praxis, die groben Sünder aus der Gemeinde auszuſchließen und nach geleiſteter Buße wieder in dieſelbe aufzunehmen, ſeit der Apoſtel Zeiten ungeſtört fort. So

erzählt uns z. B. Euſebius[1]), wie der römiſche Biſchof Victor († um 200) den Theodotus wegen ſeiner Ketzerei aus der Kirchengemeinſchaft ausſchloß, und ebendaſelbſt, wie der mit Theodotus ausgeſchloſſene Natalis, in der Nacht durch Geſichte und Erſcheinungen geängſtet, früh vor dem Nachfolger des Victor, dem Biſchofe Zephyrinus in Sack und Aſche erſchien, die Kniee nicht allein der Geiſtlichen, ſondern auch der Laien umfaßte, und auf die Thränen der mit ihm weinenden Gemeinde und nach vielem Gebete und nachdem er die Spuren ſeiner nächtlichen Anfechtungen an ſeinem Leibe aufgezeigt hatte, in die Kirchengemeinſchaft wieder aufgenommen wurde. Deßgleichen erzählt uns Irenäus[2]), wie Frauen, die von dem Valentinianer Marcus in Ketzerei und fleiſchliche Vergehungen verführt waren, öffentlich Pönitenz leiſteten, und zum Theil bis an ihr Ende freiwillig darin verharrten, nicht ohne hinzuzufügen, daß Andere, die dies aus Scham unterließen, in innerer Verzweiflung untergingen. Ja, wenn jene Erzählung des Euſebius uns zeigt, daß die Pönitenzleiſtung damals noch nicht in Weiſe eines Acts formirt war, ſondern ſich nach Umſtänden machte, ſo lag dies ſchon ein wenig ſpäter ſo ſehr anders, daß Tertullian[3]) in einer Beſchreibung des öffentlichen Gemeindegottesdienſtes ſagen kann: Ibidem (nemlich zwiſchen der Predigt und den Oblationen, wo auch ſpäterhin die Gebete für die Büßenden und die Wiederaufnahme derſelben geſchahen) etiam exhortationes, castigationes, et censura divina; nam et judicatur magno cum pondere, ut apud certos de Dei conspectu; summumque futuri judicii praejudicium est, si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur — aus welchen Worten erhellt, daß ſchon damals die excommunicirten Sünder an dieſer Stelle unter für ſie dar-

[1]) Hist eccles. V, 28.
[2]) Adv. haeres. 1, 13.
[3]) Apol. adv. gent cap. 39.

gebrachten Bußgebeten den Gottesdienſt verlaſſen mußten. Da war alſo die Behandlung der groben Sünder bereits kirchlich geordnet. Dieſe Praxis allein aber mußte hinreichen, um gegen den Hirten des Hermas, der dieſe Seite ganz überſieht, in der Kirche das Bewußtſein wach zu erhalten, daß bei den groben Sünden vor allen Dingen ihr Verhältniß zur Gemeinde mit in Betracht kommt.

Nicht weniger reagirte ferner das Bewußtſein der Kirche gegen manche im Hirten des Hermas maaßgebende Grundanſchauungen. Clemens Alexandrinus und Tertullian bezeugen es uns. Der Erſtere ſpricht ſich an zwei Stellen [1]) darüber aus. Er pflichtet dem Hirten des Hermas, den er citirt, wie überhaupt, ſo namentlich darin bei, daß es nicht bloß in der Taufe eine remissio peccatorum, ſondern auch für die nach der Taufe geſchehenden Sünden eine poenitentia, μετανοία giebt, wenn auch allerdings nur eine einmalige. Aber wenn der Hirte des Hermas den Sünder, der poenitentiam agit, dadurch wieder in pristinum statum zurückgelangen läßt, ſo läugnet dies Clemens: in einem ſolchen Sünder, meint er unter Berufung auf Ebr. 10, 26. ff., müſſe doch immer, wenn er auch durch ſeine Buße Verzeihung erlange, das Gefühl der Scham zurückbleiben, da er ja wiſſentlich, weil nach erlangter Erkenntniß des Heils, geſündigt habe. Man ſieht, Clemens hatte auf der einen Seite das Verdienſt Chriſti nicht hinreichend vor Augen, und konnte daher zu der richtigen Einſicht, wie eine volle Vergebung auch der nach der Taufe geſchehenden Sünden möglich ſei, nicht gelangen; die Kraft des Verdienſtes Chriſti erſchöpfte ſich ihm wie dem Hermas darin, daß der Herr den Menſchen durch die Taufe aus der Gewalt des Teufels reißt und ſittlich befreit; aber auf der anderen Seite konnte ſich ſein chriſtliches Bewußtſein auch nicht dazu verſtehen, mit dem Hirten des Hermas anzunehmen, daß die Genugthuung, welche der getaufte Sünder durch ſeine eignen Gebete, Thränen, Almoſen u. ſ. w. brachte,

[1]) Strom. II, p 385. IV, p. 536.

denſelben ſollte vollſtändig auch von dem Schuldgefühl löſen können. Und ſo kam er zu dem Schluſſe, daß es eine vollſtändige Abſolution auch durch die zweite Buße nicht gebe, und dazu, daß er die von der unvergebbaren Sünde handelnde Stelle Ebr. 10, 26. ff. auch auf die groben Sünden, für welche er ſelbſt doch eine μετανοία ſtatuirte, bezog.

Noch vollſtändiger führt uns Tertullian in den betreffenden Gedankenkreis der damaligen Kirche ein. Er hat, noch ehe er Montaniſt ward, eine eigene Schrift, die Schrift de poenitentia, über dieſen Gegenſtand geſchrieben, deren Inhalt wir überſichtlich geben, um ihn hernach näher zu beleuchten. Buße, poenitentia, ſagt Tertullian, iſt wie natürliche Folge der Sünde, ſo Bedingung der Sündenvergebung, und letztere iſt ohne erſtere unmöglich. Aber wie aus dieſem Grunde für alle Sünden ohne Unterſchied, für den ſündlichen Vorſatz nicht minder als für die ſündliche That und für die Gedankenſünden nicht minder als für die Thatſünden, Buße geſchehen muß, ſo hat Gott auch allen Sünden ohne Unterſchied, wenn für ſie Buße geſchieht, Vergebung verſprochen: omnibus ergo delictis seu carne, seu spiritu, seu facto, seu voluntate commissis, qui poenam per judicium destinavit, idem et veniam per poenitentiam spopondit Ezech 18.[1]). So iſt's der Wille und die Ordnung Gottes, und wir müſſen in dieſe Ordnung Gottes ernſtlich eingehen und dieſen Willen Gottes gründlich thun, damit wir dann auch in der wiedererlangten Gnade Gottes verharren und uns die Frucht der Buße bewahren[2]), denn die einmal bewieſene Buße ſoll eigentlich nicht durch Wiederholung der Sünde wieder daran gegeben werden: hoc enim dico, poenitentiam quae per dei gratiam ostensa et indicta nobis, in gratiam nos domino revocat, semel cognitam atque susceptam nunquam posthac iteratione delicti resignari oportere[3]). Das ſollen namentlich die Täuflinge, die

[1]) Cap. 1.
[2]) Ibid.
[3]) Cap. 5.

Katechumenen wiſſen, und ſollen, bevor ſie getauft werden, in einer gründlichen Bußleiſtung den Preis erlegen für den Lohn der abolitio delictorum, welchen dann die Taufe ihnen ſchenken wird: neque ego renuo divinum beneficium, id est, abolitionem delictorum inituris aquam omnino salvum esse; sed ut eo pervenire contingat, elaborandum est. — Hoc enim pretio dominus veniam addicere instituit: hac poenitentiae compensatione redimendam proponit impunitatem [1]). Da inzwiſchen der Neid des Teufels es nicht unterläßt, die durch die Taufe aus ſeiner Gewalt Geriſſenen wieder in Sünde zu verführen und zu verſtricken, ſo hat Gott aus Gnaden noch eine zweite, freilich dann nicht wiederholbare Buße frei gegeben: Sed enim pervicacissimus hostis ille nunquam malitiae suae otium facit. Atquin tunc maxime saevit, cum hominem plene sentit liberatum, tunc plurimum accenditur, dum extinguitur. Doleat et ingemiscat necesse est venia peccatorum permissa, tot in homine mortis opera diruta, tot titulos damnationis retro suae evasos. Dolet quod ipsum et angelos ejus Christi servus ille peccator judicaturus est. Itaque observat, oppugnat, obsidet, si qua possit aut oculos concupiscentia carnali ferire, aut animum illecebris secularibus irretire, aut fidem terrenae potestatis formidine evertere, aut a via certa perversis traditionibus detorquere; non scandalis, non tentationibus deficit. Haec igitur venena ejus providens deus, clausa licet ignoscentiae janua, et intinctionis (baptismi) sera obstructa, aliquid adhuc permiserit patere. Collocavit in vestibulo poenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat; sed jam semel, quia jam secundo. Sed amplius nunquam; quia proxime frustra [2]). Alſo, für Fleiſchesvergehen, für Rückfall in weltliches Leben und Weſen, für Verläugnung unter gewaltſamer Verfolgung, für Häreſie ſoll nach der Taufe noch Eine Buße Denen, welche ſie freiwillig übernehmen

[1]) Cap. 6.
[2]) Cap. 7.

(pulsantibus januam), offen ſein. Man ſoll ſich freilich in dieſe Lage nicht bringen; und es iſt immer ſchlimm, wenn man ſich in dieſe Lage bringt, denn miserius est perdidisse, quam omnino non accepisse. Aber wenn man ſich einmal in dieſe Lage gebracht hat, ſo ſoll man ſich auch der poenitentia nicht entziehen, und auch an ihrer Wirkung nicht zweifeln, denn ſie iſt eine medicina, ſie iterum liberat: offendisti, sed reconciliari adhuc potes; habes cui satisfacias, et quidem volentem[1]). Das erhellt aus den Gleichniſſen von der ververlorenen Drachme, vom verlorenen Schaf, vom verlorenen Sohn, und aus den Sendſchreiben der Apokalypſe, in welchen uns auch die durch Buße vergebbaren Sünden ſpecificirt werden: Id si dubitas, evolve quae spiritus ecclesiis dicat: desertam dilectionem Ephesiis imputat, stuprum et idolothytorum esum Thyatirenis exprobrat, Sardos non plenorum operum incusat, Pergamenos docentes perversa reprehendit, Laodicenos fidentes divitiis objurgat; et tamen omnes ad poenitentiam commonet, sub comminationibus quidem; non comminaretur autem non poenitenti, si non ignosceret poenitenti[2]). Dieſe zweite Buße beſteht nun zunächſt in innerlicher Umkehr und Bekenntniß der Sünde vor Gott: Gott wird dich wie den verlorenen Sohn wieder annehmen; Sed si poeniteat ex animo, si famem tuam cum saturitate mercenariorum paternorum compares, si porcos immundum relinquas pecus, si patrem repetas vel offensum, „deliqui“, dicens, „pater, nec dignus ego jam vocari tuus“. Tantum relevat confessio delictorum, quantum dissimulatio exaggerat; confessio enim satisfactionis consilium est, dissimulatio contumaciae[3]). Aber an dieſer Buße im Gewiſſen genügt es nicht, es muß Buße mit dem Werk geleiſtet werden, es muß ein Act der Buße hinzukommen, und zwar ein öffentlicher vor der Gemeinde: Hujus igitur poenitentiae secundae et

[1]) Cap 7.
[2]) Cap 8.
[3]) Cap 8.

unius, quanto in arcto negotium est, tanto operosior probatio, ut non sola conscientia proferatur, sed aliquo etiam actu administretur. Is actus qui magis graeco vocabulo exprimitur et frequentatur, exomologesis est, qua delictum domino nostrum confitemur; non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione poenitentia nascitur, poenitentia deus mitigatur. Itaque exomologesis prosternendi et humilificandi hominis disciplina est, conversationem injungens misericordiae illicem; de ipso quoque habitu atque victu, sacco et cineri incubare, corpus sordibus obscurare, animum moeroribus dejicere; illa, quae peccavit, tristi tractatione mutare. Ceterum pastum et potum pura nosse, non ventris scilicet sed animae causa. Plerumque vero jejuniis preces alere, ingemiscere, lacrymari, et mugire dies noctesque ad dominum deum tuum, presbyteris advolvi, et aris dei adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suae injungere. Haec omnia exomologesis, ut poenitentiam commendet, ut de periculi timore dominum honoret, ut in peccatorem ipsa pronuncians pro dei indignatione fungatur, et temporali afflictatione aeterna supplicia non dicam frustretur sed expungat. Cum igitur provolvit hominem, magis relevat; cum squalidum facit, magis mundatum reddit; cum accusat, cum condemnat, absolvit. In quantum non peperceris tibi, in tantum tibi deus, crede, parcet[1]): Dieſer Act der Exomologeſis beſteht alſo zunächſt allerdings im Bekenntniß der Sünde vor und gegen Gott, aber er muß weiter auch operosus ſein, und dieſe opera beſtehen zunächſt in Kränkung des Leibes (denn niemals ſündigt die Seele allein, ſondern immer mit dem Leibe, weshalb auch immer der Leib ſammt der Seele Buße leiſten muß[2]), wegen der innigen Verbundenheit beider), welche noch durch ſchmuckloſe Kleidung, Zurückziehung von allen auch ſonſt erlaubten Vergnügungen, Enthaltung von Wein und anderen Genüſſen

[1]) Cap. 9.
[2]) Cap. 3.

u. ſ. w. verſchärft ward[1]); ferner in Faſten, Gebet; endlich aber auch in Demüthigung vor der Gemeinde und Anflehung derſelben wie ihrer Geiſtlichen. Ueber dies Verhältniß der öffentlichen Buße zur Gemeinde ſpricht ſich die charakteriſtiſche Stelle aus: Man ſoll ſich der öffentlichen Buße nicht ſchämen, ſie geſchieht ja inter fratres atque conservos, ubi communis spes, metus, gaudium, dolor, passio, quia communis spiritus de communi domino et patre. Quid tuos aliud quam te opinaris? quid consortes casuum tuorum ut plausores fugis? Non potest corpus de unius membri vexatione laetum agere? condoleat universum, et ad remedium conlaboret, necesse est. In uno et altero ecclesia est, ecclesia vero Christus. Ergo cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras. Aeque illi cum super te lacrymas agunt. Christus patitur, Christus patrem deprecatur. Facile impetratur semper, quod filius postulat[2]). Alſo die Gemeinde iſt = Chriſtus, ſie iſt an Seiner Statt; wenn der Sünder die Gemeinde anruft, ſo ruft er Chriſtum an, und wenn die Gemeinde für den Sünder zu Gott weint und bittet, ſo weint und bittet Chriſtus für ihn; und da dieſem nichts von Gott abgeſchlagen werden mag, ſo erfolgt ſo dem Sünder die Abſolution. So in Bekenntniß, Kaſteiung, Demüthigung vor der Gemeinde vollzogen, iſt die Exomologeſis das ministerium poenitentiae[3]). Und daraus ergeben ſich denn auch ihre Wirkungen. Dieſe Wirkungen ſind auf der einen Seite an dem Sünder ſelbſt geſchehende, erziehliche: ſie beweiſt, ſie nährt die innerliche Buße; ſie demüthigt den Menſchen, ſie illa quae peccavit tristi tractatione mutat, ſie macht zur satisfactio geneigt. Aber ſie iſt nun eben auch weiter eine satisfactio, und hat nicht bloß an dem Sünder, ſondern auch auf und vor Gott Wirkungen: Für's Erſte iſt ſie eine satisfactio, und nicht etwa bloß eine der Gemeinde für das

[1]) Cap. 11.
[2]) Cap. 10.
[3]) Cap. 12.

gegebene Aergerniß, ſondern eine Gott geleiſtete satisfactio; es wiederholen ſich die Ausdrücke: per delictorum poenitentiam domino satisfacimus, poenitentia satisfacit Deo, poenitentia promeretur Deum. Ferner erſetzt ſie die durch das Vergehen bei Gott verdiente Strafe, die Vergebung der Sünden iſt der Lohn, und die poenitentia iſt der Preis, der für dieſen Lohn gezahlt wird; ſie büßt freiwillig die Strafe ab, die Gott ſonſt verhängen müßte, und eben darin liegt ihre abſolvirende Kraft; ſie bildet die compensatio für die zu erlaſſende Strafe; poenitentia, heißt es, mitigat deum; und ferner heißt es: maceror et excrucior, ut deum reconciliem mihi, quem delinquendo laesi. Und eben dadurch iſt ſie denn eine medicina; eben dadurch geſchieht es, daß ſie iterum liberat, daß ſie deo reconciliat; dadurch verſchafft ſie abolitionem peccatorum, und bewirkt, daß Gott ignoscit; dadurch nimmt ſie in die Gnade Gottes zurück und exstinguit gehennam [1]).

Wollen wir demnach die Anſchauungen Tertullians auf eine ſpätere Formel reduciren, ſo verlangte Tertullian, allerdings mit Beſchränkung auf die groben Sünder, zur Buße die contritio, die confessio und die satisfactio, nur mit dem wichtigen Unterſchiede von der ſpäteren Bedeutung dieſer Formel, daß ihm die confessio nicht in der Beichte vor dem Prieſter, ſondern in dem Sündenbekenntniß vor der an Chriſti Statt ſtehenden heiligen Gemeinde, und daß ihm folgeweiſe die Abſolution weder in der Losſprechung durch den Prieſter, noch auch in der Handlung des Wortes Gottes über dem Sünder durch das Schlüſſelamt, ſondern in dem ſtellvertretenden Fürgebet der Gemeinde und in der Wiederaufnahme in ihren Frieden beſtand. Darum müſſen wir aber auch noch Etwas hinzunehmen: Wenn Tertullian in der oben betrachteten Schrift augenſcheinlich unbefangen davon ausgeht, daß es für alle in den Briefen der Apoſtel unter die groben Sünden gerechneten Vergehen eine Buße und Abſolution giebt, ſo erzählt er dagegen in ſeiner denſelben Gegenſtand behandelnden,

[1]) Vgl. außer den angeführten Stellen cap. 5. 6. 8. 9. 11. 12.

aber ungleich ſpäter in ſeiner montaniſtiſchen Zeit verfaßten Schrift de pudicitia, daß es in den Kirchen üblich ſei, Diejenigen, welche ſich des Rückfalls zum Götzendienſt oder des Verbrechens des Mordes ſchuldig gemacht, unter keiner Bedingung wieder in die Kirchengemeinſchaft aufzunehmen[1]). Hievon findet ſich früher und, wie wir geſehen, ſelbſt noch in der Schrift des Tertullian de poenitentia keine Spur, und wir müſſen alſo annehmen, daß ſich dieſe Praxis erſt in den letztvorhergehenden Zeiten bildete. Sodann iſt bemerkenswerth, daß in der Schrift de pudicitia bereits der Ausdruck pax redditur vorkommt, der uns in der Schrift de poenitentia noch nicht begegnet. Es iſt dies ſeitdem im allgemeinen kirchlichen Sprachgebrauche der ſtehende Ausdruck für die im Wege der Pönitenz zu erlangende Abſolution. Wir müſſen darin eine practiſche Frucht der oben betrachteten Anſchauung Tertullian's erkennen. Nach Tertullian erlangte der gefallene Getaufte Abſolution dadurch, daß er die Gemeinde anflehte, und die Gemeinde wiederum für ihn Gott anflehte, welches Gebet Gott um ſo weniger unerhört laſſen konnte, als die Gemeinde Chriſtus ſelbſt, an Chriſti Statt iſt. So fiel im Gegenſatze zu den Anſchauungen der Apoſtel die göttliche Sündenvergebung mit der Wiederaufnahme in den Frieden der Gemeinde zuſammen; und wie die Beichte ſich dadurch vollzog, daß der Sünder Gott bekannte, indem er öffentlich vor der Gemeinde bekannte, ſo vollzog ſich die Abſolution nicht ſowohl dadurch, daß die Kirche durch ihr Amt über den Sünder in Folge ſeiner Beichte auf Gottes Wort und in Seinem Namen die Vergebung der Sünden ſprach, ſondern vielmehr dadurch, daß die Gemeinde den Sünder auf ſeine Beichte wieder in ihren Frieden, in ihre Gemeinſchaft aufnahm, indem ſie ihre Gebete mit ſeinem Gebete vereinigte.

Stellen wir uns nun zuſammen, wie die Kirche nach dem Hirten des Hermas zu ſtehen kam, ſo lag die Sache folgender Maaßen: Sie konnte nicht, wie der Hirte des

[1]) Cap. 12.

Hermas, ganz von dem Verhältniß abſtrahiren, welches die Sünden der Getauften zu der Gemeinde und Kirche haben, ſchon darum nicht, weil ſie ſeit den Apoſteln her die Praxis der Ausſchließung aus der Gemeinde und der öffentlichen Bußleiſtung hatte. Vielmehr kam ſie in dieſer Beziehung vermöge der Richtung, welche anderweit die Entwickelung des Kirchenbegriffes nahm, ſogar dahin, daß ſie im Gegenſatze zu den neuteſtamentlichen Anſchauungen das Verhältniß des Sünders zu Gott mit dem Verhältniß des Sünders zur Gemeinde identificirte, jenes von dieſem abhängig dachte, und folgeweiſe die Abſolution nicht ſowohl in die Verkündigung der göttlichen Gnade über dem bußfertigen Sünder, als vielmehr in die Wiederaufnahme des Sünders in die Kirchengemeinſchaft ſetzte. Auf der anderen Seite aber blieb ſie nicht allein bei der ſchiefen Unterſcheidung des Hirten des Hermas zwiſchen an ſich leichten Sünden, für welche es keiner poenitentia bedürfe, und zwiſchen an ſich ſchweren Sünden, deren Vergebung ohne äußerliche Bußleiſtung nicht möglich ſei, und bei allen damit geſetzten falſchen Prämiſſen und Conſequenzen ſtehen, ſondern folgte auch dem Hirten des Hermas in die Vorſtellungen von der expiatoriſchen, ſatisfactoriſchen, Gnade verdienenden Kraft und Bedeutung der äußerlichen Bußleiſtungen, des Faſtens, Almoſens u. ſ. w. Damit ſtand aber die Sache ſo, daß das ſittliche Bewußtſein ſich nicht beruhigen konnte: Legte die Kirche das Vergebung Wirkende hauptſächlich in die vom Sünder ſelbſt zu leiſtende Satisfaction, ſah ſie die Abſolution hauptſächlich als eine Wiedererertheilung des Friedens Seitens der Gemeinde an, und faßte ſie doch anderer Seits an den groben Sünden das Moment ihrer größeren Verſchuldung vorzugsweiſe in's Auge, ſo mußten ihr Zweifel kommen: ob auch wohl ſo ſchwere Sünden durch eigene Satisfactionen gut gemacht, und durch Wiederaufnahme in den Kirchenfrieden hingelegt werden könnten. Dieſe Zweifel konnten auch unmöglich dadurch beſeitigt werden, daß die Kirche, dem Hirten des Hermas folgend, für dieſe ſchweren Sünden nur Eine Exomologeſis zuließ. Es brauchte nur mit der Ertheilung des

Kirchenfriedens etwas leichtſinnig umgegangen zu werden, oder es brauchte nur die eine oder die andere dieſer ſchweren Sünden ihren dem Kirchenweſen und Gemeindeleben gefährlichen Charakter unter den beſonderen Zeitverhältniſſen etwas auffälliger zu entwickeln, um die ſchlummernden Zweifel, ob dieſen Sünden in dieſem Wege Abſolution zu ertheilen ſei, immer wieder wach zu rufen. Und wer dann in dieſen Zweifeln zu der Antwort kam, daß dieſe Sünden in dieſem Wege nicht geſühnt werden könnten, der mußte, da über das Verdienſt Chriſti und damit über das Weſen der Abſolution keine völlige Klarheit war, auch gleich weiter zu dem Schluſſe fortgetrieben werden, daß es alſo für ſolche Sünden in keinem Wege eine Abſolution gebe. So ſahen wir ja auch wirklich, wie Clemens Alexandrinus eine volle Sündenvergebung Denen, welche um ſchwerer Sünden willen gebüßt haben, nicht zugeſtehen will, und wie die Kirche zu Tertullian's Zeit dem Rückfall in den Götzendienſt und dem Morde keine Abſolution zugeſtand. Und damit griff man denn auch nur wieder auf einen anderen Irrthum des Hirten des Hermas zurück: der Hirte des Hermas hatte vergeſſen, daß das Unvergebbare an der Sünde in der falſchen innerlichen Stellung des Sünders liegt, daß die rechte Sünde zum Tode in dem Unglauben und der Unbußfertigkeit des Sünders beſteht, und hatte die Sünde zum Tode in das einzelne peccatum der Verläugnung geſetzt; in dieſe Grundanſchauung lenkte die Kirche ein, indem ſie anfing, außer der Verläugnung noch den Rückfall zum Götzendienſt und den Mord als nicht abſolvirbar zu behandeln.

Damit iſt denn zugleich der Punkt bezeichnet, von welchem aus die weitere Entwickelung ſich fortbewegt: Im Weſentlichen blieb man bei den Grundanſchauungen, wie wir ſie aus dem Hirten des Hermas und der Schrift des Tertullian de poenitentia kennen gelernt haben: aber man ſtritt darüber, welchen groben Sünden mittelſt einer einmaligen Pönitenzleiſtung der Kirchenfriede zuzugeſtehen ſei, und welchen nicht? und in dieſem Streite ſtellte ſich die Geſtalt feſt, welche das Bußweſen in dieſem Zeitraum der Kirche empfängt. Die ſpäteren mehr

auf den geſchichtlichen Weg einlenkenden Montaniſten, repräſentirt vom Tertullian, und die Novatianer halten dabei die ſtrengere Seite, welche den groben Vergehungen den Kirchenfrieden verſagt, während die römiſchen Biſchöfe, welche die ſchlimmen praktiſchen Conſequenzen dieſes Rigorismus durchſchauen, die mildere und, wenn man will, lare Seite halten, bis namentlich durch Cyprian die Ausgleichung herbeigeführt wird. Dabei ſtellt uns die ſpätere, im Gegenſatz gegen ſeine eigne Schrift de poenitentia verfaßte Schrift Tertullian's de pudicitia den Stand der Controverſe dar, während die Schriften Cyprian's uns dann die Geſtalt des Bußweſens zeigen, welche für dieſe Periode wohl noch Ausbildungen aber keine weſentlichen Veränderungen mehr erfährt.

Märtyrer und Confeſſoren maaßten ſich, begünſtigt von der ihnen in den Gemeinden gezollten Verehrung, des Rechts an, Pönitenten in den Kirchenfrieden aufzunehmen; und dieſer bequeme Weg ward namentlich von Solchen benutzt, die ſich Unzuchtsvergehen, Hurerei und Ehebruch, hatten zu Schulden kommen laſſen. Menſchen, die mit ihren eigenen Sünden genug zu ſchaffen hatten, traten, nachdem ſie zufällig unter den Verfolgungen einiges Harte erduldet hatten, als Sündenvergeber auf; und Hurer und Ehebrecher, die keineswegs irgend eine Garantie der Bußfertigkeit gegeben hatten, ließen ſich von ſolchen Menſchen abſolviren[1]. Die Auflöſung aller Zucht und Zerrüttung der Gemeinden, die hieraus drohte, einer Seits, und dieſer Mißbrauch der Schlüſſelgewalt anderer Seits führte nothwendig auf die beiden Fragen: wie es mit der Gewalt der Kirche, Sünden zu vergeben, überhaupt ſtehe? und ob und in wie weit auch ſpeciell den Sünden des Ehebruchs und der Hurerei Vergebung ertheilt werden könne? und die montaniſtiſchen Kirchen wurden durch dieſe Sachlage zu demjenigen Verfahren gegenüber den gedachten Vergehungen getrieben, welches wir gleich darſtellen werden. Nun aber drohte ein gegen dieſe montaniſtiſche Praxis gerichtetes Edict

[1] De pudic. cap. 22.

des römiſchen Biſchofs, welches geradezu ausſprechen ſollte, daß den Hurern und Ehebrechern auf geleiſtete Buße der Kirchenfriede zu gewähren ſei [1]). Dies veranlaßte den inmittelſt montaniſtiſch gewordenen Tertullian zu der Schrift de pudicitia, in welcher er jene beiden Fragen behandelt, um die montaniſtiſche Praxis zu rechtfertigen.

Tertullian geht dabei von zwei neuen Geſichtspunkten aus, von einer neuen Eintheilung der Sünden, und von einer neuen Anſicht über das Verhältniß der göttlichen Sündenvergebung zu derjenigen durch die Kirche.

In erſterer Beziehung geht er aus von der alten Unterſcheidung zwiſchen leichten und ſchweren Sünden. Jene nennt er peccata modica, leviora, delicta quotidianae incursionis; dieſe nennt er majora, maxima, graviora, capitalia, exitiosa, mortalia. Aber die leichteren Sünden ſcheidet er dann wieder in zwei Klaſſen. Zur erſteren Klaſſe derſelben rechnet er, wenn ein Gläubiger dazu kommt, die heidniſchen Schauſpiele und Gladiatorenkämpfe anzuſehen, heidniſche Gaſtmähler mitzumachen, ſein Handwerk zur Verfertigung von Dingen zu gebrauchen, die im Götzendienſt verwendet werden, ein Wort auszuſtoßen, von welchem es zweifelhaft ſein kann, ob es nicht an Verläugnung oder Gotteslästerung anſtreift, nicht minder Ausbrüche des Zorns, Hochmuths, Ehrgeizes, der Widerſetzlichkeit gegen die Disciplin [2]). Von dieſen unterſcheidet er die delicta quotidianae incursionis, die im eigentlichen Sinne täglichen Sünden — denn das wird von da an ſtehende Bezeichnung derſelben — und rechnet dahin, wenn man auch über Sonnenuntergang hinaus zürnt, leicht afterredet, leicht ſchwört, einmal Hand an Jemand legt, nicht Wort hält, aus Scham oder Noth lügt, in Handel und Wandel, Erwerb und Nahrung, von Dem was man hört und ſieht, verſucht wird [3]). Eben ſo ſcheidet er die ſchweren Sünden in zwei Klaſſen. Zu der

[1]) Cap. 1.
[2]) Cap. 7.
[3]) Cap. 19.

erſten und ſchwerſten rechnet er, wenn man wie Hymenäus und Alexander gläubig geworden iſt und aus dem Glauben in Gotteslästerung, Blasphemie fällt, und überdem die unnatürlichen Laſter[1]). Zu der zweiten leichteren Klaſſe der ſchweren Sünden rechnet er diejenigen Sünden, welche in den apoſtoliſchen Schriften zu den groben Sünden gerechnet werden, als Mord, Rückfall zum Götzendienſt, Betrug, Verläugnung, Läſterung, Ehebruch, Hurerei, turpiloquium[2]). An einer anderen Stelle[3]) zählt er ſie ſchon ganz nach dem ſpäteren kirchlichen Sprachgebrauch als die ſieben Todſünden auf: idololatria, plasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium, fraus. Uebrigens verſteht ſich von ſelbſt, daß beide Klaſſen ihm als mortalia, als Todſünden — was ſeitdem ſtehende Bezeichnung wird — gelten.

Daneben läuft aber noch eine andere Unterſcheidung der Sünden her: Er unterſcheidet nemlich zwiſchen ſolchen Sünden, die gegen die Brüder, und ſolchen, die gegen Gott begangen werden. Die erſten ſind ſolche, durch welche man ſich an ſeinem Nächſten verſchuldet[4]).

Um nun weiter das Verhältniß der göttlichen Sündenvergebung zu der kirchlichen Abſolution zu begreifen, geht er auf die eben dargelegten Unterſchiede der Sünden zurück. Er macht es der Kirche zum Vorwurf, daß ſie ihre Wiederaufnahme in ihren Frieden mit der göttlichen Vergebung identificire, und nennt es eine Uſurpation, daß ſie ſich die Macht zuſchreibe, Sünden vergeben zu können. Vielmehr können Menſchen nur diejenigen Sünden vergeben, welche gegen ſie geſchehen; und ſo ſoll denn auch die Kirche das Unrecht, welches ihr und einzelnen ihrer Glieder von ihren fallenden Gliedern geſchieht, unter allen Umſtänden, es mag durch ſchwere oder leichte Sünden begangen ſein, und nach Matth. 18, 22. ohne alle Beſchränkung vergeſſen und vergeben. Die Sünden

[1]) Cap. 13. 4.
[2]) Cap. 16. 17. 19.
[3]) Advers. Marcion. IV, 9.
[4]) Cap. 2. 21.

gegen Gott aber, und folgeweiſe auch das Gott Verletzende, was auch in jeder Sünde wider den Nächſten liegt, zumal die ſchweren, die Todſünden, kann ganz allein Gott vergeben. Menſchen können dies gar nicht: auch die Kirche, ſo fern ſie aus Menſchen beſteht, kann es nicht. Die Kirche kann nur in ſo fern Sünden vergeben, als ſie — es greift hier der montaniſtiſche Kirchenbegriff ein, auf den wir zurückkommen werden — identiſch iſt mit dem Paraklet, mit dem heiligen Geiſt, in welchem die Dreieinigkeit ſich zuſammen faßt. Aber die Kirche als menſchliche Verſammlung, die Ecclesia numerus episcoporum, wie er ſich ausdrückt, kann nicht indulgere, delicta donare. Domini enim, non famuli est jus et arbitrium, Dei ipsius, non sacerdotis. Höchſtens wegen der leichteren Sünden kann die Kirche durch die disciplina poenitentiae intercediren, ſo daß der Sünder veniam ab episcopo consequi kann; aber die Vergebung der ſchwereren Sünden iſt abſolut Gott ſelbſt und allein zu reſerviren. Er läugnet gegen den römiſchen Biſchof geradezu, daß die Schlüſſelgewalt, die solvendi et alligandi potestas — der Ausdruck kommt hier zuerſt vor — auf die Kirche, die Biſchöfe derivirt ſei: Matth. 16, 19. ſei rein perſönlich dem Petrus eine Gewalt übertragen, und dieſe Gewalt beziehe ſich gar nicht auf die Todſünden der Getauften [1]).

Hiernach beſtimmt ſich denn ſeine Theorie von der Sündenvergebung überhaupt und von der poenitentia insbeſondere dahin: Alle vor der Taufe begangenen Sünden ſind ohne Unterſchied vergebbar; Gott vergiebt und vernichtet ſie in der Taufe, wenn der Taufe rechtſchaffene Buße vorangeht. Auf dieſe abſolute Taufgnade beziehen ſich alle Schriftſtellen, welche dem Sünder unter allen Umſtänden auf Buße und Glauben Vergebung in Ausſicht ſtellen. Aber mit den Sünden, welche nach der Taufe geſchehen, liegt es ganz anders: Clementia illa dei malentis poenitentiam peccatoris quam mortem ad ignorantes adhuc et adhuc incredulos spectat, quorum causa

[1]) Cap. 3. 18. 21. 22.

liberandorum venerit Christus, non qui jam Deum norint, et sacramentum didicerint fidei[1]). Dieſe nach der Taufe geſchehenden Sünden zerfallen vielmehr in remissibilia und irremissibilia. Läßlich ſind die leichteren Sünden beider Klaſſen; dagegen ſind die ſchwereren Sünden beider Klaſſen unerläßlich. Jedoch zerfallen die unerläßlichen Sünden wieder in zwei Unterklaſſen: Die ſchweren Sünden leichteren Grades nemlich können zwar nicht in dieſer Welt durch Dienſt der Kirche vergeben werden, wohl aber von Gott in jener Welt, wogegen Gott die ſchweren Sünden ſchwereren Grades auch in jener Welt nicht vergeben will, ſo daß alſo die peccata irremissibilia in bedingt unerläßliche und unbedingt unerläßliche zerfallen[2]).

Damit ſind denn auch der Praxis der poenitentia die Normen gegeben. Er hält die Pönitenzleiſtung, wie ſie damals in der Kirche üblich war, feſt. Aber für die leichteren Sünden niederen Grades, für die täglichen Sünden findet er, ſo wenig wie die damalige Kirche, eine Pönitenzleiſtung nöthig: Cui enim non accidit? ut, si nulla sit venia istorum, nemini salus competat. Horum ergo erit venia per exoratorem patris Christum[3]). Eben ſo wenig iſt eine Pönitenzleiſtung bei den ſchweren Sünden ſchweren Grades, bei den unbedingt unerläßlichen Sünden ſtatthaft, weil ſie da ja unnütz iſt. Sünder dieſer Art wurden daher auch nicht einmal zur Kirchenbuße zugelaſſen, ſondern ganz und für immer aus der Kirchengemeinſchaft weggethan: Reliquas autem libidinum furias impias et in corpora et in sexus ultra jura naturae, non modo limine verum omni ecclesiae tecto submovemus, quia non sunt delicta, sed monstra[4]). Dagegen kommt ihm die Pönitenzleiſtung bei den leichteren Sünden ſchwereren Grades und bei den ſchwereren Sünden leichteren Grades zur Anwendung, aber in verſchiedener Weiſe und zu verſchiedenem

[1]) Cap. 18. 16.
[2]) Cap. 2. 13. 18.
[3]) Cap. 19.
[4]) Cap. 4.

Erfolge, weil ja die erſten als läßlich, die zweiten als wenigſtens bedingt unerläßlich galten.

Alle dieſe Sünden, ſo argumentirt er, müſſen delirt werden; aber die wenn auch nur bedingt unerläßlichen verdienen Verurtheilung, während die läßlichen nur Züchtigung verdienen; daher können die läßlichen nach geſchehener Züchtigung durch Verzeihung delirt werden, während die, wenn auch nur bedingt unerläßlichen nur durch Vollzug der Verurtheilung, durch Strafe delirt werden können. Danach dient die poenitentia bei beiden zu verſchiedenem Zweck: die läßlichen Sünden züchtigt ſie zur Erlaſſung; die bedingt unerläßlichen Sünden aber ſtraft ſie ohne Erlaß[1]).

Bei den leichten Sünden ſchwereren Grades ſoll daher die Kirchenbuße in der Weiſe angewendet werden, wie wir ſie kennen, denn in dieſen Sünden kommt der Menſch nicht um, wenn er nicht darin verharrt. Sie ſoll hier dienen, den Menſchen herum zu holen. Es darf daher auch nicht allein die Gemeinde für ſolche Sünder beten, ſondern es darf ihnen auch der Biſchof nach geleiſteter Buße veniam dare, pacem reddere[2]). Nur muß man feſthalten, daß nach der Anſicht Tertullians, die Gott allein die Macht Sünden zu vergeben zugeſteht, dies veniam dare keine eigentliche Abſolution ſein kann. Vielmehr giebt dies veniam dare Seitens des Biſchofs nur pacem humanam, und die göttliche Sündenvergebung erfolgt getrennt davon[3]). Daher ſpricht denn auch Tertullian ausdrücklich aus, daß die Pönitenzleiſtung weniger zur Erlangung der Vergebung als vielmehr zur Beſſerung da ſei, und nur mittelbar, indem ſie Beſſerung wirke, ſchaffe ſie Vergebung: Quid enim ex poenitentia maturescit, quam emendationis effectus? Sed et si venia potius est poenitentiae fructus, hanc quoque consistere non licet sine cessatione delicti. Ita cessatio delicti radix est veniae, ut venia sit

[1]) Cap. 2.
[2]) Cap. 7. 18. 19.
[3]) Cap. 3. 13.

poenitentiae fructus[1]). Von den ſatisfactoriſchen und expiatoriſchen Wirkungen der Pönitenz, welche die Schrift de poenitentia ſo unmäßig herausſtrich, kommt höchſt charakteriſtiſch in der Schrift de pudicitia auch nicht ein Wort vor.

Wer dagegen in ſchwere Sünden leichteren Grades, Mord, Ehebruch, Hurerei u. ſ. w. gefallen iſt, ſoll zwar ſich auch der Pönitenz unterwerfen, und auch zu derſelben zugelaſſen werden, aber die Gemeinde darf nicht für ſolche Sünder bitten, auch darf ihnen der Kirchenfriede nicht ertheilt werden, ſondern ſie müſſen ihr Leben lang in der Kirchenbuße verharren und in derſelben ſterben; denn die Vergebung dieſer Sünden iſt allein Gottes Sache, und erfolgt in dieſem Leben nicht; Chriſtus bittet für dieſe Sünder nicht[2]). Dieſen Sünden allen darf, wie dies auch hinſichtlich des Mordes und Götzendienſtes bereits geſchieht, um keinen Preis Kirchenfriede gewährt werden, denn ſie enthalten eine violatio templi Dei, ſie beflecken die Jungfräulichkeit der Braut Chriſti, ſie wirken tödtend auf Den, der ſie begeht, zur Stunde da ſie begangen werden; die Kirche kann ſolche Sünder nie mit Freuden wieder aufnehmen; vielmehr würde nur Entweihung der Taufe, Hinfallen aller Zucht und Disciplin, Verführung der Seelen zu leichtſinniger Uebertretung und zur Sicherheit von der Wiederaufnahme ſolcher Sünder die Folge ſein[3]). Es hilft Nichts, ſich hiegegen auf die Güte Gottes zu berufen, welche die Kirche nachahmen und ebenfalls Verſöhnlichkeit beweiſen müſſe, denn die Güte Gottes habe ſich hinreichend an ſolchen Sündern durch die in der Taufe ihnen geſchenkte abſolute Vergebung erwieſen, und die Verſöhnlichkeit der Kirche könne ſich immer nur in der Vergebung der Sünden gegen den Nächſten bethätigen. Vielmehr zeuge es von Lxrheit der Geſinnung, wenn man dieſe Sünden in Schutz nehme[4]). Gleichwohl thue ein ſolcher Sünder wohl, ſich der

[1]) Cap. 10.
[2]) Cap. 1. 18 19.
[3]) Cap. 1. 7. 9.
[4]) Cap. 2. 10. 18.

Pönitenz zu unterwerfen, und ſein Lebenlang nicht Zwecks von der Kirche bei Lebzeiten zu erhaltender Vergebung, aber Zwecks Abbüßung ſeiner Sünden durch Strafe auf Hoffnung einer künftigen Vergebung von Seiten Gottes unter den Büßenden zu ſtehen. Auf den Einwand, daß die Unterwerfung unter die Pönitenz ja Nichts nütze, wenn ſie nicht Vergebung ſchon hier bewirke, erwiedert er[1]: Quantum ad nos, qui solum Dominum meminimus delicta concedere, et utique mortalia, non frustra agetur talis poenitentia. Ad dominum enim remissa et illi exinde prostrata hoc ipso magis operabitur veniam, quod eam a solo Deo exorat, quod delicto suo humanam pacem sufficere non credit, quod ecclesiae mavult erubescere quam communicare. Adsistit enim pro foribus ejus, et de notae suae exemplo ceteros admonet; et lacrymas fratrum sibi quoque advocat; et redit plus utique negotiata, compassionem scilicet quam communicationem. Et si pacem hic non metit, apud dominum seminat. Nec amittit, sed praeparat fructum: non vacabit ab emolumento, si non vacaverit ab officio. Ita nec poenitentia hujusmodi vana, nec disciplina ejusmodi dura est. Deum ambae honorant, illa nihil sibi blandiendo facilius impetrabit, ista nihil sibi adsumendo plenius adjuvabit.

So der montaniſtiſche Tertullian. Und man darf nicht verkennen, daß der Verſuch Alles leiſtet, was auf dem einmal betretenen falſchen Wege der Verkennung des alleinigen Verdienſtes Chriſti, der Verkennung der durch die Gnadenmittel wirkſamen Schlüſſelgewalt, und der Unterſcheidung der Sünden nach der äußerlichen That in leichte und ſchwere möglich war. Das völlige Abſehen von der ſatisfactoriſchen Wirkung der Bußleiſtungen, die Zurückführung der Sündenvergebung auf Gott ſelbſt und allein, die ſittliche Strenge u. ſ. w. ſind ſehr anerkennenswerthe Momente. Wie tief dieſer Verſuch, das Problem zu löſen, eingriff, beweiſt auch der Umſtand, daß immerhin Vieles aus demſelben, z. B. ſchon die Bezeichnungen

[1] Cap. 3.

der verſchiedenen Klaſſen von Sünden, in Sprachgebrauch und Uebung der Kirche übergegangen iſt. Auf der anderen Seite kann man ſich allerdings mit dieſem Reſultat nimmer zufrieden geben. Wie könnte man auf eine Schlüſſelgewalt gänzlich verzichten? Wie dürfte man bejahen, daß Hurerei, Betrug u. ſ. w. unvergebbare Sünden ſeien? Zudem mußte Tertullian der Schrift offenſichtlich die größte Gewalt anthun, um ſeine Reſultate aufrecht zu erhalten. So muß er, um ſeinen Satz, daß grobe Sünden nach der Taufe keine Vergebung mehr finden können, zu halten, zu der maaßloſen Behauptung fortſchreiten, daß alle von der Gnade Gottes handelnden Schriftſtellen nur den Ungetauften, aber nicht mehr den Getauften gelten, und muß dies an allen dieſen Schriftſtellen, den Gleichniſſen vom verlorenen Groſchen, Schaf, Sohn u. ſ. w. durch Sophismen nachweiſen. So muß er ſich den Vorgang mit dem Blutſchänder in Corinth durch die Behauptung fern halten, daß der nach dem zweiten Briefe an die Corinther wieder aufgenommene Sünder ein ganz anderer ſei, als der nach dem erſten Briefe gebannte Blutſchänder. Auch an ganz exorbitanten Argumentationen fehlt es nicht. So z. B. antwortet er auf den Einwand, daß doch der Kirche die Schlüſſelgewalt zukomme: Allerdings habe die Kirche die Macht, die Sünden, auch die ſchweren Sünden zu vergeben. Aber nicht die ecclesia numerus episcoporum, ſondern die mit dem Paraclet identiſche Kirche: Nam ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus; illam ecclesiam congregat, quam dominus in tribus posuit. Dieſe Kirche nun könne allerdings alle Sünden vergeben. Aber dieſe Kirche, der Paraclet, habe nun durch die (montaniſtiſchen) neuen Propheten verkündigen laſſen, ſie könne wohl Sünden vergeben, aber ſie wolle es nicht thun, damit nicht Andere auch zu ſündigen verführt würden. Somit ſtehe die Sache ſo: spiritus veritatis potest quidem indulgere fornicatoribus veniam, sed cum plurium malo non vult[1]).

[1]) Cap. 21.

So hatte die Anſchauung, daß die Gemeinde der Gläubigen an Chriſti Statt ſei und an Chriſti Statt Sünden vergebe, ihre Frucht getragen; ſie hatte zu der Conſequenz geführt, daß es dann auf Erden gar keine Vergebung der Sünden gebe. Nicht aus der Gläubigkeit der Gläubigen heraus giebt ſich und wirkt der Herr, ſondern in den Gnadenmitteln ſtehet der Herr, und durch die Gnadenmittel giebt er mittelſt des Gnadenmittel- und Schlüſſelamtes Vergebung der Sünden. Wenn man dies vergißt, die Gemeinde als Stellvertreterin Chriſti faßt, und folgeweiſe die Retention und Abſolution in die Ausſchließung von der und Wiederaufnahme in die Gemeinſchaft der Gemeinde ſetzt, wird man es nie zu einem Begriffe der Abſolution bringen, zu welchem ein ernſtes ſittliches Gewiſſen Glauben haben könnte.

Es war hiernach der Kirche nicht zu verargen, wenn ſie nicht auf Alles einging, was der Montanismus ihr bot. Leider behielt ſie noch zu Viel von ſeinen Grundanſchauungen.

Es kam zunächſt zu keiner Ausgleichung. Aus Cyprians[1]) Erzählung wiſſen wir, daß in der africaniſchen Kirche ſich der eine Biſchof die ſtrengere montaniſtiſche, der andere die mildere Praxis aneignete. Man kann ſagen, daß im Allgemeinen die ſtrengere, den Grundſätzen des montaniſtiſchen Tertullian ſich annähernde Praxis in den africaniſchen und hiſpaniſchen Kirchen die herrſchende ward, und daß die römiſche Kirche bei der milden Praxis blieb, wie die Schrift Tertullians de poenitentia ſie uns zeigt. Aber die Deciani ſche Verfolgung und die darnach folgenden weiteren Stürme regten die Differenz auf's Neue an. Es ſtellten ſich da wegen Derjenigen, welche in der Verfolgung verläugnet hatten, der ſogenannten lapsi, aus ganz den nemlichen Veranlaſſungen ganz dieſelben Fragen, welche ſich dem Tertullian wegen der Hurer und Ehebrecher geſtellt hatten. Der Feliciſſimus, von dem die Spaltung des Feliciſſimus den Namen führt, und ſein Anhang beantworteten dieſe Fragen gegen die

[1]) Ep. 52. ad Antonianum.

ſtrengere africaniſche Praxis in der milden und laxen Weiſe. Novatianus dagegen, der Führer der novatianiſchen Spaltung, machte die vom Tertullian in ſeiner Schrift de pudicitia ausgeſprochenen Grundſätze in ihrer ganzen Strenge gegen die milde Praxis der römiſchen Kirche geltend. Cyprian aber, der die Spaltung des Feliciſſimus von Amts wegen zu beſeitigen hatte, und in der Spaltung des Novatianus den Schiedsrichter machte, kam dadurch in die Lage, zwiſchen der laxen und der rigoriſtiſchen Anſicht componiren zu müſſen; und ſo iſt es ihm beſchieden geweſen, den Compromiß zu formuliren, bei welchem ſich demnächſt die Kirche für's Erſte zufrieden gab.

Cyprian ſteht nach der einen Seite hin auf demſelben Boden, den wir ſeit dem Hirten des Hermas Allen gemeinſam fanden: Auch er geht davon aus[1]), daß in der Taufe volle Sündenvergebung erfolge, daß es aber für nachher begangene Sünden der poenitentia bedürfe. Dabei unterſcheidet auch er die Sünden in der Weiſe, wie ſich's bis Tertullian ausgebildet hatte, nach der größeren oder geringeren Schwere der äußeren Vergehung: Er kennt leichte, tägliche Sünden („da wir ohne alle Verwundung des Gewiſſens nicht durchzukommen vermögen"), von welchen wir durch Gebet gereinigt und geheilt werden, zumal wenn zum Gebet noch Almoſen oder — da Almoſen nur die compendiöſeſte Form des Wohlthuns überhaupt ſind — gute Werke, Werke der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit hinzukommen[2]). Von dieſen unterſcheidet er die ſchwereren und ſchwerſten, die Todſünden[3]), zu welchen er unter Berufung auf Gal. 5, 17. ff. Unzucht, Ehebruch, Mord, Betrug, Götzendienſt, Verläugnung in allen Geſtalten, Ketzerei, Spaltung und was dahin führt, nemlich Auflehnung gegen die biſchöfliche Gewalt, ingleichen das Fortleben in unchriſtlichem Gewerbe rechnet[4]). Auch die

[1]) De op. et eleemos. cap. 1. Testim. ad Quirin. III, 27.

[2]) Siehe die ganze Schrift de opere et eleemosynis.

[3]) De orat. Dom. fol. 244. Ep. 75.

[4]) Testim. ad Quirin. III, 63. 64. 78. De bono pat. fol. 288. Ep. 75. fol. 181. Ep. 3. ad Eucrat. Ep. 4. ad Rogatian.

Unterſcheidung Tertullians von Sünden gegen Gott und Sünden gegen den Nächſten nimmt er auf, und giebt ſogar dem Tertullian zu, daß durch die Kirche Dem, der gegen Gott geſündigt, keine Vergebung werden, daß dieſe Sünden allein Gott ſelbſt vergeben könne[1]). Um nun aber gleichwohl gegen Tertullian die Möglichkeit der Vergebung aller Sünden ſchon in dieſem Leben feſthalten, und doch anderer Seits mit Tertullian den beſorgten entſittlichenden Folgen einer ſolchen Lehre und Praxis wehren zu können, nimmt er eine bis dahin nicht ſo dageweſene und vollends mit dem hier fraglichen Gegenſtande noch nicht in Beziehung geſetzte Gedankenreihe zu Hülfe.

In einer Zeit, da die Kirche durch Verfolgung von außen und durch Häreſie im Innern ſchwer bedrängt war, hatte einſt der Biſchof Ignatius von Antiochien in ſeinen Briefen den erſten Grund für die ſpätere Betrachtung und Behandlung des Episcopats und für den danach beſtimmten Kirchenbegriff gelegt. Ganz ähnlich aber war die Lage der Kirche zu Cyprians Zeit. Man muß ſich recht vertiefen in die Schriften Cyprians und in die aus jedem Blatte derſelben dem Leſer entgegen tretende Lage der Kirche zu ſeiner Zeit, wie ihr zwiſchen den ſchwerſten Verfolgungen, einer immer wachſenden Zahl von Häreſieen und Spaltungen, und zahlreichem Abfall und großer Neigung zu unordentlichem Weſen in ihren eigenen Reihen, nicht weniger als völlige Auflöſung drohte, um dem Cyprian Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, wenn er auf dem vom Ignatius betretenen Wege den zweiten entſcheidenden Schritt thut. Cyprian kennt nur Eine Kirche: das erſte und weſentlichſte Merkmal der Kirche iſt ihre Einheit; und zwar liegt ihm das die Kirche Einigende nicht ſowohl in der Selbigkeit der Gnadenmittel, in der Einheit des Einen Worts und Sacraments, als vielmehr in ihrer äußeren Gemeinſchaft und Ordnung: als die unter dem legitimen und in ſich einen und einigen Episcopat verfaßte

[1]) Testim. ad Quirin. III, 28. Vergl. de laps. fol. 220.

iſt ihm die Kirche die Eine. Zwar giebt es auch nur in dieſer Einen Kirche eine rechte Taufe, und rechtes Gebet, und das rechte Abendmahl, und den heiligen Geiſt; aber das Verhältniß ſtellt ſich ihm nicht ſo, daß, wo rechtes Sacrament und Evangelium, auch die rechte Kirche wäre, und daß man, um zur rechten Kirche zu gehören, ſich zum rechten Wort und Sacrament halten müßte, ſondern es liegt umgekehrt ſo, daß, wo die Eine unter dem Einen legitimen Episcopat verfaßte Kirche, auch das rechte Sacrament und Evangelium iſt, und daß man, um zu letzterem zu gelangen, zu der Einen legitimen Kirche gehören muß. Daraus folgt, daß die Gemeinſchaft mit dieſer Einen legitimen Kirche das Erſte und Nöthigſte zur Seligkeit iſt. Cyprian hält nicht, daß Jedem, der nur zu dieſer legitimen Kirche gehöre, die Seligkeit dadurch gewiß ſei; dieſe ſpätere noch weitere Ausſchreitung liegt ihm noch fern. Er hält noch weniger mit den Novatianern, daß in dieſer Einen Kirche nur Heilige und Reine wären und ſein dürften. Im Gegentheil, der Herr wird zu Seiner Zeit kommen, und die in der Kirche Verſammelten richten, und beziehungsweiſe verurtheilen, denn es ſind ſtets viele falſche Glieder darin. Alſo, nicht ſo ſteht es, daß man durch die Zugehörigkeit zu dieſer Kirche die Seligkeit unbedingt hätte, aber ſo ſteht es, daß man ohne die Zugehörigkeit zu dieſer Kirche die Seligkeit nicht haben kann, daß dieſe Mitgliedſchaft die erſte Bedingung, daß die Kirche die Thür, die Pforte zur Seligkeit iſt; denn ſie allein bewahrt einer Seits die rechten Heilsmittel, zu denen man ohne ſie nicht gelangen kann, und mittelt ſo Gott dem Menſchen, und anderer Seits bringt ſie allein, die allein rechtes Gebet hat, per sacerdotem das Gebet des Menſchen vor Gott, und mittelt ſo den Menſchen Gotte. In der Gemeinſchaft der Kirche liegt das Mittelnde, und daher die ſpecifiſche Wichtigkeit dieſer Gemeinſchaft, des Kirchenfriedens: außer dieſer Gemeinſchaft iſt kein Glaube, kein Theil am Reiche Gottes, an ſeinen Verheißungen, an den Belohnungen Chriſti; „es kann nicht Gott zum Vater haben, wer nicht die Kirche (in jenem Sinne) zur Mutter

hat"; „wer nicht in der Arche Noah war, konnte nicht entrinnen, ſo wenig wer nicht in der Kirche iſt"; „was ſich von der Mutter trennt, kann nicht leben und athmen"[1]).

Damit iſt denn ſchon geſetzt, daß der Kirche allerdings die Schlüſſelgewalt zukommt. Cyprian hält gegen Tertullian mit großer Entſchiedenheit feſt, daß Matth. 16, 19. der ganzen Kirche, verſteht ſich, der unter dem legitimen Episcopat verfaßten Kirche geredet ſei. Aber es iſt dann weiter damit auch ein ganz eigenthümlicher Begriff der Schlüſſelgewalt gegeben. Der richtige Begriff der Schlüſſelgewalt, wie ihn ſpäter die lutheriſche Kirche hält, daß nemlich die Kirche durch Handhabung des Wortes und Sacramentes an Gottes Statt die Sünde dem Bußfertigen vergebe und dem Unbußfertigen behalte, liegt dem Cyprian ganz fern. Ihm beſteht vielmehr die Schlüſſelgewalt in der Macht der Kirche, in ihre Gemeinſchaft aufzunehmen oder ihre Gemeinſchaft zu verſagen: die Kirche iſt die Thür, ſo daß zwar nicht Jeder, der durch dieſe Thür eingeht, zu Gott kommt, aber doch Keiner zu Gott kommen kann, der nicht durch dieſe Thür eingeht; die Macht aber, dieſe Thür, welche die Kirche iſt, dem Menſchen zu öffnen und zu ſchließen, iſt der Kirche ſelbſt von Gott gegeben und bildet die Schlüſſelgewalt; und es iſt dann zwar nicht ausgemacht, daß Gott Jeden, dem die Kirche ihre Thür aufthut, zu Gnaden ohne Weiteres annehmen werde, worüber vielmehr weiter Gott ſelbſt richten wird; aber das iſt ausgemacht, daß Gott Keinen zu Gnaden annimmt, der nicht an die Thür der Kirche geklopft und von derſelben Oeffnung dieſer Thür erlangt hat. Die Schlüſſelgewalt der Kirche beſteht alſo darin, daß die Kirche ihre den Menſchen Gotte mittelnde Thätigkeit, welche zwar nicht Allen zu Gott hilft, aber ohne welche doch auch Keiner zu Gott kommen kann, je nach ihrem Urtheil zuzuwenden oder zu verſagen Macht hat; ſie iſt ein Vorgericht über den ſündigen Menſchen, dem Gott nicht immer dahin, daß er annimmt, was die Kirche angenommen

[1]) Siehe die ganze Schrift de unitate ecclesiae und außerdem Ep. 5.

hat, aber immer dahin beitritt, daß er nicht annimmt, was die Kirche nicht angenommen hat. Daher läßt auch Cyprian die Worte Matth. 16, 19. nicht ſtehen wie ſie lauten, „Alles, was Du auf Erden binden wirſt, ſoll auch im Himmel gebunden ſein, und Alles, was Du auf Erden löſen wirſt, ſoll auch im Himmel los ſein", ſondern ganz characteriſtiſch ändert er die Worte und ſagt: Derſelbe Gott, der das Geſetz gegeben hat, „hat auch geſtattet, daß das auf Erden Gebundene auch im Himmel gebunden iſt, und daß dort gelöſt ſein kann, was vorher hier von der Kirche gelöſt ward"[1]. Darüber ob er die von der Kirche Angenommenen annehmen will, wird Gott ſelbſt noch weiter als der Herzenskündiger endgültig richten, denn die Kirche iſt nur die Thür; aber gewiß wird er Den nicht annehmen, der ihm nicht von der Kirche dargebracht, zugeführt wird, denn die Kirche iſt die Thür. Es iſt der Begriff der Schlüſſelgewalt, wie er ſich ſtellt, wenn man das den Menſchen mit Gott Vermittelnde nicht in das Handeln Gottes durch die von der Kirche verwalteten Gnadenmittel, ſondern in die Gemeinſchaft und Thätigkeit der Kirche legt.

Der Begriff Cyprian's von der Schlüſſelgewalt wird uns völlig klar werden, wenn wir den Begriff von der Abſolution hinzunehmen, der daraus reſultirt. Den richtigen Begriff der Abſolution, daß die Kirche in Handhabung der ihr vertrauten Gnadenmittel dem bußfertigen Sünder an Gottes Statt ſeine Sünde vergiebt, indem ſie das Wort von der Gnade Gottes in Chriſto über ihm handelt, kennt Cyprian gar nicht; ihm iſt die Retention gleichbedeutend mit der Ausſchließung aus der und die Abſolution gleichbedeutend mit der Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinſchaft. Darin ſteht er dem noch nicht montaniſtiſchen Tertullian ganz gleich. Aber er ſucht nun den Zweifeln des montaniſtiſchen Tertullian, ob wohl die Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinſchaft die göttliche Sündenvergebung nach ſich ziehen könne, dadurch

[1]) Ep. 54. fol. 97. vgl. Ep. 52. fol. 90.

zu begegnen, daß er den Begriff der Kirche nicht wie Tertullian als den Begriff der Gemeinde faßt, ſondern den Begriff der Gemeinde zu dem Begriffe der unter dem Einen und einigen Episcopat verfaßten, und eben dadurch Einen und wahren Kirche potenzirt, welche als ſolche die wahre Taufe, die wahre Lehre, kurz die rechten Heilsmittel hat, und deren Gemeinſchaft folglich allein Gotte mittelt. Damit behält denn die Kirche allerdings eine Schlüſſelgewalt: ihre Abſolution, die Wiederaufnahme in ihre Gemeinſchaft, iſt eine nothwendige Vorbedingung der göttlichen Sündenvergebung; und dennoch hängen beide nicht ſo zuſammen, daß die Sündenvergebung bei Gott eine nothwendige Folge der Aufnahme in die Kirchengemeinſchaft wäre. Wie ſchon bemerkt, hält Cyprian mit Tertullian ſtrenge feſt, daß nur Gott Sünden vergeben kann. Die Menſchen, die Kirche können nur ſolche Sünden vergeben, die ein Unrecht gegen ſie enthalten; aber was an der Sünde das eigentlich Sündliche iſt, das Unrecht gegen Gott kann kein Menſch, kann nicht die Kirche, kann Gott allein ſelbſt vergeben[1]). Dazu verlangt nun freilich Gott, daß der Sünder an die Pforte der Kirche klopfe und in die Gemeinſchaft derſelben aufgenommen werde, weil ſie die Thür iſt. Aber keineswegs bindet er ſein Urtheil an das Urtheil der Kirche, ſondern behält ſich ſein ſchließliches Urtheil und Gericht darüber, ob der von der Kirche Wiederaufgenommene ihm zur Annahme genügt, allein vor. Wenn daher die Kirche einen Sünder in ihre Gemeinſchaft wieder aufnimmt, ſo thut ſie das keineswegs in der Meinung, daß ſie ihm die Sünden vergäbe, ſondern das Urtheil darüber ſtellt ſie Gott anheim, behält ſie dem Herrn vor; ſie greift dem Gericht Gottes damit nicht vor, ſondern ſie öffnet damit dem Sünder nur die Pforte zu den Heiligthümern, die ſie bewahrt, und bringt ihn Gotte dar, betet und opfert für ihn, unterweiſt und erzieht ihn, und ſtellt ihn ſo vor Gott, der ihn dann richten wird[2]). Und Gott

[1]) Ep 75 fol. 181. Ep. 3. fol. 10. De lapa. fol. 220. 224.
[2]) Ep. 46. fol 76. Ep. 50. fol. 82. Ep. 52. fol. 87.

vergiebt dann nicht um der von der Kirche wiederertheilten Kirchengemeinſchaft willen, die nur Weg zum Heil iſt, ſondern wenn und weil er befindet, daß der wiederaufgenommene Sünder ihm anderweit genügt. So werden einige novatianiſche Presbyter auf's Härteſte getadelt, weil ſie meinen, wenn ſie nur in den Frieden der Kirche aufgenommen würden, ſei Alles gethan und in Ordnung [1]).

Von dieſer Beſtimmung des Begriffs der Kirchengemeinſchaft und der Abſolution aus ergiebt ſich dann, wie ſich die Kirche Sündern und Sünden gegenüber zu verhalten hat. Auf der einen Seite hat ſie ſich vorzuſehen, was ſie in ihre Gemeinſchaft läßt oder wieder in dieſelbe aufnimmt, denn ſie ſoll das Heiligthum, das ſie bewahrt, nicht den Hunden geben, ſie ſoll ihre Gemeinde vor Anſteckung hüten, ſie ſoll ſich nicht fremder Sünden theilhaftig machen u. ſ. w.[2]) Daher ſoll auch die Kirche, ehe ſie einen Sünder, der ſich durch Sünde aus der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen hat, wieder aufnimmt, ſorgliche Prüfung anſtellen[3]). Aber auf der anderen Seite heiſcht nun auch ihre Stellung als die Thür zu den Gnaden Gottes, daß ſie ſich der Sünder annimmt und ſie wieder aufnimmt. Weil die Sünder ohne Wiederaufnahme in die Gemeinſchaft der Kirche gar nicht wieder zu Gott kommen, keiner ſittlichen Kräfte der Beſſerung, keines Glaubens, keiner Hülfe des heiligen Geiſtes, keines Heils theilhaftig werden können, vielmehr, wenn ihnen die Kirchengemeinſchaft verſagt bleibt, nothwendig immer ſchlechter und verderbter werden müſſen[4]), ſo iſt die Kirche den Sündern ſchuldig, ſie wieder in ihre Gemeinſchaft aufzunehmen; wobei ſie dann aber laut Obigem dem göttlichen Urtheil nicht vorgreift, ſondern demſelben anheimſtellt, ob der Sünder durch die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinſchaft auch zur Vergebung und Gnade gelangen wird.

[1]) Ep. 46. fol. 76.
[2]) z. B. Ep 59. ad Cornel.
[3]) Ep. 54. Ep. 59 ad Cornel.
[4]) Ep. 3. fol. 10. Ep. 54. fol. 97. Ep. 59. ad Cornel.

Demnach iſt auf der einen Seite gewiß, daß die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinſchaft keiner Sünde, auch nicht der Todſünde verſagt werden darf. Im ſchärfſten Gegenſatze gegen den montaniſtiſchen Tertullian behauptet Cyprian die Möglichkeit, ja beziehungsweiſe Nothwendigkeit der Wiederaufnahme in die Kirchengemeinſchaft für die gröbſten Sünden, und beweiſt Solches practiſch laut ſeinen Briefen, an groben Sündern aller Art, an Ehebrechern, Hurern, Abgefallenen aller Claſſen, Götzendienern u. ſ. w. Und er ſtützt dieſe Praxis theoretiſch von mehr als einer Seite: Zuerſt hat er zwar mit Tertullian den Begriff der Todſünde gemein, aber nach ihm nimmt die Todſünde dem Menſchen nicht wie nach Tertullian gar das Leben, ſondern ſie verwundet ihn bloß zum Tode, ſo daß er, wenn die Kirche ihn in ihre geiſtliche Pflege nimmt, durch Buße wieder geneſen kann[1]). Zweitens gilt das Argument des Tertullian, daß die Kirche die ſchweren Sünder nicht wieder aufnehmen könne, weil Gott die ſchweren Sünden wenigſtens für dieſes Leben nicht vergebe, für den Cyprian nicht, weil ihm Aufnahme in die Kirchengemeinſchaft und göttliche Sündenvergebung nicht unbedingt zuſammen fallen. Als unabſolvirbar, oder richtiger als unfähig der Wiederaufnahme in die Kirchengemeinſchaft gilt ihm nur die Eine Sünde, wenn der Sünder ſich der kirchlichen Zucht weigert, die Wiederaufnahme gar nicht begehrt noch ſucht, ſondern ſich von ſeiner Vergehung entweder zurück in's Heidenthum oder in ſectiriſche und ſchismatiſche Gemeinſchaften treiben läßt, um ſich die kirchliche Cenſur zu ſparen[2]). Es iſt das die nothwendige Folge davon, daß ihm das mit Gott Mittelnde in die kirchliche Gemeinſchaft fällt. Alle anderen Sünden dagegen ohne Unterſchied können, beziehungsweiſe müſſen die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinſchaft erlangen. Von den vielen Stellen, in welchen Cyprian dies mit beredten Worten ausführt, geben wir nur die Eine: „— wir halten,

[1]) Ep. 56. ad Antonianum.
[2]) De unit. eccles fol 325. Ep. 5. 56.

daß Niemand von der Frucht der Genugthuung und von der Hoffnung des Friedens abgehalten werden dürfe; denn wir wiſſen durch Bezeugung der Schrift, aus dem eignen Wort und Vermahnung Gottes, daß nicht nur die Sünder zur Pönitenzleiſtung angeleitet, ſondern auch den Büßenden Vergebung und Begnadigung gewährt werden. O der Verhöhnung der kirchlichen Gemeinſchaft, welche getäuſcht werden ſollte! o der falſchen Täuſchung der Unglücklichen! o der nichtigen und leeren Behauptung häretiſcher Erfindung! zur Buße der Genugthuung zu ermahnen, und doch der Genugthuung das Heilmittel entziehen! zu unſeren Brüdern zu ſagen: klage und weine, und ſeufze Tag und Nacht, und wirke viel und oft gute Werke zur Abwaſchung und Reinigung deines Vergehens, aber außerhalb der Kirche mußt Du nach dem Allen doch ſterben; du magſt Alles thun, was zum Frieden dient, aber den Frieden, den du ſuchſt, wirſt du doch nicht erlangen[1])." So verliert der Unterſchied zwiſchen ſchweren und leichten Sünden ſeine Bedeutung für die kirchliche Abſolution, für das pacem dare gänzlich.

Aber auf der anderen Seite wird eben ſo wenig den Sündern die Wiederaufnahme ohne Weiteres zugeſtanden werden dürfen. Wie die Kirche die Sünden von ſich fern halten und daher mindeſtens die groben Sünder von ſich ausſchließen, von ihren Heiligthümern, von ihrem Gemeindegebet, von ihrer Communion zurückſtellen muß, ſo muß ſie auch ihre Wiederannahme an Bedingungen knüpfen. Die Kirche ihrer Seits muß begehren, daß der Sünder ihr ſeine Reue und ſeinen guten Willen ſich zu beſſern und ſeine Sehnſucht nach Rückkehr in ihre Gemeinſchaft beweiſe; anderer Seits, da Gottes Vergebung nicht unmittelbar mit der Wiederaufnahme in die Kirchengemeinſchaft zuſammenfällt, muß vom Sünder Alles geſchehen, was ſolche Vergebung bei Gott zu verdienen geeignet iſt; und wie der Sünder begehren darf, daß ihm bei dieſer Ableiſtung die Kirche mit Rath und

[1]) Ep. 56. ad Antonian.

Fürgebet und geiſtlicher Pflege zu Hülfe komme, ſo darf die Kirche begehren, vor der Wiederaufnahme erſt ſehen zu wollen, ſo weit es überhaupt von Menſchenaugen geſehen werden kann, ob der Sünder Genugthuung geleiſtet hat, damit ſie wenigſtens nicht wiſſentlich wiederaufnimmt, was doch Gott nicht annimmt. Dies Alles nun aber geſchieht durch die poenitentia, ohne welche keine Wiederaufnahme erfolgen kann und darf.

Der poenitentia bedarf es hinſichtlich aller Sünden. Wir haben geſehen, wie auch wegen der leichten täglichen Sünden Sühne durch Gebet und Almoſen geſchehen muß. Aber der öffentlichen poenitentia vor der Kirche bedarf es nur wegen der groben Sünden, und zwar auch nicht wegen aller. Auch hier nemlich wirkt beim Cyprian der durchweg beſtimmende Geſichtspunkt der Kirchengemeinſchaft ein. Wir ſahen bereits, wie ihm der Unterſchied zwiſchen leichten und ſchweren Sünden wegen der Wiederaufnahme in die Kirchengemeinſchaft keineswegs entſcheidend iſt. Eben ſo wenig iſt ihm dieſer Unterſchied für ſich allein wegen der poenitentia beſtimmend, ſondern es ſtellt ſich ihm aus ſeinen Anſchauungen von der Kirchengemeinſchaft heraus ein anderer Unterſchied, der Unterſchied von öffentlichen und heimlichen Sünden: Es kann ja ſehr wohl auch eine ſchwere Sünde im Verborgenen, ohne zu Jemandes Kunde zu kommen, ja ſelbſt im Herzen und Gedanken begangen werden. Solche Sünden zieht, ſelbſt wenn ſie ſchwer ſind, die Kirche nicht vor ihr Forum; der Thäter mag ſie mit ſeinem Gott abmachen; beim Cyprian zuerſt kommt der Grundſatz: de occultis non judicat ecclesia, vor. Dagegen die öffentlichen ſchweren Thatſünden, wenn und weil ſie der Gemeinde bekannt werden, die Gemeinde ärgern und anſtecken, muß die Kirche wie ausſchließen ſo vor der Wiederaufnahme mit der öffentlichen poenitentia belegen. So ſtellt ſich der von nun an ſo wichtige Unterſchied von Gedanken- und Thatſünden, und von heimlichen und öffentlichen Sünden dahin feſt[1]), daß fortan nur die öffentlichen ſchweren Sünden

[1]) Ep 55. fol. 138. De lapsis. fol. 223 Ep 56. ad Antonian.

zur Kirchenbuße gezogen werden — unläugbar eine Erfaſſung eines bis dahin überſehenen Momentes in dem einſchlagenden Schriftſubſtrat.

Dieſe öffentliche poenitentia, die dem Cyprian ſo hoch ſteht, daß er ſie auf Inſtitution des Herrn zurückführt [1]), faßt er dann der Form nach ganz ſo, wie er ſie in dem damaligen kirchlichen Gebrauche vorfand. Aber ihren Inhalt und ihre Bedeutung faßt er ungleich tiefer. In der poenitentia geſchieht ihm ein Dreifaches: Erſtens iſt ſie ihm ein Thun des Sünders an und vor der Kirche. Der Sünder beichtet da öffentlich, erklärt mit Wort und That ſeine Reue und ſeine Sehnſucht nach Rückkehr in die Kirchengemeinſchaft, und beweiſt damit nicht allein der Kirche, daß es ihm mit dem Allen Ernſt iſt, ſondern entlaſtet auch ſein eigenes Herz, und kräftigt ſich ſittlich dadurch [2]). Die poenitentia iſt in dieſer Rückſicht exomologesis. Cyprian unterläßt nicht, auf Beiſpiele hinzuweiſen, wie die Unterlaſſung ſolcher Exomologeſis das bedrängte Gewiſſen ſelbſt bis zur Verſtandeszerrüttung führe [3]). In dieſer Rückſicht kann es ſich denn auch empfehlen, daß ſelbſt für verborgene und leichte Sünden Pönitenz geleiſtet werde. Und wirklich lobt Cyprian Diejenigen, welche in der Verfolgung nicht mit der That verläugnet haben, aber doch in Gedanken dazu verſucht waren, wenn ſie ſich zur Abbüßung ſelbſt dieſes ſündlichen Gedankens der Pönitenzleiſtung unterwerfen [4]) — ein bedeutſamer Vorgang ſpäterer Entwickelungen. Zweitens iſt dann die poenitentia auch ein Thun der Kirche an dem Sünder: Wenn der Sünder mit der Exomologeſis die Kirche anſpricht, ſo bittet und opfert ſie für ihn, ſo zeigt ſie ihm durch Lehre und Zucht den Weg der Beſſerung, ſo reicht ſie ihm damit die Heilmittel und vermittelt ihn ſo wieder ſeinem Gott [5]). In

[1]) Ep. 12. fol. 27. Ep. 40. fol. 66.
[2]) De laps. fol. 191. ff. 223 ff.
[3]) Ibid. fol. 189.
[4]) De laps. fol. 223.
[5]) Ibid. fol. 223. 191. Ep. 75. fol. 181. Ep. 40. fol. 66.

dieſer Beziehung iſt die poenitentia eine medicina. Endlich aber iſt die poenitentia auch ein Thun des Sünders vor und gegen Gott, und zwar eine satisfactio. Ohne auf die Bedenken des montaniſtiſchen Tertullian irgend einzugehen, und ohne irgend ein Verſtändniß für die Lehre vom alleinigen Verdienſt unſeres Herrn Jeſu Chriſti nimmt hier Cyprian die Vorſtellungen von den ſatisfactoriſchen, expiatoriſchen, Gnade verdienenden Wirkungen der poenitentia, wie ſie in der damaligen Kirche lagen und wie wir ſie in der Schrift Tertullians de poenitentia ausgeführt fanden, auf. Wo immer Cyprian von der Pönitenz redet, finden wir die überſchwänglichſten Aeußerungen über dieſe Wirkungen der Thränen, des Gebetes, der Faſten, der guten Werke, und vor Allem der Almoſen. Die einzige Cautel, die er anbringt, iſt, daß er, den abſtracten Unterſchied von ſchweren und leichten Sünden aufgebend, für die ſchwerere Sünde auch ſchwerere und längere Buße und Satisfaction fordert[1]): Quam magna deliquimus, tam granditer defleamus; alto vulneri diligens et longa medicina non desit; poenitentia crimine minor non sit. Und auf Grund dieſer von dem Sünder ſelbſt geleiſteten Satisfaction, nicht auf Grund der Wiederaufnahme in den Kirchenfrieden erfolgt dann die göttliche Vergebung: Poenitenti, operanti, roganti potest clementer ignoscere deus, potest in acceptum referre, quidquid pro talibus et petierint martyres et fecerint (opfernd und rathend) sacerdotes[2]).

Und dieſe poenitentia muß in dieſem Leben geleiſtet werden, ſo lange der Sünder noch in dieſer Welt iſt, weil hier ſein Sündenbekenntniß noch entgegengenommen werden kann, weil hier ſeine Genugthuung noch angenehm iſt, weil im Hades kein Bekenntniß mehr möglich iſt, keine Exomologeſis mehr geſchehen kann, weil die Kirchengemeinſchaft begreiflich hier wieder erlangt werden muß[3]). Der Gedanke, daß die

[1]) Ibid fol. 191.
[2]) De laps. fol. 191.
[3]) Ep. 52. fol. 90. De laps. fol. 223.

Kirche für den Sünder, ſogar über den Tod deſſelben hinaus, noch Satisfaction leiſten könne, liegt dem Cyprian noch ganz fern. Daher fordert aber Cyprian auch dringend, daß, wenn ein Sünder vor überſtandener Bußzeit in tödtliche Krankheit falle, ihm Wiederaufnahme in die Kirchengemeinſchaft gewährt werde[1]), und es gilt ſeit ihm für unverantwortlich, die Wiederaufnahme in articulo mortis zu verſagen. Die ihm nur auf öffentliche Sünder anwendbare Buße beſteht demnach dem Cyprian — wenn wir ſeine Anſchauungen auf eine ſpätere Terminologie zurückführen wollen — in der contritio, confessio, satisfactio; ſo jedoch, daß ihm die confessio nicht mehr, wie dem Tertullian, eine Anflehung der Gemeinde um ihr Fürgebet, aber auch noch nicht eine Beichte vor dem Prieſter, ſondern eine Nachſuchung und Gewährung der mit Gott mittelnden Kirchengemeinſchaft iſt.

Wer nun aber ſolche Buße nach Vorſchrift der Kirche leiſtet, der muß dann auch wieder aufgenommen werden. Die Kirche kann und ſoll bei der Wiederaufnahme prüfen, die Umſtände ermeſſen, und ſorglich ſein. Daß Cyprian den Unterſchied zwiſchen leichten und ſchweren Sünden nicht ſo abſtract wie früher faßt, und daß er die göttliche Sündenvergebung von der Wiederaufnahme in die Kirchengemeinſchaft trennt, giebt ihm die Möglichkeit, alle Rückſichtnahme auf die mannigfaltigen näheren Umſtände des fraglichen Vergehens und auf den Herzenszuſtand des Büßenden zuläſſig, ja nöthig zu halten. Die Anſicht der Philoſophie und der Stoiker ſei es, ſagt er, daß alle Sünden gleich ſeien; aber die Kirche müſſe bei der Feſtſtellung der Buße und Bußzeit bedenken, daß eine und dieſelbe Sünde, z. B. die Verläugnung, bald unter erleichternden und bald unter erſchwerenden Umſtänden mit ſchwererer oder leichterer ſubjectiver Verſchuldung zu Stande kommen könne; bei der Wiederaufnahme in die Kirchengemeinſchaft aber müſſe ſie nicht ſowohl mechaniſch nach äußerlichen Friſtbeſtimmungen verfahren, ſondern ſich,

[1]) Ep. 56. ad Antonian.

ſo weit es Menſchen möglich, die Ueberzeugung zu verſchaffen ſuchen, daß des Sünders Reue ernſtlich und aufrichtig, ſeine Genugthuung hinreichend u. ſ. w. ſei. Seine Briefe enthalten Beiſpiele genug, in welchen er in concreten Fällen die verſchiedenen in Betracht kommenden Momente abwägt. Und wird im einzelnen Falle die Kirche, die ſich ja nur an den Augenſchein halten kann, getäuſcht, ſo daß ſie einen Sünder aufnimmt, deſſen Reue doch nicht aufrichtig war, ſo macht der allwiſſende Gott durch ſeine Verſagung der Vergebung ſolchen Irrthum der Kirche ſchon wieder gut[1]). Die Kirche aber wird durch die Wiederaufnahme eines ſolchen Sünders, mit dem es ſeine rechte Art nicht hat, nicht befleckt: Die Kirche bleibt immer eine Jungfrau, auch wenn ſie Ehebrecher und Hurer auf erzeigte Buße wieder aufnimmt[2]).

Uebrigens verbleibt es dabei, daß nur eine einmalige poenitentia ſtatthaft iſt. Cyprian zwar kommt, ſo viel wir wiſſen, in ſeinen Schriften hierauf nicht zu reden, und ſeine übrigen Anſchauungen laſſen die Geſtattung einer wiederholten poenitentia ſchon zu. Aber die Kirche hielt noch Jahrhunderte nach Cyprian daran feſt, daß nur eine einmalige poenitentia zu geſtatten ſei. Wir werden ſpäter ſehen, wann und wie ſich dies ändert.

Die Anſchauungen Cyprians drängten aber auch von ſelbſt darauf hin, dem beſtehenden Gebrauche der poenitentia geregelte Form zu geben; und wirklich finden wir ſchon bei ihm die ganze Geſtaltung des Bußweſens vor. Aus der Bedeutung der poenitentia, wie er ſie faßte, folgte zunächſt von ſelbſt, daß ihr Verlauf in die Exomologeſis, die Reihe der Satisfactionsleiſtungen, und die Wiederaufnahme zerfiel. Die Beziehung, in welche man ſchon von frühe her die poenitentia zur Taufe ſetzte, als die Wiederherſtellung der Taufgnade nach verſchuldetem Verluſte, führte dann weiter von ſelbſt darauf, daß man dieſen Verlauf der poenitentia

[1]) Ep. 54. fol. 98.
[2]) Ep. 56. ad Anton.

in einen ähnlichen Stufengang brachte, wie das Katechumenat vor der Taufe. Schon Cyprian ſagt: Et quia semel in baptismo remissio peccatorum datur, assidua et jugis operatio, baptismi instar imitata, dei rursus indulgentiam largitur [1]). Davon, daß Cyprian ſich die Kirche gar nicht anders denn als ecclesia ordinata denken kann, iſt die nothwendige Folge, daß die poenitentia vor dem Amt der Kirche geſchehen muß. Zunächſt erforderte die Feſtſtellung der Buße im concreten Falle, weil dabei ja die nähern Umſtände erwogen werden ſollten, ein dem gerichtlichen ähnliches Verfahren, eine Unterſuchung und Entſcheidung. Desgleichen auch die Wiederaufnahme. Dieſes Gericht kommt natürlich vor Allen den Biſchöfen zu, die aber wohl thun werden, wenigſtens in ſchwereren Fällen, nicht allein zu verfahren, ſondern andere Biſchöfe zuzuziehen. Indeſſen erſcheint dieſe Thätigkeit der Biſchöfe bei Cyprian noch nicht als eine ſacerdotale. Das mit Gott Mittelnde liegt ihm noch in dem Ganzen der kirchlichen Gemeinſchaft, nicht in dem munus sacerdotale des Clerus. So erſcheint dieſe Thätigkeit der Biſchöfe bei ihm vielmehr noch als eine kirchenregimentliche, jurisdictionelle. Ja, er macht hier ſogar der älteren von Tertullian repräſentirten Anſchauung, welche nicht den Begriff der Kirche, ſondern nur den Begriff der Gemeinde hat, eine Conceſſion. Da nemlich die ganze poenitentia ſich nach Cyprians Anſchauung weſentlich auf den Begriff der Kirchengemeinſchaft ſtützt, ſo iſt eine Zuziehung chriſtlicher frommer Männer aus der Gemeinde zu dieſen Unterſuchungen natürlich. Wir finden in Cyprians Briefen zahlreiche Beiſpiele aus der africaniſchen und aus der römiſchen Praxis, daß in ſolchen aus Biſchöfen, Presbytern und Gemeinde zuſammengeſetzten Verſammlungen über Unterſtellung Gefallener unter die Pönitenz und über Wiederaufnahme Büßender gerichtet wird. Hinſichtlich der Bußzeit wird oft gefordert, daß ſie lang, hinreichend ſein müſſe; im Uebrigen richtet ſich ihre Dauer je nach dem concreten Falle;

[1]) De op. et eleemos. fol. 237.

ſie konnte bis an das Lebensende dauern, ſo daß die Wiederaufnahme in den Kirchenfrieden erſt in articulo mortis erfolgte. Hinſichtlich der Geſtaltung des Bußacts iſt das normgebend, daß er in allen ſeinen Stadien in dem öffentlichen Gemeindegottesdienſt geſchah. Schon von frühe her war es üblich, daß der Büßende in der Verſammlung der Gemeinde erſchien und dieſelbe anrief; jetzt aber ward dies förmlich in den Gemeindegottesdienſt liturgiſch eingegliedert. Die Exomologeſis geſchah in Gegenwart der Gemeinde vor dem Prieſter; die Wendung apud sacerdotes confiteri kehrt bei Cyprian häufig wieder. An eine dem Prieſter gethane Beichte, oder an ein öffentlich geſprochenes Sündenbekenntniß hat man dabei nicht zu denken, da ja zur Pönitenzleiſtung nur offenbare Sünder kamen, deren Vergehen Jeder kannte; vielmehr in ihrem Erſcheinen in facie ecclesiae, in Bußkleidung und in Stellung der Büßenden, und im Umfaſſen der Kniee der sacerdotes geſchah die Exomologeſis. Damit traten ſie dann in die Reihe der Büßenden, und mußten ſich in den verſchiedenen Werken der Satisfaction üben. In den Gemeindegottesdienſt aber trat dies in der Form hinein, daß im Offertorium nach dem Gebet für die Katechumenen und vor dem Gebet der fideles für ſie in deprecativem Sinne, und bei mehr Vorgeſchrittenen und der Ausſöhnung Nahen unter Handauflegung gebetet ward. Ein ſolches Deprecationsgebet hat Cyprian uns aufbewahrt[1]; es lautet: „Herr, Du großer und ſtarker und ſchrecklicher Gott, der Du Deinen Bund hältſt und Barmherzigkeit thuſt an Denen, die Dich lieben und Deine Gebote halten, wir haben geſündigt, wir haben mißgehandelt, wir ſind gottlos geweſen, wir haben übertreten und Dein Geſetz und Deine Gebote verlaſſen, wir haben nicht gehört auf das Wort Deiner Diener, der Propheten, welche in Deinem Namen zu unſeren Königen, und zu allen Völkern und zum ganzen Lande geredet haben. Dir, o Herr, gebührt Ruhm, Dir Gerechtigkeit, uns aber Scham". Hinſichtlich dieſer

[1]) De lapsis fol. 223.

Aerius insbeſondere gegen die Faſten und deren Verdienſtlichkeit; Jovinian behauptete, daß alle Sünden gleich ſchwer ſeien, und beſtritt die opera supererogatoria, wie die Verdienſtlichkeit der asketiſchen Uebungen überhaupt; desgleichen that Vigilantius. Aber ihre Oppoſition ließ an dieſem Punkte ſo wenig als an einem anderen Spuren zurück.

Vielmehr war die Kirche in der Theorie Cyprians offenſichtlich befriedigt, und die bildende Thätigkeit verlegte ſich in die Synoden und verfolgte das Ziel, das disciplinariſche Inſtitut gemäß den Grundſätzen Cyprians auszubilden. Viele Concilien dieſes Zeitraums haben unter ihren Canones auch ſolche, die die Bußzucht betreffen; vielleicht fällt die Abfaſſungszeit der älteſten Pönitentialbücher — jener Zuſammenſtellungen der in den Canones der Concilien für die Handhabung der Bußzucht gegebenen Regeln zum Zweck der Inſtruirung der Geiſtlichen für dieſen Theil ihrer amtlichen Wirkſamkeit — auch ſchon an das Ende dieſes Zeitraums. Welche Geſtalt das Bußweſen durch dieſe Thätigkeit der Synoden gewann, kann man aus jeder ausführlicheren Kirchengeſchichte erſehen; wir erinnern nur an folgende für unſeren Zweck bedeutſame Einzelheiten:

Es blieb dabei, daß, wegen der leichten täglichen Sünden Vergebung zu ſuchen, dem einzelnen Thäter und ſeiner privaten Askeſe überlaſſen ward, und daß die Kirche mit ihrer Zucht und Pflege nur von den groben öffentlichen Sünden Notiz nahm. Aber auch der grobe öffentliche Sünder wird nicht gezwungen, Pönitenz zu leiſten; es ſteht durchaus in ſeiner Freiheit, ſich der öffentlichen Kirchenbuße zu unterwerfen oder zu entziehen; nur wird er allerdings, wenn und ſo lange er ſich derſelben entzieht, zur Communion nicht zugelaſſen. Einen Hauptgegenſtand aber der ſynodalen Feſtſtellungen bildet die Frage, welche Vergehungen zu denjenigen zu zählen ſeien, die nur durch öffentliche Buße getilgt werden könnten. Aus einer Stelle Auguſtins[1]) erſehen wir, daß

[1]) De fide et operibus cap. 18.

noch zu ſeiner Zeit hierin Schwankungen beſtanden, indem Manche nur die Unzuchtſünden, Götzendienſt und Mord, Andere alle in den apoſtoliſchen Stellen 1. Cor. 6, 9. 10. u.ſ.w. genannten Vergehungen zur öffentlichen Pönitenz zogen. Nicht minder erſtrecken ſich die Feſtſtellungen darauf, wie lange den verſchiedenen Vergehungen die Zeit der Pönitenzleiſtung zu beſtimmen ſei. Für dieſe Beſtimmung wird der Charakter der Vergehung grundleglich gemacht; doch wird ausdrücklich dem Biſchofe Macht gelaſſen, je nach Umſtänden und nach der größeren oder geringeren Bußfertigkeit des Sünders die Bußzeit zu kürzen oder zu verlängern. In der Regel dauerte die Bußzeit eine Reihe von Jahren; ja in den einzelnen Klaſſen der Büßenden mußte ſich der Sünder nicht ſelten Jahre lang aufhalten; oft dauerte die Bußzeit ſogar bis zum Tode. Dagegen ward wiederum in articulo mortis ſtets abſolvirt; die Canones der Concilien bedrohen den Geiſtlichen, der einen Büßenden in articulo mortis in die Kirchengemeinſchaft wieder aufzunehmen verſäumt und denſelben ohne den Frieden der Kirche verſterben läßt, mit der Amtsentſetzung; aber wenn der in articulo mortis reconciliirte Büßende am Leben bleibt, muß er nach der Beſtimmung mancher Concilien die abgebrochene Buße wieder aufnehmen, und die ihm zugemeſſene Bußzeit zu Ende bringen. Die Bußzeit dauerte, wie geſagt, Jahre; doch bildet ſich ſchon in dieſem Zeitraum der Gebrauch aus, daß die Aufnahme von Sündern unter die Büßenden, und ihre Verſetzung aus einer Klaſſe der Büßenden in die andere gewöhnlich in der allgemeinen Bußzeit der Kirche, in den Quadrageſimalfaſten, und daß die Wiederaufnahme der Gebeſſerten in die Kirchengemeinſchaft in der Charwoche vorgenommen ward. Weitere Feſtſtellungen beziehen ſich auf die Bußklaſſen, deren meiſt vier ſind, parallel den Claſſen der Täuflinge. Daneben wird die poenitentia vollſtändig in den Gemeindehauptgottesdienſt liturgiſch eingeordnet; das achte Buch der apoſtoliſchen Conſtitutionen[1]) enthält bereits den vollen Ritus: die niederen

[1]) Cap. 8. 9.

Klaſſen der Büßenden haben ihren Ort noch vor der Kirchthür, oder werden, wenn ſie auch zur Anhörung der Predigt zugelaſſen werden, doch noch nicht in den Gottesdienſt ſelbſt mit hineingezogen. Anders die letzte, der Wiederaufnahme nahe Klaſſe der Büßenden, die ἀκροώμενοι, welche an dem die einzelnen Klaſſen der Gemeinde durchgehenden, beziehungsweiſe dieſelben entlaſſenden Kirchengebet Theil empfangen. Wenn nemlich die Katechumenen entlaſſen ſind, fordert der Diacon die ἀκροώμενοι zum Gebet auf, und ſpricht dann zugleich auch die Gemeinde an um ihre Fürbitte für dieſelben, daß ſie zu rechter Buße und Beſſerung, Vergebung und Zulaſſung zur Gemeinſchaft und zu den Heiligthümern der Kirche gelangen mögen. Dem entſpricht die Gemeinde mit dem ſolennen Kyrie eleiſon. Dann fordert der Diacon die ἀκροώμενοι auf, vor dem Biſchof zu knieen und den Segen deſſelben zu empfangen; der Biſchof aber ſpricht dann über ſie unter Auflegung der Hände ein Gebet deprecativen und Gnade erflehenden Inhalts; worauf der Diacon ſein ἀπολύεσθε (Ihr ſeid entlaſſen), ἀκροώμενοι ruft. Damit geht denn noch manches Andere Hand in Hand: es dürfen z. B. die Büßenden im Gottesdienſte immer nur knieend beten, auch an den Tagen, an welchen wie z. B. in der Pentekoſte, in der Quinquageſima, die Gemeinde nur ſtehend betete. Oft wurden auch die Büßenden zu läſtigen und gefährlichen Gemeindedienſten verwendet, z. B. namentlich in Peſtzeiten zur Beſtattung der Todten. Je geordneter aber das Bußweſen ward, um ſo mehr mußte auch ſeine Handhabung geordnet werden. Daher beziehen ſich denn die Feſtſtellungen der Concilien namentlich auch auf die Beſtimmung der Befugniſſe der verſchiedenen Grade der Geiſtlichen hinſichtlich der Bußzucht. Da es ſich nach den, ſeit Cyprian herrſchenden Vorſtellungen bei der Bußzucht weſentlich um Ausſcheidung aus und Wiedervereinigung mit der kirchlichen Gemeinſchaft handelt, ſo folgt von ſelbſt, daß je länger je mehr der Biſchof als der Kirchenregent allein für die Unterſtellung unter die Pönitenz und für die Reconciliation competent bleibt.

Auch das jus parochiale wird, Unordnungen zu verhüten, gewahrt: ein Biſchof darf den von einem anderen Biſchof unter Buße Geſtellten nicht wieder in den Kirchenfrieden aufnehmen. Die Theilnahme der Gemeinde an dem Bußweſen, die wir noch bei Cyprian fanden, hört bald ganz auf. Dagegen in articulo mortis darf und ſoll ſogar auch der Presbyter, ja ſelbſt der Diacon einen Büßenden reconciliiren; nur darf er die Hand nicht auflegen; vielmehr iſt die Handauflegung, wenn der Kranke genas, durch den Biſchof zu ſeiner Zeit nachzuholen. Je mehr aber dieſe ganze Gewalt ſich ſo in die Hand des Einen Biſchofs legte, um ſo mehr vernothwendigte ſich auch ein formelles gerichtliches Verfahren. Daher ſagt Auguſtin[1]): non temere aut quomodolibet, sed per judicium auferendos esse malos ab ecclesiae communione, ut si per judicium auferri non possunt, tolerentur potius; Er ſagt mit Beziehung auf Röm. 14. vom Apoſtel Paulus: noluit enim hominem ab homine judicari ex arbitrio suspicionis, vel etiam extraordinario usurpato judicio, sed potius ex lege Dei secundum ordinem ecclesiae, sive ultro confessum, sive accusatum atque convictum; und giebt uns auch ebendaſelbſt die Normen an, nach welchen dieſes „judicium ecclesiasticum“ verfuhr. Dasſelbe ward von dem Biſchofe gehandhabt, aber in Gemeinſchaft und Berathung mit ſeinen Presbytern. Auch zog der Biſchof niemals auf ſeine eigene private Kunde hin Jemanden zur Kirchenbuße, denn Niemand darf accusator und judex in Einer Perſon ſein wollen. Sondern zur Kirchenbuße wurde nur gezogen, wer entweder ſelbſt im Gewiſſensdrange ſich dem Biſchofe einer für die öffentliche Buße geeigneten Vergehung ſchuldig bekannte, oder von einem bürgerlichen Gericht wegen eines Verbrechens verurtheilt, oder von Gliedern der chriſtlichen Gemeinde eines ſolchen Vergehens halber dem judicium ecclesiasticum denunciirt, und von letzterem nach ordentlicher Unterſuchung überführt worden war. Zu ſolcher Denunciation galten alle Gemeindeglieder vermöge

[1]) Hom. 50 ex 50.

ihrer pflichtlichen Sorge für das Wohl der Kirche und das Seelenheil der Brüder moraliſch verbunden; und Auguſtinus ermahnt in ſeinen Sermonen öfter die Gemeinde, ſolcher Verpflichtung ſich nicht aus allerlei Nebenrückſichten zu entziehen. Das judicium ecclesiasticum aber beſtimmte dann auch je nach dem Reſultat der Unterſuchung die Bußzeit und über die Wiederaufnahme.

Beſonderer Erwähnung verdient noch, daß von der Zeit an, da die Kirche zum Staat in ein friedliches Verhältniß trat, ſich erſt die Sitte und dann das Recht ausbildete, daß die Biſchöfe bei der Staatsgewalt für ſolche Verbrecher, die ſich der Kirchenbuße unterwerfen zu wollen erklärten, und unter dieſer Bedingung, wegen Begnadigung von der Todesſtrafe und anderen ſchweren Strafen intercedirten. Auguſtinus hat dieſe Sitte in glänzender Weiſe in einem an einen hohen römiſchen Staatsbeamten Macedonius geſchriebenen Briefe[1]) vertheidigt. Es iſt dies darum bemerkenswerth, weil es den erſten Anſatz zu jener ſpäter zur Zeit der Verſchmelzung des Staats und der Kirche vorkommenden Verirrung bildet, daß die Kirchenbuße an die Stelle bürgerlicher Strafen trat und als ſolche behandelt, ſelbſt von bürgerlichen Gerichten verhängt ward.

Wenn aber auch das Pönitenzweſen in der durch Cyprian bedingten Geſtalt verblieb, ſo konnten doch jene bedenklichen Punkte, auf welche wir oben aufmerkſam machten, ſich unmöglich ganz der Aufmerkſamkeit entziehen. Wie hätte z. B. bei einigermaßen tieferer Erfaſſung des Weſens der Sünde und Gnade nicht jenes ganze Syſtem der Satisfactionen große Bedenken erregen ſollen? So ſind denn auch alle jene bedenklichen Punkte noch in dieſem Zeitraume als ſolche offenbar geworden. Namentlich ſind es die beiden großen Kirchenlehrer Ambroſius und Auguſtinus, die wir auf eine Beſeitigung dieſer bedenklichen Punkte ausgehen ſehen. Aber die Art, wie ſie es thun, trifft weit nicht immer das Rechte, bahnt vielmehr in mehr als einer Beziehung neue Abwege

[1]) Ep. 54.

an. Und eben dadurch bilden ſie wie den Abſchluß dieſes Zeitraums, ſo den Ausgang künftiger Entwickelungen. Wir werden daher auch noch auf Ambroſius und Auguſtinus etwas eingehender Rückſicht nehmen müſſen.

Das Fehlerhafte an der Trennung, welche Cyprian zwiſchen der göttlichen Sündenvergebung und der kirchlichen Reconciliation ſetzte, mußte ſofort klar werden, wenn man nur die Worte des Herrn Matth. 18, 18. u. ſ. w., durch welche Er Seiner Kirche die Schlüſſelgewalt giebt, dagegen hielt. Nach dieſen Worten des Herrn liegt die Sache ſo, daß zwar Gott allein Sünde vergiebt oder behält, daß er aber ſolches durch den inſtrumentalen Dienſt ſeiner die Gnadenmittel handhabenden Kirche thun will. Nach Cyprian dagegen, der von einem Dienſt der Gnadenmittel Nichts weiß, ſondern, was dieſem zukommt, auf die kirchliche Gemeinſchaft überträgt, kommt die Sache ſo zu ſtehen, daß die Kirche nur in ihre Gemeinſchaft aufnehmen oder dieſe Gemeinſchaft verſagen kann, und daß die Verſagung der Kirchengemeinſchaft allerdings den Sünder vollſtändig und gewiß von der Sündenvergebung ſcheidet, weil die kirchliche Gemeinſchaft die Thür zu Gott iſt, daß dagegen die Aufnahme in die Kirchengemeinſchaft dem Sünder nur die Möglichkeit, aber keineswegs die Wirklichkeit und Gewißheit der Sündenvergebung gewährt, da die Sündenvergebung ausſchließlich Gottes Sache und ihm allein vorbehalten iſt. Mit kurzem Worte: die Sache lag nach Cyprian ſo, daß die Kirche allerdings vollſtändig Macht hat, durch Verſagung der Kirchengemeinſchaft zu binden, aber keineswegs Macht, durch Ertheilung der Kirchengemeinſchaft zu löſen. Daß dieſe Auffaſſung von der Schlüſſelgewalt eine Halbheit war, mußte ein einziger Blick in jene Worte des Herrn ergeben: offenbar iſt der Kirche durch jene Worte des Herrn das Löſen in nicht minderem Grade und in keiner anderen Weiſe gegeben als das Binden. Das ſpricht denn auch Ambroſius[1]) gegen die hierin auf dem Standpunkte

[1]) De poenit. I, 2.

Cyprian's ſtehenden Novatianer klar und beſtimmt mit Beziehung auf Joh. 20, 23. aus: Dominus par jus et solvendi esse voluit et ligandi, qui utrumque pari conditione permisit. Ergo qui solvendi jus non habet, nec ligandi habet. Sicut enim secundum dominicam sententiam, qui ligandi jus habet, et solvendi habet; ita Novatianorum assertio seipsam strangulat, ut, quia solvendi jus sibi negant, negare debeant et ligandi. Quomodo igitur potest alterum licere, alterum non licere? Dieſe Worte des Ambroſius zeigen uns aber auch, wofür die Kirche ſich entſchied: Sie hätte, als die Halbheit in der Auffaſſung Cyprian's ihr klar ward, derſelben auch dadurch abhelfen können, daß ſie ſich in weiterer Conſequenz auch die Macht des Bindens abſprach. Aber die Worte des Herrn waren zu gewaltig, die Kirche konnte auch nie auf die Schlüſſelgewalt verzichten, und das Bedürfniß der Sünder erheiſchte, das Wort von der Vergebung zu hören. So kam die Kirche nach Cyprian immer mehr dahin, ſich auch die Macht des Löſens, die volle Schlüſſelgewalt beizumeſſen; auf jene die Schlüſſelgewalt der Kirche übergebenden Worte des Herrn wird immer lauter provocirt, der Begriff der Schlüſſelgewalt wird für den ganzen Amtsbegriff dominirend, und ebenmäßig ſtellt ſich der Begriff der Abſolution her: der Ausdruck pacem dare, den Cyprian ſtets für dieſelbe gebraucht, weicht je mehr und mehr dem Ausdruck solvere; bei Ambroſius und Auguſtin kommt der erſtere Ausdruck faſt gar nicht mehr vor. Kurz, die Kirche zweifelt je länger je weniger, daß, wenn nur in und an dem Sünder die nöthigen Bedingungen der Sündenvergebung gegeben ſind, ihre Wiederaufnahme in ihre Gemeinſchaft mit der göttlichen Sündenvergebung zuſammenfalle.

Aber damit war die Sache nicht abgethan. Richtig kann der Begriff der der Kirche zukommenden Schlüſſelgewalt nur gefaßt und geſtellt werden, wenn man zugleich von den Gnadenmitteln und deren Dienſt richtige Anſchauungen hat; nur dadurch laſſen die gleichmäßig feſtzuhaltenden Sätze, daß Gott allein Sünde behält und vergiebt, und daß er doch Beides

durch die Kirche thut, ſich in Einklang bringen. Wenn man dagegen auf der einen Seite den Begriff der Schlüſſelgewalt voll als die der Kirche gegebene Macht zu binden und zu löſen faßt, dagegen aber auf der anderen Seite, auf dem Standpunkte Cyprian's verharrend, keine die göttliche Gnadenwirkung tragenden Gnadenmittel kennt, ſondern was dieſen zukommt auf die kirchliche Gemeinſchaft überträgt, ſo kommt man zu folgender Vorſtellung von der Sache: Gott hat die Macht zu binden und zu löſen der Kirche übertragen, und zwar ſo, daß er ſich derſelben ganz begeben hat und daß hinfort nicht Gott ſondern an ſeiner Statt die Kirche dieſelbe übt; die Kirche aber übt dieſe Macht dadurch, daß ſie in ihre Gemeinſchaft aufnimmt oder dieſe Gemeinſchaft verſagt; ſo daß, wer von dieſer Gemeinſchaft ausgeſchloſſen iſt, eben dadurch alles Heils verluſtig, wer aber in dieſe Gemeinſchaft aufgenommen iſt, eben dadurch alles Heils theilhaftig wird; die Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zum kirchlichen Coetus löſt oder bindet vor Gott. In dieſen Irrweg gingen die Donatiſten ein. Auguſtin hat uns den donatiſtiſchen Irrthum nach dieſer Seite in einer ſeiner Homilien beſchrieben[1]. Indem ſie den Begriff der Kirche als die Gemeinde der Heiligen dachten, kamen ſie zu dem einfachen Schluſſe, daß mithin, wer zu dieſem heiligen Coetus gehöre, eben damit der Seligkeit theilhaftig ſei, während dagegen, wer zu dieſem heiligen Coetus nicht gehöre, eben damit der Seligkeit quitt ſei; und indem ſie hiemit den weiteren Satz verbanden, daß es nun dieſen Heiligen gegeben ſei, in ihren Coetus aufzunehmen oder nicht aufzunehmen, ſtellte ſich ihnen von ſelbſt die Conſequenz, daß alſo nicht Gotte, ſondern dieſen Heiligen, und zwar vermöge ihrer Heiligkeit, zukomme, durch Aufnahme in oder Entfernung aus ihrem heiligen Coetus zu binden oder zu löſen. So ſagten ſie denn auch ausdrücklich, daß nicht Gott der rechte Täufer ſei und dadurch die Sünden vergebe, ſondern: Ego peccata dimitto, ego justifico, ego sanctifico, ego

[1] Hom. 23 ex 50.

Cyprian's ſtehenden Novatianer klar und beſtimmt mit Beziehung auf Joh. 20, 23. aus: Dominus par jus et solvendi esse voluit et ligandi, qui utrumque pari conditione permisit. Ergo qui solvendi jus non habet, nec ligandi habet. Sicut enim secundum dominicam sententiam, qui ligandi jus habet, et solvendi habet; ita Novatianorum assertio seipsam strangulat, ut, quia solvendi jus sibi negant, negare debeant et ligandi. Quomodo igitur potest alterum licere, alterum non licere? Dieſe Worte des Ambroſius zeigen uns aber auch, wofür die Kirche ſich entſchied: Sie hätte, als die Halbheit in der Auffaſſung Cyprian's ihr klar ward, derſelben auch dadurch abhelfen können, daß ſie ſich in weiterer Conſequenz auch die Macht des Bindens abſprach. Aber die Worte des Herrn waren zu gewaltig, die Kirche konnte auch nie auf die Schlüſſelgewalt verzichten, und das Bedürfniß der Sünder erheiſchte, das Wort von der Vergebung zu hören. So kam die Kirche nach Cyprian immer mehr dahin, ſich auch die Macht des Löſens, die volle Schlüſſelgewalt beizumeſſen; auf jene die Schlüſſelgewalt der Kirche übergebenden Worte des Herrn wird immer lauter provocirt, der Begriff der Schlüſſelgewalt wird für den ganzen Amtsbegriff dominirend, und ebenmäßig ſtellt ſich der Begriff der Abſolution her: der Ausdruck pacem dare, den Cyprian ſtets für dieſelbe gebraucht, weicht je mehr und mehr dem Ausdruck solvere; bei Ambroſius und Auguſtin kommt der erſtere Ausdruck faſt gar nicht mehr vor. Kurz, die Kirche zweifelt je länger je weniger, daß, wenn nur in und an dem Sünder die nöthigen Bedingungen der Sündenvergebung gegeben ſind, ihre Wiederaufnahme in ihre Gemeinſchaft mit der göttlichen Sündenvergebung zuſammenfalle.

Aber damit war die Sache nicht abgethan. Richtig kann der Begriff der der Kirche zukommenden Schlüſſelgewalt nur gefaßt und geſtellt werden, wenn man zugleich von den Gnadenmitteln und deren Dienſt richtige Anſchauungen hat; nur dadurch laſſen die gleichmäßig feſtzuhaltenden Sätze, daß Gott allein Sünde behält und vergiebt, und daß er doch Beides

durch die Kirche thut, ſich in Einklang bringen. Wenn man dagegen auf der einen Seite den Begriff der Schlüſſelgewalt voll als die der Kirche gegebene Macht zu binden und zu löſen faßt, dagegen aber auf der anderen Seite, auf dem Standpunkte Cyprian's verharrend, keine die göttliche Gnadenwirkung tragenden Gnadenmittel kennt, ſondern was dieſen zukommt auf die kirchliche Gemeinſchaft überträgt, ſo kommt man zu folgender Vorſtellung von der Sache: Gott hat die Macht zu binden und zu löſen der Kirche übertragen, und zwar ſo, daß er ſich derſelben ganz begeben hat und daß hinfort nicht Gott ſondern an ſeiner Statt die Kirche dieſelbe übt; die Kirche aber übt dieſe Macht dadurch, daß ſie in ihre Gemeinſchaft aufnimmt oder dieſe Gemeinſchaft verſagt; ſo daß, wer von dieſer Gemeinſchaft ausgeſchloſſen iſt, eben dadurch alles Heils verluſtig, wer aber in dieſe Gemeinſchaft aufgenommen iſt, eben dadurch alles Heils theilhaftig wird; die Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zum kirchlichen Coetus löſt oder bindet vor Gott. In dieſen Irrweg gingen die Donatiſten ein. Auguſtin hat uns den donatiſtiſchen Irrthum nach dieſer Seite in einer ſeiner Homilien beſchrieben[1]). Indem ſie den Begriff der Kirche als die Gemeinde der Heiligen dachten, kamen ſie zu dem einfachen Schluſſe, daß mithin, wer zu dieſem heiligen Coetus gehöre, eben damit der Seligkeit theilhaftig ſei, während dagegen, wer zu dieſem heiligen Coetus nicht gehöre, eben damit der Seligkeit quitt ſei; und indem ſie hiemit den weiteren Satz verbanden, daß es nun dieſen Heiligen gegeben ſei, in ihren Coetus aufzunehmen oder nicht aufzunehmen, ſtellte ſich ihnen von ſelbſt die Conſequenz, daß alſo nicht Gotte, ſondern dieſen Heiligen, und zwar vermöge ihrer Heiligkeit, zukomme, durch Aufnahme in oder Entfernung aus ihrem heiligen Coetus zu binden oder zu löſen. So ſagten ſie denn auch ausdrücklich, daß nicht Gott der rechte Täufer ſei und dadurch die Sünden vergebe, ſondern: Ego peccata dimitto, ego justifico, ego sanctifico, ego

[1]) Hom. 23 ex 50.

sano, quemcunque baptizo. Eben ſo auch natürlich von der Vergebung der nach der Taufe gethanen Sünden. Es war die nachher ſo oft wieder aufgetauchte Theorie und Praxis vom allein ſeligmachenden Conventikel; es war die nur conſequenter und bewußter durchgeführte Anſicht des noch nicht montaniſtiſchen Tertullian.

Dieſem Abwege mußte nun allerdings entgegengetreten werden, und Auguſtin wie Ambroſius thaten dies. Auguſtin hält auf der einen Seite mit der ſeit Cyprian entwickelten kirchlichen Anſchauung und mit den Donatiſten feſt, daß die Sünden in der Kirche, welcher die Schlüſſelgewalt von Gott verliehen ſei, vergeben werden. Er ſagt[1]: Sed neque de ipsis criminibus quamlibet magnis remittendis in sancta ecclesia, Dei desperanda est misericordia agentibus poenitentiam secundum modum sui cujusque peccati. In actione autem poenitentiae, ubi tale crimen commissum est, ut is qui commisit, a Christi etiam corpore separetur, non tam consideranda est mensura temporis, quam doloris. Cor enim contritum et humiliatum Deus non spernit. Verum quia plerumque dolor alterius cordis occultus est alteri, neque in aliorum notitiam per verba vel quaecunque alia signa procedit, cum sit coram illo cui dicitur „gemitus meus a te non est absconditus“, recte constituuntur ab iis qui ecclesiae praesunt tempora poenitentiae, ut fiat etiam satis ecclesiae, in qua remittuntur ipsa peccata. Extra eam quippe non remittuntur. Ipsa namque proprie spiritum sanctum pignus accepit, sine quo non remittuntur ulla peccata, ita ut, quibus dimittuntur, consequantur vitam aeternam. Die Sündenvergebung erfolgt alſo ausſchließlich in der Kirche, und hat die Folge, daß Diejenigen, welchen ſie zu Theil wird, eben dadurch das ewige Leben erlangen. Die kirchliche Abſolution gewährt die göttliche Gnade. Eben dadurch vernothwendigt ſich die äußerliche Bußleiſtung: es muß nicht allein Gott im Herzen, ſondern auch der Kirche in

[1]) Enchir. ad Laur. cap. 65.

wahrnehmbarer Weiſe genug geſchehen. So feſt hält Auguſtin hieran, daß er als die Sünde gegen den heiligen Geiſt Das bezeichnet, wenn Jemand an dieſe der Kirche ertheilte Schlüſſelgewalt nicht glaube; ſo ſagt er[1]: Qui vero in ecclesia remitti peccata non credens contemnit tantam divini muneris largitatem, et in hac obstinatione mentis diem claudit extremum, reus est illo irremissibili peccato in spiritum sanctum, in quo Christus peccata dimittit. Aber auf der anderen Seite hält er eben ſo entſchieden mit Cyprian gegen den donatiſtiſchen Irrthum feſt, daß nicht die in der Kirche verſammelten Menſchen, überhaupt nicht Menſchen, ſondern allein Gott die Sünden vergeben; tenete, ſagt er ſeiner Gemeinde[2], quia homo non potest peccata dimittere. Beides, daß die Sündenvergebung in der Kirche geſchieht, und daß doch Gott der Vergebende iſt, gleicht er dann weiter durch die auch ſchon in den angeführten Stellen hervortretende weitere Beſtimmung aus, daß es Gott der heilige Geiſt, der der Kirche mitgetheilte und gegebene iſt, welcher die Sünden vergiebt. So ſagt er gegen die Donatiſten[3]: Dicunt (Donatistae): Si non dimittunt homines peccata, falsum est quod ait Christus „quae solveritis in terra, soluta erunt et in coelo“. Nescis quare hoc dictum sit, quomodo dictum sit. Daturus erat dominus hominibus spiritum sanctum, et ab ipso spiritu sancto fidelibus suis dimitti peccata, non meritis hominum volebat intelligi dimitti peccata. Nam quid es, homo, nisi aeger sanandus? Vis mihi esse medicus? mecum quaere medicum! Nam ut hoc evidenter ostenderet dominus, a spiritu sancto, quem donavit fidelibus suis, dimitti peccata, non meritis hominum, quodam loco (Joh. 20, 22. 23.) sic ait resurgens a mortuis „accipite spiritum sanctum“, et continuo subjecit „si cui dimiseritis peccata, dimittuntur ei“. Hoc est, spiritus dimittit, non

[1]) Ibid. cap. 38.
[2]) Hom. 23 ex 50.
[3]) Hom. 23 ex 50.

vos. Deus autem spiritus est. Deus ergo dimittit, non vos. Sed audi spiritum (nemlich die heilige Schrift): „Quid estis vos? nescitis, quia templum Dei estis, et spiritus Dei habitat in vobis?“ Et iterum: „Nescitis, quia corpora vestra templum est in vobis spiritus sancti, quem habetis a Deo?“ Deus ergo habitat in templo suo; hoc est, in sanctis suis fidelibus, in ecclesia sua per eos dimittit peccata, quia viva templa sunt. Sed qui dimittit per hominem, potest dimittere et praeter hominem. Alſo, der in der Kirche wohnende heilige Geiſt vergiebt die Sünden, aber nicht inſofern als er in den Herzen der einzelnen Menſchen wohnt und dieſelben ſubjectiver Weiſe heiligt, denn damit wäre es auf den Satz der Donatiſten zurückgekommen, daß die in der Kirche verſammelten geheiligten Menſchen durch ihre Heiligkeit die Sünden vergeben; ſondern ſofern er objectiver Weiſe in der Kirche wohnt und gegenwärtig iſt, vergiebt der heilige Geiſt die Sünden. So weit war nun auch Alles richtig. Nun aber galt es weiter nachzuweiſen, wo denn in der Kirche der heilige Geiſt objectiver Weiſe wohne und zur Sündenvergebung gegenwärtig und geſchäftig ſei; und hier, wo der Ort geweſen wäre, auf die Gnadenmittel zu verweiſen und damit den Begriff der der Kirche gegebenen Schlüſſelgewalt richtig zu ſtellen, bricht Auguſtin ab und verweiſt den Vergebung ſuchenden Sünder nicht an Wort und Sacrament und den Dienſt derſelben, ſondern ad antistites ecclesiae[1]): Der ſchwere Sünder ſoll ſelbſt mit ſich in's Gericht gehen; et cum in se protulerit severissimae medicinae sententiam, veniat ad antistites, per. quos illi in ecclesia claves ministrantur, et tanquam bonus incipiens jam esse filius maternorum membrorum ordine custodito a praepositis sacrorum accipiat satisfactionis suae modum. Und dabei wolle man ſich nicht täuſchen laſſen: Nicht dadurch ſind die Biſchöfe die Träger der Schlüſſelgewalt, daß ſie die Gnaden-

[1]) Hom. 50 ex 50.

mittel, als in welchen der dreieinige Gott zum Sündenvergeben wirksam ist, handhaben, sondern kraft ihrer bischöflichen Würde, kraft ihres ordo sind sie die Träger des heiligen Geistes und die Vermittler der Sündenvergebung. Heiliger Geist und Sündenvergebung sind nicht an die Gnadenmittel und dadurch mittelbar an das kirchliche Amt gebunden, sondern unmittelbar und zunächst und eigentlich an das kirchliche Amt, das dadurch mittlerische Bedeutung hat. Bei dem in solchen Punkten immer sehr vorsichtigen Augustin kommt dies noch nicht so offen heraus. Aber ganz deutlich ist schon Ambrosius. Ambrosius ist mit der übrigen Deduction Augustins einverstanden, überträgt aber die Schlüsselgewalt ganz direct auf die „sacerdotes“: Jus enim hoc (ligandi et solvendi) solis permissum sacerdotibus est[1]). Concessit hoc Christus apostolis suis, quod ab apostolis ad sacerdotum officia transmissum est[2]). Die Härte dieser Stellen scheinen zwar zwei andere Stellen zu mildern. An einer Stelle[3]) sagt er: Cur baptizatis, Novatiani, si per hominem peccata dimitti non licet? In baptismo utique remissio peccatorum omnium est. Quid interest, utrum per poenitentiam, an per lavacrum hoc jus sibi datum sacerdotes vindicent? Unum in utroque ministerium est. Sed dices: quia in lavacro operatur mysteriorum gratia! Quid in poenitentia? Nonne Dei nomen operatur? Und an einer anderen Stelle[4]) sagt er: Nunc videamus, utrum peccata donet spiritus? Sed hinc dubitari non potest, cum ipse dominus dixerit: accipite spiritum sanctum; quorum remiseritis peccata, remissa erunt. Ecce, quia per spiritum sanctum peccata donantur! Homines autem in remissionem peccatorum ministerium suum exhibent, non jus alicujus potestatis exercent. Neque enim in suo, sed in patris et filii et spiritus sancti nomine peccata dimittuntur. Isti rogant, divinitas donat; humanum enim obsequium, sed

[1]) De poenitentia I, 2.
[2]) Ibid. II, 2.
[3]) Ibid. I, 7.
[4]) De spir. scto. III, 19.

munificentia supernae est potestatis. In baptismo quoque peccata donari non est ambiguum. In baptismo autem operatio patris et filii et spiritus sancti est. Dieſe Stellen ſind ſpäter von den lutheriſchen Dogmatikern häufig als Beweis dafür angeführt, daß Ambroſius die Begriffe der Schlüſſelgewalt, Abſolution u. ſ. w. eben ſo wie die Reformation beſtimmt habe. Und wirklich ſcheint es auf den erſten Blick ſo, als ob dem Ambroſius das göttliche Thun des Sündenvergebens als an die Gnadenmittel, an die Taufe und an das Handeln des Namens Gottes gebunden, und dagegen die Thätigkeit des Amtes dabei nur als ein inſtrumentaler Dienſt, als ein ministerium und als ein obsequium erſchienen ſei. Indeſſen näher beſehen liegt ihm die Sache doch ganz anders, nemlich nicht ſo, daß ihm das Amt durch die Gnadenmittel wirkte, ſondern umgekehrt ſo, daß ihm die Gnadenmittel durch das Amt kräftig werden, daß ihm rechte Taufe und rechtes kräftiges Wort nur da ſind, wo rechtes legitimes Amt iſt. Dies tritt ganz klar da heraus, wo Ambroſius gegen Häretiker, z. B. gegen die Novatianer ausführt, daß und warum es bei ihnen keine rechtem Sündenvergebung geben könne. So ſagt er[1]: Si quibusdam datum utrumque (nemlich das ligare und das solvere) est licere, aut utrumque non licere, certum est ecclesiae utrumque licere, haeresi utrumque non licere. Jus enim hoc solis permissum sacerdotibus est. Recte igitur ecclesia vindicat quae veros sacerdotes habet, haeresis vindicare non potest, quae sacerdotes dei non habet. Und an einer anderen Stelle[2]: Quod ergo Novatiani possunt consortium cum domino habere, qui claves regni non suscipiunt, negantes quod dimittere peccata debeant? Quod quidem recte de se fatentur; non habent enim Petri haereditatem, qui Petri fidem non habent, quam impia divisione discerpunt. Sed hoc improbe, quod etiam in

[1]) De poenit I, 2.
[2]) Ibid. I, 6.

ecclesia donari peccata negant posse, cum Petro dictum sit: Tibi dabo claves etc. Alſo, in der Kirche können Sünden vergeben werden, weil ſie legitimes Amt hat, aber bei den Häretikern können keine Sünden vergeben werden, weil bei ihnen kein legitimes Amt, kein rechter Episcopat iſt: Die Sündenvergebung erfolgt durch das legitime Amt, welches ſich zu dieſem Zwecke allerdings der von Gott geordneten Mittel der Taufe und des Handelns des Namens Gottes bedient, aber ſo daß dieſe Mittel ihre Dienſte nur in der Hand des legitimen Amtes thun. Hiernach konnte denn Ambroſius immerhin feſthalten, daß der eigentliche Vergeber der Sünden der dreieinige Gott ſei, inſofern ja Dieſer durch das Amt handelte; er konnte auch feſthalten, daß hierin das Amt nur ein ministerium und obsequium leiſte, ſo gewiß die sacerdotes Solches nicht aus irgend einer eigenen potestas, ſondern in Vollmacht Gottes thaten; es konnte auch hiernach Auguſtinus ſeiner Gemeinde, ſie vor dem donatiſtiſchen Irrthum warnend, zurufen, es möge ſich Niemand Sorgen darüber machen, ob er von einem perſönlich gläubigen und heiligen oder von einem perſönlich ungläubigen und gottloſen sacerdos getauft oder abſolvirt ſei[1]), ſo gewiß ja der sacerdos Solches nicht durch ſeine perſönliche Heiligkeit, ſondern nach ſeinem Amt vollbrachte. Kurz, man hatte allerdings gegen den donatiſtiſchen Subjectivismus, der die mittelnde ſündenvergebende und ſeligmachende Kraft in die ſubjective Heiligkeit und Gläubigkeit der Kirchenglieder und ihrer Genoſſenſchaft hineinverlegte, eine Objectivität gefunden. Aber die richtige Objectivität hatte man nicht gefunden: man hatte immer noch nicht erkannt, wie der dreieinige Gott allein Selber Vergebung der Sünden und Seligkeit durch die Mittel, an welche er ſeine Gnadengegenwart verbunden und welche er durch ihre Einrichtung gegen menſchliche Verderbung ſicher geſtellt hat, ſo wirkt, daß das kirchliche Amt an dieſen Mitteln nur inſtrumentalen Dienſt thut, ohne dieſelben erſt kräftig zu

[1]) Hom. 23 ex 50.

machen; ſondern man ließ die Gnadenwirkung Gottes an das kirchliche Amt ſo gebunden ſein, daß dies Amt zwar ſich dazu der Gnadenmittel bediente, aber dieſelben auch erſt durch ſeinen amtlichen Charakter, durch ſeine Legitimität zu rechten Gnadenmitteln machte. Und damit war der Donatismus nur halb überwunden: wenn die Donatiſten ſagten, daß die Kirche durch die Heiligkeit ihrer Glieder Vergebung der Sünden und Seligkeit verleihe, ſo ſagten dagegen Ambroſius und Auguſtinus, daß in der Kirche durch das legitime Amt Vergebung der Sünden und Seligkeit verliehen werden; aber bei Beiden lag die zwiſchen Gott und Menſchen mittelnde Thätigkeit in der Kirche, nur bei den Erſten in der Kirche als coetus gläubiger und heiliger Menſchen, und bei den andern in der geordneten, durch ihre legitimen Organe wirkenden Kirche. Und wenn daneben Auguſtinus und Ambroſius noch die mildernden Sätze feſthielten, daß es Gott ſelber ſei, der durch das kirchliche Amt wirke, und daß dies Amt zu ſeinen Mitteln die Gnadenmittel habe, ſo durften nun nur Zeiten kommen, in denen der von Auguſtinus immer feſtgehaltene Begriff des kirchlichen Amts als eines Dienſtes am Evangelium mehr zurücktrat, und dagegen der Begriff der Legitimität des Amtes ganz von ſeiner formell rechtlichen Seite her gefaßt wurde, und die Sätze des Ambroſius und Auguſtinus mußten ſich von ſelbſt in die anderen umſetzen: Nicht Gott, ſondern an ſeiner Statt die Kirche giebt Abſolution und Seligkeit; aber allerdings nicht die Gemeinde der Kirchenglieder, ſondern der legitime Episcopat der Kirche; und zwar nicht durch den Dienſt am Evangelium, ſondern kraft ſeines ſacerdotalen Amtscharakters; ſo daß Abſolution nicht durch den Glauben an das Evangelium, ſondern durch Untergebung unter den legitimen sacerdos erlangt wird. So ſehen wir an dieſem Punkte von den Aufſtellungen des Ambroſius und Auguſtinus in neue folgenſchwere Entwickelungen hinüber.

Aehnlich ſtellt ſich Auguſtin zu den Satisfactionen. Ambroſius wie Auguſtin waren zu ſittlich ernſte Männer, als daß ihnen nicht gleich dem Tertullian und Anderen gegen die

Satisfactionen und vor Allem gegen die äußerliche Behandlung derſelben große Bedenken hätten entſtehen ſollen. Dem Auguſtin wohnte überdem eine zu tiefe dogmatiſche Erkenntniß des Weſens der Sünde wie der Gnade bei. Und wirklich finden wir namentlich beim Auguſtinus Vieles, was dem Satisfactionsweſen conſequenter Weiſe ein Ende hätte machen müſſen. Wir haben ſchon beim Hirten des Hermas die Vorſtellung getroffen, daß ein Menſch ſich auch Ueberverdienſt erwerben könne. Später behauptet Origenes dieſe Lehre entſchieden, und die Kirchenlehrer am Ende des 4. Jahrhunderts, Ambroſius eingeſchloſſen, haben bereits die vollſtändige Lehre von dem durch Befolgung der ſogenannten consilia evangelica zu erwerbenden Ueberverdienſt[1]). Dagegen führt Auguſtin in den beredteſten Worten aus, wie der Menſch, wenn er gleich Alles gethan habe, immerdar nur ein unnützer Knecht bleibe[2]). In Folge jener Lehre war es bereits in der Kirche durchaus Sitte, Wallfahrten zu machen, jungfräulich zu leben u. ſ. w., ſei's um ſich ein höheres Verdienſt zu erwerben, ſei's um damit dieſe oder jene Sünden zu compenſiren. Auguſtinus ſagt dagegen[3]): In potestate nostra posuit dominus, qualiter in die judicii judicemur. Non dixit: vade in orientem et quaere justitiam, naviga usque ad occidentem, ut accipias indulgentiam. Dimitte inimico tuo, et dimittetur tibi; indulge, et indulgetur tibi; da, et dabitur tibi; nihil a te extra te quaerit. Ad teipsum et ad conscientiam tuam te Deus dirigit. In te enim posuit, quod requirit. Non enim medicamenta vulneribus tuis longe opus habes inquirere, peccatorum tuorum indulgentiam si vis; intus in cellario cordis tui poteris invenire. Die alte Kirche ſymboliſirte in den Oblationen, welche ſie im Gebetsacte des öffentlichen Gottesdienſtes darbrachte, das Wohlthun, die guten Werke, die Hingabe des ganzen Lebens an Gott im

[1]) Siehe die Beweisſtellen bei Münſcher Lehrb. der Dogmengeſch. Herausg. von von Coelln, I, 457.

[2]) Hom. 50 ex 50.

[3]) Sermon. de Sanctis 47.

Dienſt der Brüder überhaupt; daß ſie da Gaben opferten, welche dann zu Erhaltung der kirchlichen Anſtalten und zur Verſorgung der Armuth verwendet wurden, ſollte bloß ein Zeichen davon ſein, wie man ſich ſchuldig erachtete, ſein ganzes Leben ſammt Hab und Gut Gotte im Dienſte der Brüder und zum Beſten des Reiches Gottes hinzugeben. Daher der ungewöhnlich hohe Werth, den man erſt auf dieſe Almoſen und darnach auf alle Almoſen überhaupt legte. Almoſen, galten für den Inbegriff aller opera misericordiae, und die opera misericordiae wieder für den Inbegriff aller bona opera. Zu Auguſtins Zeit waren aber die grundlegenden Ideen ſchon ſo dunkel, und die Vorſtellungen von dem Werth der Almoſen ſo äußerlich geworden, daß die Meinung keine geringe Verbreitung in der Kirche hatte, man könne durch reichliche Schenkungen zu Gunſten der Kirche und der Armen ſich Buße und Beſſerung erſparen. Hiegegen führt Auguſtin nicht allein Das aus, daß Almoſen ohne gleichzeitige Lebensbeſſerung gar Nichts nützen[1]), ſondern er ſtellt auch den älteren weiteren Begriff der Almoſen wieder her, ja vertieft denſelben bedeutend: Ac per hoc ad omnia, quae utili misericordia fiunt, valet quod dominus ait: Date eleemosynam, et ecce omnia munda sunt vobis. Non solum autem, qui dat esurienti cibum, sitienti potum, nudo vestimentum, peregrinanti hospitium, fugienti latibulum, aegro vel incluso visitationem, captivo redemtionem, debili subvectionem, caeco deductionem, tristi consolationem, non sano medelam, erranti viam, deliberanti consilium, et quod cuique necessarium est indigenti; verum etiam et qui dat veniam peccanti, eleemosynam dat; et qui emendat verbere, in quem potestas datur, vel coercet aliqua disciplina, et tamen peccatum ejus quo ab illo laesus est aut offensus, dimittit ex corde, vel orat ut ei dimittatur, non solum in eo quod dimittit atque orat, verum etiam in eo quod corripit, et aliqua emendatoria poena plectit, eleemosynam dat, quia misericordiam praestat. —

[1]) De civit. Dei XXI. 27.

ta itaque sunt genera eleemosynarum, quae cum facimus, ıvamur, ut dimittantur nobis nostra peccata[1]). Und das s findet ſich nicht etwa bloß in vereinzelten Stellen, ſon= ı durch den ganzen Lehrzuſammenhang Auguſtin's. Gleich= ıl hält er daneben die Nothwendigkeit der Satisfactionen Sündenvergebung auf das Entſchiedenſte, ja in craſſeſter m feſt. Wir geben aus den vielen Stellen nur Eine: ı enim sufficit, mores in melius commutare, et a factis is recedere, nisi etiam de his, quae facta sunt, satisfiat ı per poenitentiae dolorem, per humilitatis gemitum, per triti cordis sacrificium, cooperantibus eleemosynis. Beati ı misericordes, quoniam ipsorum miserebitur deus. Non ı dictum est, ut tantum abstineatis a peccatis, sed et de eteritis, inquit, deprecare dominum ut tibi dimittantur[2]). e Lehre von dem allein genugſamen Verdienſt Chriſti, die re von der Rechtfertigung ſind einmal nicht erkannt, die ohnheitsmäßigen kirchlichen Anſchauungen ſind einmal zu chtig: Auguſtin begnügt ſich, die tieferen Forderungen gründ= er Herzens= und Lebensbeſſerung neben die Nothwendigkeit äußerlichen Satisfactionen zu ſtellen. Dann aber bedurfte kaum oberflächlich denkender Zeiten, die das Tiefere liegen ien und ſich an die äußerlichen Ableiſtungen hielten, viel= hr auf der Stelle mußte dieſe Theorie zur Irrung um= lagen: Wenn ein Wieder gut machen des Verfehlten durch erke ſchlechterdings nothwendig war, und wenn ein Menſch ch Erweiſung aller gemeinen Chriſtentugend doch nur ein nützer Knecht bleibt und kein Ueberverdienſt erwirbt, auf lches er ſeine Sünden abrechnen könnte, ſo bleibt Nichts rig, als ſchließlich doch auf die opera supererogatoria, auf Büßungen mönchiſcher Askeſe zu recurriren. Auch an ſem Punkte eröffnen die halben Sätze Auguſtin's die Aus= ıt in folgenſchwere Entwickelungen.

Die ſich nothwendig immer wieder aufdrängende Frage: e es aber möglich ſei, daß der Sünder das Begangene

[1]) Enchir. ad Laurent. cap. 72.

[2]) Hom. 50 ex 50.

durch Leiſtungen wieder gut machen könne? hatte ſchon ſeit lange auf mancherlei Auswege geführt. Wir ſahen bereits, wie großes Gewicht auf die Fürbitte der Kirche für die Büßenden gelegt ward. Dieſe Fürbitte der Kirche ward je länger, je mehr aus dem Geſichtspunkte angeſehen, als ob dieſe Fürbitten den Schatz des Guthabens vermehrten, welchen ſich der Büßende durch ſeine eigenen Gebete und Satisfactionen zur Tilgung ſeiner Schuld anſammle. So ſagt Ambroſius [1]: Velut operibus quibusdam totius populi purgatur et plebis lacrymis abluitur, qui orationibus et fletibus plebis redimitur a peccato, et in homine mundatur interiore. Donavit enim Christus ecclesiae suae, ut unum per omnes redimeret. Noch mehr helfen dazu natürlich die Fürbitten der Märtyrer, und ſpäter der Heiligen, weshalb es mit zu den Uebungen der Büßenden gehörte, die Fürbitten der Heiligen anzurufen. Aber eine ganz neue Wendung giebt dieſem Dinge Ambroſius. Er behauptet gegen die Novatianer die Vergebbarkeit aller und jeder Sünden, muß nun aber auch nach ſeinen eigenen Vorausſetzungen nachweiſen, daß der Menſch auch für ſchwere Sünden Genugthuung leiſten könne, und da bedenkt er ſich denn nicht, zu folgender Argumentation zu greifen: Allerdings könne der in ſchwere Sünden Gefallene für ſolche Vergehen Gotte nicht durch ſeine eignen Leiſtungen gerecht werden; auch das Fürgebet der Kirche helfe ihm da noch nicht genug, da die Kirche aus Leuten beſtehe, die dazu nicht heilig genug ſeien; es müſſe ſich daher der Büßende für ſchwere Sünden nach Beſſeren und Vollkommneren, d. h. nach den Märtyrern und Heiligen umſehen, daß dieſe für ihn durch ihr werthvolleres Fürgebet genug thäten. Wenn ihn z. B. die Novatianer für den Satz, daß doch nicht alle Sünden vergebbar ſeien, auf 1 Joh. 5, 16. verwieſen, ſo ſchafft er ſich dieſe Stelle dadurch zur Seite, daß er behauptet: Johannes verbiete da nur die Fürbitte des kirchlichen plebs, die allerdings nichts nützen könne, wegen der geringen Heiligkeit desſelben:

[1] De poenit. I, 15.

Non enim scriptum est: Nullus orabit pro eo; sed: Quis orabit pro eo? hoc est: — singularis vitae aliquis debet orare pro eo qui peccavit in dominum, quia, quo major culpa, eo majora sunt quaerenda suffragia. So durfte am Sinai das Volk nicht beten, aber wohl Moſes für das Volk. Tales igitur precatores in delictis maximis sunt requirendi. Nam si quicunque de populo orent, non exaudiuntur.[1]) In dem Allen bahnt ſich die Anſchauung an, daß ein Sünder auch durch Stellvertreter, durch die Kirche, durch die Heiligen, durch gute Freunde und ihre Almoſen und guten Werke, genug thun könne — auch ein Anſatz folgenſchwerer Entwickelungen.

Und Auguſtin wagt dieſen Anſchauungen nicht mehr mit einer ſimplen Verneinung entgegen zu treten. Er fühlt das ſittlich Bedenkliche derſelben. Aber er begnügt ſich, darauf aufmerkſam zu machen, daß doch nicht mit Sicherheit auszumachen ſei, wie Viel und für welcherlei Sünden einem Sünder die ſtellvertretende Genugthuung Anderer helfen möge: Sed quis iste sit modus, et quae sint ipsa peccata, quae ita impediunt perventionem ad regnum Dei, ut tamen sanctorum amicorum meritis impetrent indulgentiam, difficillimum est invenire, periculosissimum definire. Ego certe usque ad hoc tempus cum inde satagerem, ad eorum indaginem pervenire non potui. Et fortassis propterea latent, ne studium proficiendi ad omnia peccata cavenda pigrescat[2]). Ja, Auguſtin ſelbſt zieht dieſe Vorſtellung in eine andere von ihm angeſponnene Gedankenreihe hinein, deren weitere Ausbildung noch viel gefährlicher geworden iſt. Auguſtin faßt das Uebel in viel tieferer Weiſe als die frühere Kirche mit der Sünde zuſammen. Die Sünde wirkt als ihre Strafe das Uebel, und jeder Sünde kommt ein gewiſſes Maaß auch äußerlicher Strafe zu. Und dieſe Strafen werden dem Auguſtin, der die Lehre von der Rechtfertigung nicht kennt, durch die Vergebung der Sünden nicht hinweggenommen:

[1]) De poenit. I, 8. 9.
[2]) De civ. Dei XXI, 27.

magis enim propter futurum judicium fit remissio peccatorum. So giebt die Taufe den Kindern Vergebung der Erbſünde, aber unter den Uebeln und dem Elende, welche der Adamsnatur einmal beſchieden ſind, bleiben ſie gleichwohl ihr Leben lang gefangen. So ertheilt die Abſolution unzweifelhaft den Erwachſenen bei geleiſteter Buße Vergebung der nach der Taufe begangenen Thatſünden, auch der ſchweren, ſo daß dieſelben beim künftigen Gericht nicht ſchaden; aber das für ihre Sünden gehörende Maaß zeitlicher Strafen und Uebel müſſen ſie gleichwohl auf ſich nehmen; ſie haben von der Vergebung der Sünden nur das, daß dieſe Strafen ihrer künftigen Seligkeit nicht ſchaden. Nun aber geſchieht es häufig, daß dieſe Strafen in dieſem Erdenleben nicht vollzogen, ſondern auf das künftige Leben verſpart werden; wie wir ja oft ſehen, daß Sünden und Frevel in dieſem Leben ſtraffrei ausgehen. Wenn es nun gläubigen Chriſten geſchieht, daß ſie in Sünden fallen und doch die dafür gebührenden Uebel und Strafen in dieſem Leben nicht zu ſchmecken bekommen, ſo müſſen ſie dieſelben ungeachtet der ihnen zu Theil gewordenen Vergebung der Sünden noch in jenem Leben nachholen. Sie können dann nicht geradezu in die ihnen übrigens durch die Vergebung der Sünden gewiſſe Seligkeit eingehen, ſondern müſſen erſt durch einen Mittelzuſtand hindurchgehen, in welchem ſie die hier verwirkten, aber nicht erduldeten Strafen und Leiden nachholen, und durch dieſelben als durch Feuer geläutert werden. Dieſer Mittelzuſtand iſt dann allerdings ein großer Vorzug vor den Ungläubigen und Unbußfertigen, welche, weil ſie in dieſem Leben keine Vergebung der Sünden geſucht und gefunden haben, dort nicht durch einen Mittelzuſtand in die Seligkeit, ſondern ſofort in die Verdammniß gehen. Der Mittelzuſtand iſt nur für Die, welche mit der Abſolution ſterben, aber noch Strafen abzumachen haben. Gleichwohl iſt dieſer Mittelzuſtand eine Verzögerung der Seligkeit, welche Demjenigen erſpart wird, der ſein Maaß Uebel und Strafen ſchon diesſeits ſeines Grabes abbüßt. Und da nun dieſe Strafen häufig dem Sünder in dieſem Leben von ſelbſt nicht

zufallen, ſo ſoll man und ſo kann man ſich ſelbſt freiwillig in dieſem Leben ein gewiſſes Maaß von Uebeln und Peinigungen nach 1. Cor. 11, 31. 32. auferlegen, um dadurch die ſonſt drüben zu erwartenden Strafen hier vorweg abzubüßen, und ſo des Mittelzuſtandes überhoben ſofort in die Seligkeit zu gehen. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß dies nur unter der Vorausſetzung möglich iſt, daß der Sünder durch Buße und Glauben Vergebung der Sünden erlangt. So erhalten denn die von den Pönitenten zu leiſtenden Bußwerke der Demüthigungen, der Almoſen, der Faſten u. ſ. w. die weitere Bedeutung der anticipirenden Abbüßung der ſonſt in jenem Leben noch nachträglich zu erwartenden Strafen. Es ſind dies bekanntlich die Anfänge der Lehre vom Fegefeuer und damit aller der entſittlichenden Conſequenzen, die ſich ergeben mußten, wenn man die von Auguſtin noch geſtellte Forderung der inneren Buße und des Glaubens und ſeinen Satz, daß dieſe Abbüßung nur dem anderweit mit Vergebung Verſehenen nur die äußerlichen Strafen tilge, fallen ließ, Strafentilgung und Schuldvergebung identificirte, und zu dem Satz fortſchritt, daß man, die Abſolution durch den legitimen Prieſter vorausgeſetzt, ſich durch dieſe Abbüßungen Vergebung und Seligkeit verdienen könne. Auguſtinus ſetzt aber auch dieſe Vorſtellungen von der anticipirenden Abbüßung in einem Mittelzuſtande zu erleidender Strafen mit jener Vorſtellung von ſtellvertretender Genugthuung in Verbindung: er giebt es zu, daß man ſich z. B. durch Almoſen die Freundſchaft Solcher erwerben könne, die heiliger als man ſelbſt ſind, und daß dann die zur Vergeltung von ſolchen Freunden ſtellvertretend übernommenen Leiſtungen, Fürgebete, Almoſen, allerdings zur Abbüßung zu helfen vermögen; und nur dahin reſtringirt er dieſen Satz, daß ſolche ſtellvertretende Leiſtungen allerdings nur aushülflich Demjenigen helfen können, der ſelbſt wie zur Abbüßung ſo zur Vergebung durch Beſſerung das Seine zu thun nicht verſäumt [1]).

[1]) Am überſichtlichſten finden wir dieſe Anſchauungen Auguſtin's vorgetragen im Enchir. ad Laur. cap. 65–69. De civ. Dei XXI, 27.

Aber die ganze Praxis der Kirche, wonach dieſelbe nur den öffentlichen ſchweren Sünden ihrer Glieder eine geordnete Thätigkeit zuwandte, und in formirter Weiſe nur auf dieſe die Beichte und Abſolution anwandte, konnte vor der tieferen Erkenntniß Auguſtins von der Sünde nicht beſtehen. Es konnte ihm nicht entgehen, weder daß viele heimliche Sünden eben ſo ſchwer und der heilenden Hand kirchlicher Pflege bedürftig waren, als die öffentlichen Verbrechen, noch daß auch den täglichen leichten Sünden gegenüber alle Wachſamkeit Noth ſei. So tritt denn mit Auguſtin auch hinſichtlich der kirchlichen Behandlung wie der heimlichen ſchwereren Sünden ſo der täglichen Sünden ein Wendepunkt ein.

Was die heimlichen ſchweren Sünden betrifft, ſo hatte die Vorſtellung, daß die ſchweren Sünden überhaupt nur in Folge geleiſteter Buße, nicht vermöge des täglichen Gebets vergebbar ſeien, nothwendig ſchon immer zu der ſittlichen Forderung und zu dem Rath hinführen müſſen, auch dieſe zu beichten und nöthigen Falls für dieſelben Buße zu leiſten. Wir haben ſchon oben geſehen, wie Cyprian Diejenigen belobt, welche, obgleich ſie nicht mit der That verläugnet, ſondern nur den Vorſatz und verſuchlichen Gedanken dieſer ſchweren Sünde gehabt haben, dennoch ſich deßhalb angeben und der Buße unterwerfen. Origenes giebt den angelegentlichen Rath, daß man zur Erleichterung ſeines Gewiſſens ſeine Sünden einem erprobten Arzt vertrauen möge, und dieſer werde dann zu rathen wiſſen, ob zum Heile des Sünders und zum Frommen der Gemeinde eine öffentliche oder eine heimliche Buße nöthig ſei[1]). Wenn die Worte des Origenes noch unentſchieden laſſen, ob mit dem erprobten Arzte ein Geiſtlicher oder ein Freund gemeint ſei, ſo räth Baſilius der Große bereits entſchieden zu der Beichte vor dem Prieſter[2]); und eine andere Stelle des Baſilius[3]) belehrt

[1]) Hom. II. in Ps. 37. §. 6.
[2]) Quaest. 288.
[3]) Epist. canon. cap. 34.

uns, daß es auch vielfach, namentlich von in Unzuchtssünden verfallenen Frauen aus Gewiſſensdrang geſchah, und daß die Geiſtlichen in ſolchen Fällen zur Geheimhaltung verpflichtet waren. Dem entſprach auch das Verfahren des Ambroſius, von welchem ſein Lebensbeſchreiber Paullinus erzählt: Causas criminum, quas illi confitebantur, nulli nisi domino, apud quem intercedebat, loquebatur, bonum relinquens exemplum posteris sacerdotibus, ut intercessores apud deum sint magis quam accusatores apud homines. Auch aus einer Stelle des Ambroſius ſelbſt[1]) geht hervor, daß damals nicht ſelten heimliche ſchwere Sünden gebeichtet und gebüßt wurden: Si quis igitur occulta crimina habens, propter Christum tamen studiose poenitentiam egerit, quomodo istic recipit, si ei communio non refunditur? Ja, in der orientaliſchen Kirche muß dies ſchon ſo häufig vorgekommen ſein, daß man einen eigenen Bußprieſter, den πρεσβύτερος ἐπὶ μετανοίας, anſtellte, um die Beichten heimlicher Sünder entgegen zu nehmen und dieſelben wegen der Abbüßung zu berathen; welche Einrichtung jedoch der Biſchof Nectarius von Conſtantinopel, der Vorgänger des Chryſoſtomus, wieder aufhob, weil ſie die Folge hatte, daß Scandale an's Licht der Oeffentlichkeit gezogen wurden[2]). Je mehr die Lehre ſich befeſtigte, daß die Schlüſſelgewalt an dem legitimen Amt hange, um ſo mehr mußte es ja auch als nothwendig erſcheinen, daß man auch wegen der heimlichen ſchweren Sünden zur Beichte und Pönitenz ſchreite.

Zu dieſen Vorgängen kam nun bei Auguſtin die tiefere Erkenntniß der Sünde. Er zuerſt führt es gründlich aus, daß die Schwere der Sünde am allerwenigſten nach dem äußerlichen Thatbeſtande ermeſſen werden könne, daß es damit

---

[1]) De poenit. I, 16.

[2]) Von jeher iſt dieſer Bußprieſter von den römiſchen Theologen gebraucht worden als ein Beweis für das Alter ihrer Ohrenbeichte, und eben deshalb von den proteſtantiſchen Theologen gerade ſo angefochten. Man vergleiche über dieſe Controverſe, der die ihr beigemeſſene Bedeutung nicht entfernt zukommt, Steitz, das römiſche Bußſacrament. Frankf. a. M. 1854. S. 81. ff.

etwas ganz Relatives ſei, daß Gott allein die Sünde recht und genau abzuwägen vermöge: Quae sint autem levia et quae gravia peccata, non humano, sed divino sunt pensanda judicio[1]). So räth er denn, nicht zu warten, bis man von der Gemeinde her ſeiner Vergehungen halber angeklagt werde, ſondern ſelbſt ſich dem sacerdos zu entdecken und auch die heimlichen Sünden zu beichten[2]): Qui post uxores vestras vos illicito concubitu maculastis, si praeter vestras uxores cum aliqua concubuistis, agite poenitentiam, qualis agitur in ecclesia, ut oret pro vobis ecclesia. Nemo sibi dicat: Occulte ago, apud deum ago; novit Deus qui mihi cognoscit, quia in corde ago. Ergo sine causa dictum est: Quae solveritis in terra, soluta erunt in coelo? Ergo sine causa sunt claves datae ecclesiae dei? Frustramus evangelium dei, frustramus verba Christi? Und der sacerdos, dem alſo gebeichtet worden, wird dann zu beſtimmen haben, und nach Beſchaffenheit des Vergehens zu beſtimmen wiſſen, ob öffentliche oder geheime Buße nothwendig iſt: Indicet ergo seipsum homo — et cum in se protulerit severissimae medicinae sententiam, veniat ad antistites, per quos illi in ecclesia claves ministrantur, et tanquam bonus incipiens jam esse filius maternorum ordine custodito a praepositis sacrorum accipiat satisfactionis suae modum, ut in offerendo sacrificio cordis contribulati devotus et supplex id tamen agat, quod non solum illi prosit ad recipiendam salutem, sed etiam caeteris ad exemplum. Ut si peccatum ejus non solum in gravi ejus malo sed etiam in scandalo est aliorum, atque hoc expedire utilitati ecclesiae videtur antistiti, in notitia multorum vel etiam totius plebis agere poenitentiam non recuset, non resistat, non lethali et mortiferae plagae per pudorem addat tumorem[3]). Außer der Beſchaffenheit des Vergehens ſoll der Prieſter aber auch andere Umſtände

[1]) Enchir. ad Laur. cap. 78.
[2]) Hom. 49. ex 50.
[3]) Hom. 50. ex 50.

berückſichtigen: Nolentes autem reddere, quos novimus et male abstulisse (die Wucherer), et unde reddant habere, arguimus, increpamus, et detestamur, quosdam clam, quosdam palam, sicut diversitas personarum diversam videtur posse recipere medicinam, nec in aliorum perniciem ad majorem insaniam concitari[1]). Wo aber der Prieſter öffentliche Buße nicht anwendlich hält, da hat er den Sünder mit geheimer Buße zu belegen: Ergo ipsa corripienda sunt coram omnibus, quae peccantur coram omnibus. Ipsa vero corripienda sunt secretius, quae peccantur secretius. Sic agamus; et sic agendum est, non solum quando in nos peccatur; sed quando peccatur ab aliquo, ut ab altero nesciatur, in secreto debemus corripere, in secreto arguere, ne volentes publice arguere prodamus hominem. Nos volumus corripere et corrigere; quid si inimicus quaerit audire quod puniat? Novit enim nescio quem homicidam episcopus, et alius illum nemo novit; ego volo illum publice corripere, et tu quaeris inscribere. Prorsus nec prodo, nec negligo; corripio in secreto, pono ante oculos dei judicium, terreo cruentam conscientiam, persuadeo poenitentiam. Hac caritate praediti esse debemus. Unde aliquando homines reprehendunt nos, quod quasi non corripiamus, aut putant nos scire quod nescimus, aut putant nos tacere quod scimus. Sed forte quod scis, et ego scio; sed non coram te corripio, quia curare volo, non accusare. Sunt homines adulteri in domibus suis, in secreto peccant; aliquando nobis produntur ab uxoribus suis plerumque zelantibus, aliquando maritorum salutem quaerentibus; nos non prodimus palam, sed in secreto arguimus. Ubi contigit malum, ibi moriatur malum. Non tamen vulnus illud negligimus, ante omnia ostendentes homini in tali peccato constituto, sauciamque gerenti conscientiam, illud vulnus esse mortiferum[2]). Und ſo macht denn Auguſtin ſchließlich neben den bisher üblichen zwei

[1]) Ep. 34.
[2]) Sermon. de Verb. Dom. 16.

Klaſſen von Sünden, nemlich den täglichen leichten, welche durch das tägliche Gebet ohne förmliches Zuthun der Kirche geſühnt werden, und den öffentlichen ſchweren Sünden, welche öffentlich gebeichtet und gebüßt werden müſſen, noch eine dritte Klaſſe der heimlichen ſchweren Sünden, welche heimlich dem Prieſter zu beichten und zu büßen mindeſtens räthlich iſt: Nisi essent quaedam ita gravia, ut etiam excommunicatione plectenda sint, non diceret Apostolus: congregatis vobis et spiritu meo tradere ejusmodi hominem satanae in interitum carnis, ut spiritus salvus sit in die domini Jesu. — Item nisi essent quaedam non ea humilitate poenitentiae sananda, qualis in ecclesia datur iis qui proprie poenitentes vocantur, sed quibusdam correptionum medicamentis, non diceret ipse dominus: corripe eum inter te et ipsum solum, et si te audierit, lucratus es fratrem tuum. — Postremo nisi essent quaedam sine quibus haec vita non agitur, non quotidianam medelam poneret in oratione, quam docuit, ut dicamus: dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris[1]).

Dabei wollen wir auch nicht unbemerkt laſſen, wie die Kirche in dieſen Zeiten, wo ſie ſich zuerſt zu dem Staate in intimes Verhältniß ſtellte, das Verhältniß ihrer Strafgewalt zu der Strafgewalt des Staates faßte: Auf der einen Seite zog ſie den Verbrecher, den der Staat geurtheilt und geſtraft hatte, nichts deſto minder zur Pönitenz, denn die Pönitenz galt ihr nicht als eine Strafe, ſondern als ein Heilmittel zur Seligkeit; auf der anderen Seite hielt ſie ſich nicht für verbunden, den Verbrecher, der ihr ſein Verbrechen zum Zweck der Heilung und Abſolution reuig beichtete, dem Staate zu entdecken und zur Beſtrafung auszuantworten; denn daß der Sünder zu ihr kam, war ſo anzuſehen als wenn er zu Gott kam, und wenn Gott zuließ, daß die Sünde mit dem Schleier des Geheimniſſes bedeckt blieb, ſo hatte die Kirche keine Ver-

[1]) De fide et oper. cap. 26.

anlaſſung und kein Recht, ſie an das Tageslicht zu ziehen und einen Scandal daraus zu machen.

Was die täglichen leichten Sünden betrifft, ſo mußte Auguſtin nicht nur ſehr entfernt davon ſein, es leicht mit denſelben zu nehmen, ſondern er hat auch die ganze Tiefe des Gedankens ausgemeſſen, daß das ganze diesſeitige Leben des Chriſtenmenſchen eine fortgehende Buße ſein müſſe. Wir ſtellen nur folgende Aeußerungen zuſammen: Altera vero poenitentia est, cujus actio per totam istam vitam, qua in carne mortali degimus, perpetua supplicationis humilitate subeunda est. Primo quia vitam aeternam, incorruptibilem immortalemque nullus desiderat, nisi eum vitae hujus temporalis, corruptibilis, mortalisque poeniteat. Non enim sic quisquam in vitam novam per sanctificationem baptismi nascitur, ut quemadmodum deponit ibi omnia peccata praeterita, ita etiam statim mortalitatem ipsam carnis corruptionemque deponat. Quodsi ita est — quis dubitet, in quacunque temporali felicitate versemur, poenitere tamen nos debere hujus vitae, ut ad illam incorruptionem tota aviditate curramus. Deinde — er zeigt ausführlich, wie man im täglichen Leben in Uebertretung und Unterlaſſung mit den zehn Geboten Gottes in Widerſtreit gerathe, auch wenn man vor groben Sünden bewahrt bleibe — piget cuncta colligere, quae quisque in se ipso certus comprehendit atque reprehendit, si divinarum scripturarum speculum non negligenter attendat. Quae quamvis singula non lethali vulnere ferire sentiantur, sicuti homicidium et adulterium, vel caetera hujusmodi, tamen omnia simul congregata velut scabies quo plura sunt necant, et nostrum decus ita exterminant, ut ab illius sponsi speciosi forma prae filiis hominum castissimis amplexibus separent, nisi medicamento quotidianae poenitentiae dissecentur. — Quisquis itaque se diligenter attendens nulla seipsum adulatione seducit, satis intelligit cum quanto periculo mortis aeternae, et cum quanta penuria perfectae justitiae peregrinetur a domino, quamvis

jam in Christo hoc est, in via constitutus redire conetur[1]). Einer ſolchen Anſchauung mußte es als eine Lücke erſcheinen, daß dieſe allen Chriſtenmenſchen gemeinſame Lage nicht mit einer kirchlichen Veranſtaltung, wie wir jetzt in der Beichte und Abſolution haben, bedacht war. Zu einer ſolchen, oder auch nur zu dem Gedanken an eine ſolche kam es indeſſen in dieſem Zeitraume noch nicht. Alles was die römiſchen Theologen Gegentheiliges vorgebracht haben, beruht auf Geſchichtsentſtellung. Wohl aber ſind Auguſtin und andere Kirchenlehrer dieſer Zeit bemüht, in der Ordnung des öffentlichen Gottesdienſtes diejenigen Momente nachzuweiſen, von welchen man ſagen kann, daß in ihnen die Gemeinde beichte und die Abſolution empfange. So findet Auguſtin die Beichte der Gemeinde in dem täglichen Beten des Vaters unſer, und zwar in der fünften Bitte, ferner in den Gebeten und Gaben der Oblationen, ſofern denſelben auch deprecative Bedeutung zukam, ferner in dem Ritus, daß beim Sprechen der fünften Bitte im Gottesdienſte der fungirende Geiſtliche und die Gemeinde an ihre Bruſt ſchlugen: Unde quotidie tundimus pectora? quod nos quoque antistites ad altare assistentes cum omnibus facimus. Unde etiam orantes dicimus, quod in tota ista vita oportet, ut dicamus „dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.“ — De quotidianis peccatis hoc dicimus, pro quibus etiam sacrificia eleemosynarum, jejuniorum, et ipsarum orationum ac supplicationum quisque pro suis viribus offerre non cessat. — Nam si non habemus peccata, et tundentes pectora dicimus „dimitte nobis debita nostra“, ex hoc ipso certe et graviter nullo dubitante peccamus, cum inter ipsa sacramenta mentimur[2]). Vor Allem aber wurden die Quadrageſimalfaſten, deren erſte Spuren ſich ſchon bei Tertullian finden, und deren weitere Ausbildung nachher auch die Ausbildung der zweiten Bußzeit, des Advents, und Mehreres zur Folge hatte, als

[1]) Hom. 50 ex 50.
[2]) Hom. 50 ex 50.

die eigentliche Beichtzeit der Gemeinde angeſehen. So hebt Auguſtin eine ſeiner in dieſer Kirchenjahreszeit gehaltenen Homilien[1]) mit den Worten an: Dicamus aliquid de utilitate poenitentiae, praesertim quia et dies jejuniorum jam imminet, quo propinquante humiliari animas et domari corpora studiosius decet. Aus der nemlichen Auffaſſung heraus ſagt Chryſoſtomus[2]): Weil ſonſt Viele in der öſterlichen Zeit leichtſinnig zum Abendmahl gegangen ſeien, hätten die Väter die Quadrageſimalfaſten eingerichtet, damit Alle, in dieſen Tagen durch Gebet, Almoſen, Faſten, Vigilien, Thränen, Sündenbekenntniß u. ſ. w. gereinigt, mit bereitetem Herzen herzutreten könnten. Das Moment der gemeinen Abſolution dagegen lag im Gemeindegottesdienſt in der datio pacis: Nach den apoſtoliſchen Conſtitutionen[3]) nemlich ertheilt der Biſchof, nachdem die Katechumenen u. ſ. w. entlaſſen ſind, und das Kirchengebet für die Gläubigen, welches weſentlich deprecativen Inhalts iſt, dargebracht iſt, der Gemeinde den Frieden mit den Worten „ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ μετὰ πάντων ὑμῶν“, worauf dann die Gemeinde ſich unter einander den Friedenskuß giebt und damit ſich auch gegenſeitig die Sünden vergiebt. In der That ſind ja auch in dieſen Momenten des öffentlichen Gottesdienſtes die gemeine Beichte und Abſolution wirklich enthalten. Und wenn man für jetzt auch noch nicht dazu ſchritt, das Beichtinſtitut auch für die täglichen Sünden auszubilden, vielmehr es dem Gewiſſen jedes Gemeindegliedes überließ, bei dieſen gottesdienſtlichen Vornahmen für ſich zu beichten und ſich die Abſolution zu entnehmen, ſo läßt ſich doch daraus, daß die Kirchenlehrer dieſer Zeit in dieſem Sinne auf dieſe Momente des Gottesdienſtes hinweiſen, beſtimmt erkennen, wie ſich ihnen die Nothwendigkeit einer kirchlichen Pflege auch hinſichtlich der täglichen Sünden fühlbar machte.

In dem Allen zeigen ſich uns mithin Anſätze zu einer kirchlichen ſeelſorgerlichen Behandlung auch der heimlichen

[1]) Hom. 27. ex 50.
[2]) Contr. Jud. hom. III, 4.
[3]) VIII, 11.

ſchweren und der täglichen Sünden, und zwar nach denſelben Grundſätzen und in derſelben Weiſe, nach welcher ſich die kirchliche Behandlung der öffentlichen ſchweren Sünden ſeit Alters geſtaltet hatte.

Endlich mußte nothwendig auch der bisher von der Kirche befolgte Grundſatz, für grobe Sünden nur eine einmalige Pönitenzleiſtung zuzulaſſen und dem Rückfälligen eine zweite Kirchenbuße zu verſagen, dem Auguſtin bedenklich und wankend werden. Ambroſius hält dieſen Grundſatz noch entſchieden feſt. Ganz beſtimmt ſpricht er aus, daß alle und jede Sünder, auch die ſchwerſten, zur Kirchenbuße und bedingungsweiſe zur Abſolution zugelaſſen werden müſſen: Deus distinctionem non facit, qui misericordiam suam promisit omnibus, et relaxandi licentiam sacerdotibus suis sine ulla exceptione concessit [1]). Auch Judas hätte abſolvirt werden können, wenn er ſeine Buße nicht bei den Juden ſondern bei Chriſto gethan hätte [2]). Und darin iſt Auguſtin ganz mit ihm einverſtanden: In quibuscunque peccatis non perdit viscera pia mater ecclesia [3]). Aber Ambroſius ſpricht ſich noch ganz entſchieden gegen jede wiederholte Pönitenzleiſtung aus: Merito reprehenduntur, qui saepius agendam poenitentiam putant, quia luxuriantur in Christo. Nam si vere agerent poenitentiam, iterandam postea non putarent, quia sicut unum baptisma ita una poenitentia, quae tamen publice agitur. Nam quotidiani nos debet poenitere peccati, sed haec delictorum leviorum, illa graviorum [4]). Auguſtin dagegen, dem ſich der Reichthum der göttlichen Gnade ſo tief erſchloſſen hatte, erkennt zwar in der bisherigen Sitte der Kirche die gute Abſicht, die Rückſicht auf ſittlichen Ernſt, an, kommt aber doch ſchließlich dahin, daß er die Zulaſſung zur wiederholten Pönitenz nicht bloß für möglich ſondern für nothwendig hält: In tantum autem hominum aliquando progreditur iniquitas, ut

[1]) De poenit. I, 2.
[2]) Ibid. II, 5.
[3]) Hom. 27 ex 50.
[4]) De poenit. II, 10.

etiam post actam poenitentiam, post altaris reconciliationem vel similia vel graviora committant, et tamen deus facit etiam super tales oriri solem suum, nec minus tribuit quam ante tribuebat largissima munera vitae ac salutis. Et quamvis iis in ecclesia locus humillimae poenitentiae non concedatur, Deus tamen super eos suae patientiae non obliviscitur. Ex quorum numero si quis nobis dicat: aut date mihi eundem iterum poenitendi locum, aut desperatum me permittite, ut faciam quidquid libuerit, quantum meis opibus adjuvor, et humanis legibus non prohibeor, in scortis omnique luxuria damnabili quidem apud dominum sed apud homines plerosque laudabili; aut si me ab hac nequitia revocatis, dicite utrum mihi aliquid prosit ad vitam futuram, si in ista vita illecebrosissima voluptatis blandimenta contempsero, si libidinum incitamenta frenavero, si ad castigandum corpus meum multa mihi etiam licita et concessa subtraxero, si me poenitendo vehementius quam prius excruciavero, si miserabilius ingemuero, si flevero uberius, si vixero melius, si pauperes sustentavero largius, si caritate (quae operit multitudinem peccatorum) flagravero ardentius: quis nostrum ita desipit, ut huic homini dicat: Nihil tibi ista proderunt in posterum, vade saltem vitae hujus suavitate perfruere? Avertat deus tam immanem sacrilegamque dementiam. Quamvis ergo caute salubriterque provisum sit, ut locus illius humillimae poenitentiae semel in ecclesia concedatur, ne medicina vilis minus utilis esset aegrotis, quae tanto magis salubris est, quanto minus contemptibilis fuerit, quis tamen audeat dicere deo: Quare huic homini, qui post primam poenitentiam rursus se laqueis iniquitatis obstringit, adhuc iterum parcis? Quis audeat dicere erga istos non agi, quod apostolus ait: Ignoras quia patientia dei ad poenitentiam te adducit? Aut istis exceptis esse definitum, quod scriptum est: Beati omnes, qui confidunt in eum? Aut ad istos non pertinere, quod dicitur: Viriliter agite, et confortetur cor vestrum, omnes qui speratis in dominum? Cum igitur super peccatores tanta sit patientia, tanta misericordia

Dei, ut in hac temporali vita, moribus emendatis, non damnentur in aeternum, qui nullius quae sibi praebeatur exspectat misericordiam, quoniam nemo est illo beatior, nemo potentior, nemo justior: quales non esse oportet homines erga homines, qui hanc vitam nostram, quantacunque laude, eam sine peccato esse non dicimus[1])? Auch hier ſehen wir den Auguſtin eine Veränderung des bisherigen Syſtems anbahnen, die ſich in dem folgenden, nun näher zu betrachtenden Zeitraume vollzog.

3. Die Zeit vom Auguſtinus bis zur Reformation.

Schon in dem erſten Jahrhundert dieſes Zeitraums beginnt der Umſchwung, den wir am Schluſſe des vorigen indicirt ſahen, ſich zu vollziehen. Die kirchenregimentliche Thätigkeit Leo des Großen († 461) bildet den Mittelpunkt dieſer Veränderungen.

Das Erſte, was uns begegnet, iſt, daß die noch von Ambroſius ſo urgirte kirchliche Regel, nur eine einmalige öffentliche Buße zuzulaſſen, aufgegeben wird. Der Kirchengeſchichtsſchreiber Sozomenus, der um die Mitte des 5ten Jahrhunderts lebte, drückt ſich bereits ſo aus, als ob die Zulaſſung einer mehrmaligen Buße zu ſeiner Zeit eine gewohnte Sache geweſen[2]).

Von noch bedeutenderer Wichtigkeit iſt die Ausdehnung, welche das Bußweſen gewann. Zwar hält Leo der Große noch feſt, daß leichte Sünden, in That oder Wort vollbracht, nimmermehr der Kirchenbuße unterworfen werden dürfen. An die Biſchöfe der Provincia Viennensis ſchreibt er[3]): Nulli Christianorum facile communio denegetur. – Cognovimus enim, pro commissis et levibus verbis quosdam a gratia communionis exclusos, et animam, pro qua Christi sanguis effusus est, irrogatione tam saevi supplicii sau-

[1]) Ep. 54.

[2]) VII, 16.

[3]) Ep. 89. Wir citiren nach der Ausgabe der Werke Leo's: Antwerpen, 1583.

ciatam, et inermem quodammodo, exutamque omni munimine diabolicis incursibus, ut facile caperetur, objectam. Aber nach altkirchlicher Weiſe die leichten Sünden und deren Heilung dem privaten Gewiſſen des Einzelnen ohne Mitwirkung der Kirche zu überlaſſen, iſt er weit entfernt. Die am Ende des vorigen Zeitraums entſtehende Anſchauung, daß die kirchlichen Faſtenzeiten die allgemeine Bußanſtalt für alle nicht in ſchweren Sünden gefangenen Chriſten ſei, erſcheint bei ihm völlig ausgebildet. Er kennt bereits Quartalfaſten, nemlich außer der Quadrageſima und dem Advent noch die Faſtenzeit nach Pfingſten und die Faſtenzeit im September: — jejuniis, quae ex doctrina sancti spiritus ita per totius anni circulum distributa sunt, ut lex abstinentiae omnibus sit ascripta temporibus; siquidem Jejunium vernum in Quadragesima, aestium in Pentecoste, autumnale in mense septimo, hyemale autem in hoc, qui est decimus, celebramus[1]). Unter dieſen Bußzeiten iſt die Quadrageſima die bedeutendſte: Paschalis quippe festivitatis hoc proprium est, ut tota ecclesia remissione gaudeat peccatorum, quae non in iis tantum fiat, qui sacro baptismate renascuntur, sed etiam in iis, qui dudum in adoptivorum sorte numerantur. Quamvis enim principaliter novos homines faciat regenerationis ablutio, quia tamen semper necessaria est omnibus contra rubiginem mortalitatis quotidiana renovatio, et inter profectum gradus nullus est, qui non semper melior esse debeat, generaliter adnitendum est, ut in die redemptionis nemo inveniatur in vitiis vetustatis[2]). Die öſterliche Zeit iſt die Zeit der Sündenvergebung, nicht allein als die allgemeine Taufzeit für die Nichtchriſten, ſondern auch für die Chriſten vermöge der ihr voraufgehenden Faſtenzeit. Solche Vergebung aber iſt allen Chriſten nöthig: natura quippe mutabilis et de peccati labe mortalis, licet etiam jam redempta et sacro baptismate sit renata; in quantum est passibilis, in tantum

[1]) Sermo 8 de Jejunio decimi mensis.

[2]) Sermo 6 de Quadrag.

est ad deteriora proclivis, corrumpereturque carnali desiderio, nisi spiritali muniretur auxilio[1]). Es bringt auch unausbleiblichen Schaden, wenn man ſolche Vergebung nicht ſucht: Neque enim quidquid differtur, aufertur, aut condemnationem evasit, qui indulgentiam non quaesivit. Cujus quidem implorandae non una omnibus causa est, quia multis modis multisque mensuris et peccatum a peccato et crimen distat a crimine. Sed quia universitas fidelium ad perfectam innocentiam et ad plenam debet tendere puritatem, — omni instantia et virtute nitendum est, ut quidquid secretum conscientiae maculat, quidquid aciem mentis obscurat, diligentissimis emendationibus deleatur[2]). Dieſe nothwendige Tilgung der Sünden geſchieht nun aber durch die frommen Uebungen, zu welchen in den Faſtenzeiten die Kirche anleitet: quia castigatio corporis, et instantia orationis tunc veram obtinent puritatem, cum eleemosynarum sanctificatione nitescunt[3]). Faſten, Beten, Almoſen geben ſoll nun freilich auch der Einzelne für ſich immer, aber es hilft zur Tilgung der Sünden mehr, wenn es in Gemeinſchaft mit der ganzen Kirche und in der von dieſer geordneten Weiſe geſchieht: Quamvis enim pulchrum sit atque laudabile, ut singula quaeque membra corporis Christi propriis ornentur officiis; excellentioris tamen est actionis sacratiorisque virtutis, cum in unum propositum piae plebis corda concurrunt, ut diabolus, cui sanctificatio nostra supplicium est, non solum a parte, sed etiam a soliditate superetur.[4]) — Divinarum namque reverentia sanctionum, inter quaelibet spontaneae observantiae studia, habet semper privilegium suum, ut sacratius sit quod publica lege celebratur, quam quod privata institutione dependitur. Exercitatio enim continentiae, quam sibi quisque proprio arbitrio indicet, ad utilitatem cujusdam pertinet portionis; jejunium vero, quod universa

[1]) Sermo 7 de Jejun. decimi mensis.
[2]) Sermo 12 de Quadrag.
[3]) Sermo 7 de Jejun. dec. mens.
[4]) Ibidem.

ecclesia suscipit, neminem a generali purificatione sejungit; et tunc fit potentissimus Dei populus, quando in unitatem sanctae obedientiae omnium fidelium corda conveniunt, et in castris militiae christianae similis ex omni parte praeparatio et eadem est ubique munitio. — — In multis enim, sicut scriptum est, offendimus omnes. Et, licet quotidiano Dei munere a diversis contaminationibus emundemur, inhaerent tamen incautis animis plerumque maculae crassiores, quas oportet diligentiori cura ablui et impendio majore deleri. Plenissima autem peccatorum obtinetur abolitio, quando totius ecclesiae una est oratio et una confessio. Si enim duorum vel trium sanctorum pio consensui omnia quae poposcerint, dominus praestanda promittit, quid negabitur multorum millium plebi, unam observantiam pariter exequenti et per unum spiritum concorditer supplicanti? Magnum est in conspectu domini valdeque pretiosum, cum totus Christi populus eisdem simul instat officiis, et in utroque sexu omnes gradus omnesque ordines eodem cooperantur affectu, cum in declinando malo ac faciendo bono percunctorum et una sententia est, cum in operibus servorum suorum glorificatur deus, et totius pietatis autori in multarum gratiarum actione benedicitur. Aluntur esurientes, vestiuntur nudi, visitantur infirmi, et nemo quod suum est quaerit sed quod alterius, dum ad relevandam alienam miseriam unicuique mensura sua sufficit, et facile est invenire hilarem datorem, ubi modum operis ratio temperat facultatis. Per hanc autem Dei gratiam, quae operatur omnia in omnibus, communis fidelium fructus et commune fit meritum, quoniam quidem potest et eorum par esse animus, quorum impar est census, et cum alter de alterius laetatur largitate, cui aequari non potuit impendio, aequatur affectu[1]). Dieſer gemeinſamen Bußwirkung aber muß dann der Einzelne ſich nach ſeinem Vermögen unterſtellen, um auch an dem gemeinſamen Verdienſt und der gemeinſamen Gnade Theil zu haben: Nihil a quoquam arduum,

[1]) Sermo 3 de Jejun. septimi mensis.

nihil asperum quaeritur, nec aliquid nobis, quod vires nostras excedat, indicitur, sive in abstinentiae castigatione, sive in eleemosynae largitate. Sciunt singuli, quid possint, quidve non possint. Ipsi modulum suum pendant, ipsi justa et rationabili taxatione se censeant, ut sacrificium misericordiae non cum tristitia offeratur, nec inter damna numeretur. Hoc pio impendatur operi, quod cor justificet, quod conscientiam lavet, quod denique et accipienti prosit et danti[1]). So ſehen wir das ganze für offenbare ſchwere Sünder ausgebildete Bußſyſtem, allerdings unter veränderten Formen, auf die ganze Gemeinde übertragen, und nur das fehlt noch, daß dieſe allgemeine Confeſſion und Satisfaction zur ſpeciellen wird.

Wenn Leo der Große ſo beſtrebt war, ſchon die Tilgung der leichten täglichen Sünden in die kirchlichen Ordnungen zu faſſen, ſo werden wir noch viel mehr wegen der heimlichen ſchweren Sünden ein Gleiches erwarten müſſen. Wir haben geſehen, wie Auguſtinus darauf drang, daß auch dieſe dem Biſchofe gebeichtet und von demſelben ſeelſorgerlich behandelt würden. Alle damaligen Zeitvorſtellungen unterſtützten dieſen Rath Auguſtins, und es ward bald allgemeine Sitte, daß auch die mit heimlichen ſchweren Sünden Beladenen den Biſchöfen heimlich beichteten. Da nun aber das Verfahren der Biſchöfe in ſolchen Fällen noch nicht kirchlich geregelt war, ſo ſchlugen unter den italiſchen Biſchöfen Manche den Weg ein, daß ſie ſolche heimliche ſchwere Sünder nicht allein der öffentlichen Kirchenbuße unterſtellten wie die offenbaren groben Sünder, ſondern ſie auch öffentlich durch Ableſung eines Verzeichniſſes ihrer von ihnen heimlich entdeckten Sünden vor der Gemeinde beichten ließen. Das Unzutreffende dieſes Verfahrens lag auf der Hand: Das aufgedeckte Vergehen erregte unnöthigen Scandal, der Uebelthäter wurde dem etwa von ihm Geſchädigten, ſo wie den bürgerlichen Gerichten dadurch denunciirt, man wagte nicht mehr Heimliches zu

[1]) Ibid.
[2]) Ep. 80.

beichten. Leo unterſagte daher in ſeinem Briefe an die Biſchöfe in Campanien, Samnium und Picenum dieſes Verfahren: Illam etiam, contra apostolicam regulam, quam nuper agnovi a quibusdam illicita usurpatione committi, modis omnibus constituo submoveri, de poenitentia videlicet, quae ita a fidelibus postuletur, ne de singulorum peccatorum genere libellis scripta professio publice recitetur, cum reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus indicari confessione secreta. Quamvis enim plenitudo fidei videatur esse laudabilis, quae propter dei timorem apud homines erubescere non veretur, tamen, quia non omnium hujusmodi sunt peccata, ut ea, quae poenitentiam poscunt, non timeant publicare, removeatur tam improbabilis consuetudo, ne multi a poenitentiae remediis arceantur, dum aut erubescunt, aut metuunt inimicis suis sua facta reserari, quibus possint legum constitutione percelli. Sufficit enim illa confessio, quae primum deo offertur, tunc etiam sacerdoti, qui pro delictis poenitentium precator accedit. Tunc enim demum plures ad poenitentiam poterunt provocari, si populi auribus non publicetur conscientia confitentis. Dieſe Verordnung iſt von außerordentlicher Tragweite. Leo unterſagt darin nicht bloß die öffentliche Beichte der heimlichen ſchweren Sünden, ſondern er ſtellt auch den bisher nicht gekannten Grundſatz, daß es der Beichte vor der Gemeinde nicht bedürfe, ſondern daß die Beichte vor dem sacerdos genüge, in unbeſchränkter Allgemeinheit auf. Dieſer Grundſatz mußte aber auch bei öffentlichen ſchweren Sünden, wo man ſie bisher für nöthig erachtet hatte, die öffentliche Beichte als unnöthig erſcheinen laſſen, und ſo zur Abſchaffung der öffentlichen Buße auch bei ſchweren offenbaren Sünden beitragen, was er denn auch zwar noch nicht zunächſt, aber ſpäter wirklich gethan hat. Sodann unterſagte Leo in jener Verordnung wohl die öffentliche Beichte, aber er unterſagte nicht, auch ſolchen heimlichen ſchweren Sündern die nöthigen Satisfactionen, Büßungen aufzulegen. Dahin konnten weder Leo noch die Biſchöfe jene Verordnung verſtehen, denn Leo wie die Biſchöfe waren tief

von der Vorſtellung durchdrungen, daß es ohne satisfactio keine Sündenvergebung gebe. Wenn daher die Biſchöfe gehalten wurden, bei heimlichen ſchweren Sünden von dem öffentlichen Bekenntniſſe abzuſtehen, ſo wurden ſie eben damit gezwungen, ſolchen Sündern auch die Satisfactionen im Geheimen aufzulegen, ſie zur Privatbuße anzuhalten. Leo führte mithin durch jene Verordnung, zwar noch nicht für die offenbaren ſchweren Sünden und noch weniger für die leichten täglichen Sünden, wohl aber für die heimlichen ſchweren Sünden die Privatbuße ein. Auguſtin hatte dieſe Sünden zuerſt als beſondere Klaſſe gezählt; Leo ordnete das kirchliche Verfahren mit denſelben.

Wir müſſen aber noch beſonders einige Anwendungen bemerken, welche Leo von dieſer Privatbuße machte. Bisher war es, wenn Geiſtliche in ſchwere Sünden verfielen, ſo gehalten worden, daß dieſelben dann erſt ihr geiſtliches Amt niederlegten, in den Laienſtand zurücktraten, und darauf unter die Büßenden geſtellt wurden, um demnächſt auch nicht wieder in das geiſtliche Amt einzutreten. In dieſem Sinne hatte noch der 4. Canon des Concils zu Oranges (441) verordnet, daß den Geiſtlichen nicht gewehrt werden ſolle, in die Bußordnung einzutreten. Leo nun zieht aus dieſer Ordnung, welche den Geiſtlichen nicht als Geiſtlichen öffentlich büßen ließ, durch völlige Umkehrung ihres Sinnes und ihres Verfahrens, den Schluß, daß der Geiſtliche nicht unter öffentliche ſondern unter Privatbuße zu ſtellen ſei. Alienum est, ſchreibt er an den Biſchof Ruſticus von Narbonne[1]), a consuetudine ecclesiastica, ut qui in presbyterali honore aut in diaconi, gradu fuerint consecrati, ii pro crimine aliquo suo per manus impositionem remedium accipiant poenitendi; quod sine dubio ex apostolica traditione descendit, secundum quod scriptum est (1 Regg. 2.): Sacerdos si peccaverit, quis orabit pro eo? Unde hujusmodi lapsis, ad promerendam misericordiam dei, privata est expetenda secessio,

[1]) Ep. 92. cap. 1.

ubi illis satisfactio, si fuerit digna, fit etiam fructuosa! Er ſetzte alſo bei den Geiſtlichen die Privatbuße geradezu an die Stelle der öffentlichen, weil letztere allerdings mit dem Charakter des geiſtlichen Amts nicht verträglich war, und nicht zuließ, daß der Büßende in demſelben verblieb. Nun aber nahen wir der Zeit, wo die Kirche, durch die Völkerwanderungen bedrängt und mit den Schaaren neubekehrter Barbaren gefüllt, ihre Zucht kaum an ihren Dienern geltend machen konnte, und den Gemeindegliedern Vieles hingehen laſſen mußte. Wenn man gerade in dieſer Zeit die Zucht an den Geiſtlichen dahin milderte, daß man, um ſie nicht aus dem Amte zu ſtoßen, bei ihnen die Privatbuße an die Stelle der öffentlichen treten ließ, wie leicht mußte man in ſpäterer Zeit, als man die Zucht an den Gemeinden ernſtlicher wieder aufnahm, dahin kommen, nun auch bei Laien die Privatbuße an die Stelle der öffentlichen treten zu laſſen?

Leo der Große wendete aber auch die Privatbuße nicht allein bei heimlichen ſchweren Sünden an, ſondern auch bei öffentlichen ſchweren Sünden geringeren Grades oder wenn ſie eine mildere Beurtheilung zuließen. Er verordnet in dem oben angeführten Briefe[1]): Qui convivio solo gentilium et escis immolatitiis usi sunt, possunt jejuniis et manus impositione purgari, ut deinceps ab idolothytis abstinentes sacramentorum Christi possint esse participes. Si autem aut idola adoravere, aut homicidiis vel fornicationibus contaminati sunt, ad communionem eos, nisi per poenitentiam publicam, non oportet admitti. Wer die Götzen wirklich angebetet hat, ſoll wie der Mörder und Ehebrecher öffentlich büßen; wer aber nur an heidniſchen Gaſtmählern und dem Genuß von Opferfleiſch Theil genommen hat, für den genügt die Privatbuße. Er macht alſo gegen die bisherige Praxis innerhalb der öffentlichen ſchweren Sünden einen Unterſchied zwiſchen ſchweren und minder ſchweren, und ſubſtituirt für die letzteren

[1]) Cap. 18.

der öffentlichen Buße die Privatbuße. Ein Schritt mehr zur Umwandlung der erſteren in die letztere.

Aus der letztangeführten Stelle erſehen wir aber auch, worin die Privatbuße beſtand: Auf das heimliche Bekenntniß legte der sacerdos dem Büßenden Faſten auf, und abſolvirte ihn demnächſt unter Handauflegung, die aber nicht „ante absidem“, ſondern privatim geſchah. Als einziges Bußmittel und einzige Satisfaction erſcheint hier das Faſten; natürlich, da die anderen Satisfactionen ſich die Oeffentlichkeit bedingten und folglich für die Privatbuße nicht paßten. Wir werden ſpäter ſehen, wie in demſelben Maaße, in welchem die Privatbuße die öffentliche verdrängt, auch das Faſten zum hauptſächlichſten Bußmittel wird.

Seit dieſer Zeit nun erſcheint die bisher unbekannte Privatbuße als ordentliches Kirchenzuchtmittel neben der öffentlichen Buße, zwar noch nicht für leichte oder ganz ſchwere öffentliche Sünden, aber für heimliche ſchwere und öffentliche minder ſchwere Sünden, und die Concilien meſſen der einen und der anderen ihre Sphäre zu[1]).

Im Uebrigen blieb die öffentliche Kirchenbuße für die ſchweren öffentlichen Vergehungen zunächſt noch in Uebung; und wenn auf der einen Seite ihre Anwendung durch die Einführung der Privatbuße beſchränkt ward, ſo ward ſie dagegen nach einer anderen Seite hin auch wieder erweitert. Von jeher hat der Begriff der ſchweren Sünden etwas Schwankendes gehabt, und ſeine nähere Beſtimmtheit oft durch die Zeitverhältniſſe empfangen, je nachdem dieſe der Kirche gewiſſe Vergehungen beſonders bedrohlich machten. So wird es Den, der ſich in die Zeiten Leo des Gr. verſetzt, nicht wundern, wenn derſelbe auch Diejenigen, welche abgelegtes Mönchsgelübde brachen, der Kirchenbuße unterworfen[2]), wenn er auch Diejenigen, welche ſich nach in der orthodoxen Kirche erhaltener Taufe bei Häretikern wieder-

[1]) Cf. Conc. Venet. (v. J. 465) can. 3. Matiscon (v. J. 581) can. 18.
[2]) Ep. 92. cap. 12—14.

taufen laſſen, nur nach geleiſteter Pönitenz in die Kirchengemeinſchaft wieder aufgenommen [1]) wiſſen will. Die Concilien zu Oranges v. J. 441, zu Vaiſon v. J. 442, zu Arles v. J. 451, zu Angers v. J. 453, zu Tours v. J. 461 ſtellen außer den bisherigen Capitalſünden nicht allein die mit dieſen verwandten Vergehungen des Mitmachens heidniſcher Gebräuche, der Wahrſagerei, des Wuchers, des falſchen Zeugniſſes, ſondern auch den Bruch des Mönchsgelübdes, den Bruch des den Kirchen zuſtehenden Aſylrechts, den Rücktritt aus dem geiſtlichen Amt in weltliche Berufe, die Vergreifung an kirchlichem Gut und Eigenthum, und andere Contraventionen gegen kirchliche Ordnungen unter öffentliche Kirchenbuße — wodurch natürlich der Begriff der Kirchenbuße allmählig verändert, und zwar veräußerlicht ward, indem ſie dadurch mehr und mehr den Charakter einer kirchenpolizeilichen Strafe gewann.

Die Form der öffentlichen Buße blieb zwar für jetzt noch unverändert. Je mehr aber die Kirche ſich mit bekehrten Germanen füllte, um ſo mehr gewannen auch germaniſche Volksſitten auf dieſelbe Einfluß: ſo z. B. verordneten das Concil zu Autün v. J. 506 und das Toletaniſche v. J. 589, daß büßende Männer ſich das Haupt- und Barthaar ſcheeren, büßende Frauen aber einen Bußſchleier tragen ſollen. — Daß die Reconciliation der Büßenden, wenn nicht Todesgefahr Anderes gebot, bereits regelmäßig am Grünen Donnerstage geſchah, ergiebt eine Stelle in den Homilien Leo des Großen, wo er bei Aufzählung alles Deſſen, was in der heiligen ſtillen Woche dem Teufel zum Trotze geſchehe, ſagt: Lapsos quoque et insidiarum suarum fraude deceptos poenitentiae lacrymis ablui, et portas misericordiae apostolica clave reserante ad remedia reconciliationis admitti [2]).

Wie in den bisher beſprochenen Punkten Leo der Große aus den von Ambroſius und Auguſtinus aufgeſtellten Prä-

[1]) Ep. 79 an den Biſchof Nicetas von Aquileja cap. 6.

[2]) Sermo 11 de Quadrag.

miſſen die practiſchen Conſequenzen zieht, ſo auch und noch viel mehr hinſichtlich des Verhältniſſes der göttlichen Sündenvergebung zu der Kirche und ihrem Amte. Schon in einer der vorangeführten Stellen[1]) trafen wir die Worte: Sufficit illa confessio, quae primum deo offertur, tunc etiam sacerdoti, qui pro delictis poenitentium precator accedit. Noch eingehender ſpricht er ſich hierüber in ſeinem Briefe an den Biſchof Theodor von Friaul[2]) aus: Quid de poenitentium statu ecclesiastica habeat regula, non tacebo. Multiplex misericordia dei ita lapsibus subvenit humanis, ut non solum per baptismi gratiam, sed etiam per poenitentiae medicinam spes vitae reparetur aeternae; ut qui regenerationis donum violassent, proprio se judicio condemnantes ad remissionem criminum pervenirent, sic divinae bonitatis praesidiis ordinatis, ut indulgentia dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri. Mediator enim dei et hominum homo Jesus Christus hanc praepositis ecclesiae tradidit potestatem, ut et confitentibus actionem poenitentiae darent, et eosdem salubri satisfactione purgatos ad communionem sacramentorum per januam reconciliationis admitterent. Cui utique operi incessabiliter ipse salvator intervenit, nec unquam ab his abest, quae ministris suis exequenda commisit dicens: Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi, ut, si quid per servitutem nostram bono ordine et gratulando impletur effectu, non ambigamus per spiritum sanctum fuisse donatum. Si autem aliquis eorum, pro quibus domino supplicamus, quocunque interceptus obstaculo, a munere indulgentiae praesentis exciderit et, priusquam ad constituta remedia perveniat, temporalem vitam humanam conditione finierit; quod manens in corpore non receperit, consequi, exutus carne non poterit. Nec necesse est nos eorum, qui sic obierint, merita actusque discutere, cum dominus deus noster, cujus judicia

[1]) Ep. 80.
[2]) Ep. 91.

nequeunt comprehendi, quod sacerdotale ministerium implere non potuit, suae justitiae reservaverit, ita potestatem suam timeri volens, ut hic terror omnibus prosit, et quod quibusdam tepidis aut negligentibus accidit, nemo non metuat. Multum enim utile ac necessarium est, ut peccatorum reatus ante ultimum diem sacerdotali supplicatione solvatur. His autem, qui in tempore necessitatis et in periculi urgentis instantia praesidium poenitentiae et mox reconciliationis implorant, nec satisfactio interdicenda est nec reconciliatio deneganda, quia misericordiae dei nec mensuras possumus ponere nec tempora definire. — Unde oportet unumquemque Christianum conscientiae suae habere judicium, ne converti ad Deum de die in diem differat; nec satisfactionis sibi tempus in fine vitae suae constituat, quem periculose ignorantia humana concludit, ut ad paucarum horarum spatium se reservet incertum et, cum possit pleniori satisfactione indulgentiam promereri, illius temporis angustias eligat, quo vix inveniat spatium vel confessio poenitentis vel reconciliatio sacerdotis. Verum, ut dixi, etiam talium necessitati ita auxiliandum est, ut nec actio illis poenitentiae nec communionis gratia denegetur, si eam etiam amisso iis vocis officio per indicium integri sensus quaerere comprobentur. Quod si aliqua vi aegritudinis ita fuerint aggravati, ut, quod paulo ante poscebant, sub praesentia sacerdotis significare non valeant, testimonia iis fidelium circumstantium prodesse debebunt, ut simul et poenitentiae et reconciliationis beneficium consequantur. Hiernach iſt — man vergleiche die geſperrt gedruckten Worte — Vergebung von Seiten Gottes nur durch die Intercesſion der sacerdotes zu erlangen. Und wenn bei Ambroſius und Auguſtinus doch noch Anklänge an den Gedanken vorkamen, daß das kirchliche Amt Vergebung der Sünden durch Vollzug der Gnadenmittel verleihe, ſo fehlen ſolche Anklänge hier gänzlich. Dagegen erſcheint der sacerdos hier ſchon geradezu als der precator, als der intercessor, als, wie es anderswo heißt, Derjenige qui pro peccatore offert. Es hat ſich inmittelſt die Lehre vom Abend-

mahlsopfer völlig ausgebildet und mit dem Amtsbegriff verbunden. Nicht ſowohl als Verwalter der Gnadenmittel, ſondern weil er vermöge ſeines Amtscharakters ein Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen iſt, deſſen Thun, wenn es nur legitim und bono ordine geſchieht, der Herr präſent ſein und der heilige Geiſt folgen muß, vermittelt der Prieſter den Menſchen alle Gnaden Gottes, und dem Sünder die Vergebung. Nicht durch die Gnadenmittel, nicht durch die Verkündigung des Evangeliums, ſondern durch den Prieſter und ſein mittleriſches Thun wird der Sünder abſolvirt. Wir erfahren überdem, was der Prieſter dem Sünder gegenüber im Einzelnen zu thun hatte: er hat die Beichte entgegen zu nehmen, die entſprechenden Satisfactionen aufzulegen, ſchließlich zu reconciliiren. Daß dieſe Stellung des Prieſters zur Sache alsbald auch prieſterlichen Uebermuth erzeugen mußte, liegt auf der Hand: Leo ſelbſt muß einſchärfen[1]), daß die Kirchenbuße nicht nach prieſterlicher Willkühr und nicht ohne ordentliche gerichtliche Unterſuchung auferlegt werden dürfe.

Aus dem Allen aber folgte unbedingt weiter, daß dem Leo die Beichte vor dem Prieſter und die Abſolution durch denſelben als zur Seligkeit nothwendig erſcheinen mußte. Die eben angeführte Stelle — man vergleiche die geſperrt gedruckten Worte — ſpricht dies auch unumwunden aus. Eben darum beſteht er auch darauf, daß Denen, welche innerhalb der Bußzeit vor geſchehener Reconciliation von Todesgefahr überraſcht werden, die Reconciliation nicht verſagt werden, daß dies ſelbſt bei Denen nicht geſchehen ſolle, welche hieran durch Verſchiebung der Buße ſelbſt ſchuldig ſind, ja daß Diejenigen, welchen die Krankheit den Gebrauch der Sprache nimmt, auf das Zeugniß der Umſtehenden hin abſolvirt werden ſollen. Und wenn er ſich über die Frage: Was denn aus Denen werde, welche die Buße anfangen, aber abbrechen vor erlangter prieſterlicher Reconciliation, und ſo ohne letztere verſterben? ſcheinbar zweifelhafter ausſpricht,

[1]) Ep. ad Paullinum. Bibl. P. P. max. T. VIII. p. 550.

und nicht abgeneigt ſcheint, für ſie doch noch eine Gnade Gottes offen zu laſſen; ſo iſt dies doch nur Schein, und jeden Falls hat ſchon Fauſtus von Riez († 493) die Conſequenz ganz vollſtändig gezogen, wenn er ſagt: Tria itaque haec capitalia: sacrilegium, adulterium, homicidium. Nisi haec perfectae poenitentiae fuerint expiata remediis, perennibus illi concremabuntur incendiis, und als Grund anführt: Circa exequendam interioris hominis sanitatem non solum accipiendi voluntas, sed agendi exspectatur utilitas. Ita enim legimus Si peccator poenitentiam egerit pro peccatis suis — egerit memoravit, non solum dixit acceperit — in sua, inquit, justitia, quam operatus est, vivet (Ezech. 33, 14. 15.). Advertis quod hujusmodi medicina, sicut ore poscenda, ita opere consummanda est? Insultare deo videtur, qui illo tempore ad medicum noluit venire quo potuit, et illo tunc incipit velle quo non potest. Leo und Fauſtus erſtrecken allerdings die Nothwendigkeit der Beichte vor dem Prieſter und der Reconciliation durch denſelben nur auf diejenigen Vergehungen, welche der Kirchenbuße unterworfen waren; aber wenn einmal der Grundſatz galt, indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequit obtineri, ſo mußte die Anwendung deſſelben von ſelbſt weiter über dieſe willführlich geſteckte Grenze hinaus greifen.

Uebrigens müſſen wir ſorglich bemerken, daß Leo der Große das Eintreten in die Buße, das Beichten u. ſ. w. noch durchaus dem freien Willen und dem eigenen Gewiſſen (proprio se judicio condemnantes — oportet unumquemque conscientiae suae habere judicium) des Sünders überläßt, denſelben nicht anders als ſittlich zwingt.

Bemerkenswerth iſt auch die Aufzählung der Stücke, welche laut der letztangeführten Stelle Leo dem Großen zur plena poenitentia gehören: es ſind außer der contritio die confessio und die satisfactio, aber ſo daß ihm nun ſchon die confessio in einer Seits der Beichte vor dem sacerdos und anderer Seits der Reconciliation durch die Interceſſion des

sacerdos beſteht. Und daß außerdem die satisfactio nicht als das mindeſtwichtige Stück gilt, daß dieſe Zeit in der Werthlegung auf die Satisfactionen noch ungleich weiter geht, als die des Auguſtinus, zeigen die oben angeführten Stellen des Leo und des Fauſtus hinreichend. Bei Leo heißt ſogar die Kirchenbuße meiſt geradezu satisfactio. Und daß dabei jene Ideen von ſtellvertretender Genugthuung, welche wir namentlich bei Ambroſius fanden, ebenfalls nicht verſchwunden, ſondern ſogar bereits von den geſtorbenen auf die lebenden Heiligen übertragen waren, zeigt uns eine Stelle aus einer Homilie, in welcher Cäſarius von Arles[1]) Mönche ſo anredet: Tales vos exhibere debetis, fratres (Monachi), tam sancte et tam juste, tam pie, ut merita vestra non solum vobis sufficere, sed etiam aliis peccantibus in hoc saeculo possint veniam impetrare. Es fehlt eben nur noch, daß dieſe ganze Anſchauung und Praxis allgemein auf alle Sünden ohne Unterſchied übertragen wird, um das ganze römiſch-katholiſche Beichtweſen zu haben.

Schließlich müſſen wir wegen der ſich ſpäter daran knüpfenden Folgen auch noch darauf aufmerkſam machen, daß ſchon in dieſer Zeit die Uebertragung der ſpecifiſch mönchiſchen Askeſe auf die Bußaskeſe beginnt. So hält es Leo für ganz unangemeſſen, daß Einer, der Kirchenbuße erlitten hat, ſpäter noch wieder Kriegsdienſt thue, denn ein miles Christi dürfe ſich nicht wieder mit der militia mundana befaſſen[2]). Ferner hält er es nur unter beſonderen Umſtänden für erlaubt, daß ein Unverheiratheter, der Kirchenbuße erlitten, ſpäter heirathe, nam secundum veram cognitionem nihil magis ei congruit, qui poenitentiam gessit, quam castitas perseverans et mentis et corporis.[3]) Dem entſprechend verbot das Concil zu Arles v. J. 451 die Verheirathung Solcher, die gebüßt hatten. Verheiratheten verbot man nicht allein während

[1]) Hom. XVIII ad fratres. Bibl. P. P. max. T. VIII. p. 838.
[2]) Ep. 92. cap. 10.
[3]) Ibid. cap. 11.

der Bußzeit, ſondern oft auch nach derſelben und für immer allen ehelichen Umgang, und daher verordnete das eben erwähnte Concil, daß man Verheirathete nur dann in die Büßungsordnung eintreten laſſen ſolle, wenn der andere Gatte darein willige. Es ſind dies die Anfänge jener ſpäteren Praxis, daß man Uebelthäter geradezu im Sinne der Kirchenſtrafe zwangsweiſe zu Mönchen und Nonnen machte.

Kurz, aus den Anſichten und Anordnungen Leo des Großen blickt uns ſchon ganz die ſpätere mittelalterliche Geſtalt des Beicht- und Bußweſens an: wir finden die Neigung, das Pönitenzweſen ſelbſt auf die leichten täglichen Sünden auszudehnen; wir ſehen die Privatbuße aufkommen mit der entſchiedenen Tendenz, ſich an die Stelle der öffentlichen Buße zu drängen; wir ſehen den Zweck der Kirchenbuße vorzugsweiſe in die Genugthuung, in die Abbüßung der Strafe geſetzt, und damit der Kirchenbuße ſelbſt vorzugsweiſe die Bedeutung der Strafe gegeben; und hinter dem Allen als treibenden Factor den Grundſatz, daß Sündenvergebung bei Gott nur durch Beichte vor und durch Reconciliation von dem Prieſter zu erlangen ſei. Es bedurfte nur einer Seits einer Umwandlung der alten, dieſes Gebiet beherrſchenden, zuletzt von Auguſtin mit reagirender Tendenz zuſammengefaßten dogmatiſchen Principien, und anderer Seits einiger Vorbereitungen auf dem Boden des Lebens, um zu vermitteln, daß die letzten Conſequenzen gezogen wurden.

Die Umwandlung der dogmatiſchen Anſchauungen beſchafft der von nun an die ganze Kirche durchdringende Semipelagianismus; näher ſind es Johannes Caſſianus und Gregor der Große, die von verſchiedenen Seiten her dem Buß- und Beichtweſen andere dogmatiſche Unterlagen geben. Johannes Caſſianus (ſtarb um 432) ſetzte an die Stelle der bisherigen Lehre von den Hauptſünden eine andere. Bisher war für die Frage: welche Vergehungen zu den Hauptſünden (peccata gravia, mortalia, capitalia, crimina etc.) zu rechnen ſeien? bei allem Schwanken im Einzelnen doch ſchließlich immer die Rückſicht auf die Kirche und ihr Gemeinſchafts-

leben maaßgebend geweſen: je gefährlicher eine Vergehung durch das Aergerniß, das ſie gab, und durch den ſittlichen oder anderen Schaden, den ſie anrichtete, der Kirche war, um ſo beſtimmter war ſie zu den Hauptſünden gezählt, und den mit Kirchenbuße zu belegenden zugerechnet worden. Hauptſünden waren die groben Thatſünden. Johannes Caſſianus nun giebt dieſen Begriff der Hauptſünden auf, und ſetzt in mehreren ſeiner für Mönche zur Empfehlung mönchiſchen Lebens geſchriebenen Bücher[1]) an deſſen Stelle den Begriff der Wurzelſünden, der vitia principalia, d. h. derjenigen Sünden, welche die anderen und namentlich die Thatſünden hervortreiben, auf welche ſich dieſe zurückführen laſſen. Natürlich kam er ſo nicht auf die groben Thatſünden, ſondern auf die inneren ſündlichen Grundrichtungen des Gemüthes und des Willens. Er beſtimmt als die vitia principalia folgende: gastrimargia, fornicatio, philargyris, ira, tristitia, acedia, cenodoxia, superbia = Unmäßigkeit, Unkeuſchheit, Geiz, Zorn, Traurigkeit, Bitterkeit, Eitelkeit, Stolz. Es dauerte noch eine gute Weile, ehe die Kirche dieſen Begriff der vitia principalia an die Stelle ihres Begriffs der crimina oder peccata gravia ſetzte und das für die crimina geſchaffene Bußweſen auf dieſe vitia principalia anwandte, da die Realität der kirchlichen Ordnungen Dem einſtweilen noch widerſtand. Aber wenn dies geſchah — und es geſchah um ſo gewiſſer, als dieſe Bücher des Caſſianus dem Mittelalter die rechten Handbücher der chriſtlichen Moral wurden — ſo mußte es das ganze bisherige Bußweſen umgeſtalten. Es liegt auf der Hand, welchen unermeßlichen Unterſchied es macht, ob die Kirche forderte, daß man z. B. begangenen Ehebruch dem Prieſter beichten müſſe, oder ob ſie forderte, daß man die Unkeuſchheit, d. h. die unreine Regung des Herzens dem Prieſter beichten müſſe. Mit jener Forderung faßte ſie den offenbaren Thatſünder an, mit dieſer griff ſie in die Herzenskündigung.

[1]) De institutis coenobiorum Lib. V-XII und Collationes Patrum, Coll. V.

Noch viel durchgreifender iſt die Umwandlung, welche die dogmatiſchen Ideen auch an dem in Rede ſtehenden Punkte durch Gregor den Großen († 604) erleiden, der die ganze dogmatiſche Geſammtanſchauung, wie ſie ſich in den vorangehenden anderthalb Jahrhunderten durch den Semipelagianismus gebildet hatte, zuſammenfaßt, auf die practiſchen Spitzen dirigirt, und ſo der ganzen kirchlichen Bewegung im Mittelalter die Richtung giebt. Wir dürfen von einer Darſtellung der Lehre Gregor's billig abſehen, hiefür auf die fleißige Leiſtung Lau's[1]) verweiſen, und nur kurz an die hier in Rede ſtehenden Punkte erinnern. Von ſeinem ſemipelagianiſchen Standpunkte aus macht Gregor an den Getauften die Forderung, daß er das Geſetz halte, und wer es nicht hält, verfällt unabwendlich der göttlichen, ewigen und zeitlichen Strafe. Schon dieſer durch alle Anſchauungen Gregor's und nach ihm des Mittelalters hindurchgehende geſetzliche Zug mußte dem ganzen Bußweſen eine andere Färbung geben. Nun aber hält dennoch kein Chriſt in dieſem Leben das Geſetz; und für dieſe nach der Taufe begangenen Sünden giebt es dann kein anderes Mittel als die poenitentia, die nur in der Einen rechten Kirche recht geſchehen kann. Dieſe poenitentia iſt durchaus nothwendig, und muß in dieſem Leben geleiſtet werden; wer ſie bis zum Tode verſagt, fährt ohne Gnade in die Verdammniß; jede Sünde, die nicht vor dem Tode gebüßt iſt, iſt ein peccatum irremissibile. Solche nothwendige poenitentia aber beſteht in der contritio (Reue), confessio (Bekenntniß vor dem Prieſter), und der satisfactio, die durch fromme, im Sinne mönchiſcher Askeſe fromme Werke für geheime Sünden im Geheimen, für öffentliche Sünden öffentlich geleiſtet werden muß. Die Satisfactio büßt durch ſelbſtübernommene Strafen die göttliche Strafe ab, und verdient die Abſolution, die nur in der rechten Kirche recht erfolgen kann, und in die Gnade Chriſti zurückſtellt. Da aber Chriſtus

[1]) Gregor der Gr. nach ſeinem Leben und ſeiner Lehre geſchildert von G. J. Th. Lau. Lpzg., 1845.

durch ſein Verdienſt nur für unſere Erbſchuld genug gethan, und nur von der ewigen Strafe, der ſchließlichen Verdammniß, aber nicht von den zeitlichen Strafen uns befreit hat, ſo kann dem Sünder auch die durch ſeine Satisfactionen gewonnene Abſolution nicht weiter helfen, als daß er der ewigen Verdammniß entgeht, oder mit anderen Worten, daß ſeine unvergebbare Sünde in eine vergebbare verwandelt wird. Dagegen bleiben ihm die durch ſeine Sünden verdienten zeitlichen Strafen, und werden bis auf die letzte an ihm vollzogen, wenn nicht mehr in dieſer Welt, ſo in dem Fegefeuer, in welches nicht die vollkommenen Heiligen aber auch nicht die bußelos in die Verdammniß fahrenden Sünder, ſondern nur Diejenigen kommen, welche in dieſem Leben durch Buße Vergebung der ewigen Strafe erlangt oder die von ihnen verdienten zeitlichen Strafen nicht ganz abgebüßt haben. Um nun dieſes verwirkte Maaß der zeitlichen Strafen noch in dieſem Leben oder wenigſtens ſo raſch als möglich abzumachen, giebt es verſchiedene Mittel: Erſtens man muß ſich auch des an ſich Erlaubten enthalten, und auch Deſſen, was man mit Recht ſein nennt, ſich entäußern, ſich durch Befolgung der „evangeliſchen Rathſchläge", durch Enthaltſamkeit und freiwillige Armuth, Ueberverdienſt erwerben, auf welches die zeitlichen Strafen hier und im Fegefeuer abgerechnet werden. Und in dieſen freiwilligen Entſagungen, Schenkungen u. ſ. w. kann man nie genug thun, da es unmöglich und auch ſittlich gefährlich iſt ſeiner Seligkeit gewiß zu ſein, vielmehr der Menſch nie weiß ob er völlig genug gethan hat. Zweitens können Diejenigen, welche viele ſolche Ueberverdienſte erwerben, alſo namentlich die Heiligen und die Mönche, damit ſtellvertretend auch Anderen aushelfen; und wer daher auf ſeine eigenen Satisfactionen kein völliges Vertrauen hat, wird ſich der Fürbitte und ſtellvertretenden Hülfe ſolcher Reichen zu verſichern haben. Endlich hilft wie für Alles ſo auch hiefür die Opferung des Leibes Chriſti in der Meſſe. Ja, durch die beiden letzteren Mittel kann man auch den ſchon Geſtorbenen und im Fegefeuer Befindlichen noch helfen: Tantam ecclesiae

suae Christus largitus est virtutem, ut etiam, qui in hac carne vivunt, jam carne solutos absolvere valeant, quos vivos ligaverant[1]). Credo, quia hoc tam aperte cum viventibus ac nescientibus agitur, ut cunctis haec agentibus ab nescientibus ostendatur, quia si insolubiles culpae non fuerunt, ad absolutionem prodesse etiam mortuis victima sacrae oblationis possit. Sed sciendum est, quia illis sacrae victimae mortuis prosint, qui hic vivendo obtinuerunt, ut eos etiam post mortem bona adjuvent, quae hic pro ipsis ab aliis fiunt[2]). Dies ſind die Grundzüge der betreffenden Anſchauungen Gregor's, an denen ſich Beides heraus ſtellt, wie ſie gewiſſe Gedankenreihen Auguſtin's wieder aufnehmen, und wie ſie doch dieſelben ganz anders wenden. Wie ſich nun aber dies Alles auf Buße, Beichte, Abſolution anwendete, werden wir im Verfolge ſehen. Wir haben nun zunächſt zu betrachten, was ſich auf dem Boden des Lebens bereitete.

Bereits Leo der Große ſtand mitten in jenem Brauſen der Völker wie Meereswogen, in welchem Weſtrom zu Grunde ging. Die abendländiſche Kirche vom Kanal bis an das Mittelmeer und von Hiſpanien bis Dalmatien konnte zunächſt um ſo weniger an weitere Entwickelungen ihres Lebens denken, als die germaniſchen Stämme, wenn ſie das Chriſtenthum annahmen, vorerſt Arianer wurden, ſo daß ſich in den natürlichen Zwieſpalt zwiſchen den ſieghaften rohen Stämmen und dem beſiegten Culturvolk noch die Differenz der Orthodoxie von der Heterodoxie hineinlegte, ſo daß Römiſch und Barbariſch, und Katholiſch und Häretiſch gleichbedeutende Gegenſätze wurden. Sie hatte zunächſt genug zu thun, ihr Daſein zu erhalten und ihre Ordnungen zu bewahren, und mußte ihre beſten Kräfte verzehren, um erſt die arianiſchen Völkerſchaften zur katholiſchen Kirche zu bekehren, und dann ſich aus der Bedrückung, Vergewaltigung und Verweltlichung wieder heraus zu arbeiten, in welche ſie natürlich nach ihrer Reconciliation mit ihren rohen Beſiegern noch mehr gerieth

[1]) Dialog. II, 36.
[2]) Ibid. IV, 55.

denn vordem, als ſie denſelben noch abgeſchloſſen gegenüber ſtand und wohl von ihnen äußerlich bedrückt aber nicht innerlich verwüſtet war. In der Löſung beider Aufgaben übte zumeiſt Rom die Leitung, und Gregor der Große ſteht auf dem Wendepunkte zwiſchen dem Einen und dem Andern: mit ihm war die Bekehrung der arianiſchen Germanen zum römiſchen Dogma ſo ziemlich vollbracht, und er knüpft zugleich die den ganzen Occident durchziehenden und von da ab nie und nirgend wieder ganz abreißenden Fäden an, an welchen die abendländiſche Kirche unter Roms Leitung von der Mitte des 8. Jahrhunderts an, nachdem ſie inzwiſchen wie nie vorher und nachher von den in ſie eingetretenen wüſten Machthabern unter die Füße getreten war, ſich wieder zuſammenfaßte, um kämpfend wie niemals vorher und nachher eine — Weltmacht zu werden. Da iſt natürlich, daß wir in dieſer Zwiſchenzeit von Leo dem Großen bis zur Mitte des achten Jahrhunderts in den continentalen Kirchen von innerlichem Wachsthum und reicherer Entwickelung wenig finden. Aber eben ſo natürlich iſt, daß die Kirche, als ſie mit der Mitte des achten Jahrhunderts wieder auftauchte aus dem Völkermeer, nicht ganz in derſelben Geſtalt wieder zum Vorſchein kam, welche ſie in Rom zur Zeit Leo des Großen gehabt hatte. Die coloſſalen Stoffmaſſen, welche ſie inmittelſt eben durch ihre Verſchüttung unter denſelbigen bewältigt hatte, mußten ihr von ſelbſt eine andere Geſtalt geben: ſie, die bis dahin nach der Seite ihres Lebens hin römiſch geweſen war, hatte ſich inmittelſt innerlich mit germaniſchem Weſen ausgeglichen, und was von der Mitte des achten Jahrhunderts ab vorging, war eben nichts Anderes, als daß dieſe innerlich bereitete Ausgleichung römiſchen und germaniſchen Weſens in die Erſcheinung trat, Form gewann, und eine Macht ward. Aber was von der Mitte des achten Jahrhunderts ab wie eine ſiegreiche Macht über den ganzen weſtlichen Continent zog, entſtand nicht erſt da und damals; es hatte ſich bereits anderswo geſtaltet als ein fertiges, zu den Verhältniſſen paſſendes Syſtem.

Anders nemlich als auf dem bisher betrachteten weſtlichen Continent waren die Dinge in Britannien gegangen. Durch ihre inſulare Lage geſchützt und den Weltbewegungen entrückt, hatte die britiſche Kirche ſchon zu den Zeiten der Römer mehr als die anderen abendländiſchen Kirchen in edlem Frieden leben mögen; als in den anderen Provinzen die Kirchen bereits unter dem Druck der germaniſchen Horden lagen, konnte ſie noch durch Patrick († um 430) das Evangelium des Friedens nach Irland tragen. Dann ward ſie freilich durch die Einwanderung der Angelſachſen (ſeit 449) auf Wales, das nördliche Nordumberland und Irland zurückgedrängt, und es bildeten ſich zwiſchen ihr und dieſen Germanen eben ſo ſchroffe Verhältniſſe aus, als auf dem Continent zwiſchen den Römiſchen und den Barbaren beſtanden. Aber innerhalb ihrer Grenzen unvermiſcht und ſicher konnte ſie in ihren Klöſtern und Biſchofsſitzen eine Stätte der Pflanzung und Pflege kirchlicher Wiſſenſchaft und Ordnung um ſo mehr ſein, als nach der Zertrümmerung der römiſchen Staatsgewalten der Haupttheil auch der bürgerlichen Gewalt ihren Biſchöfen und Aebten zufiel. Nicht gerade auf den römiſchen aber wohl auf den altkirchlichen und altkatholiſchen Traditionen ſich erbauend, und keineswegs von der übrigen Kirche abgeſchloſſen, nur nicht in ihre Stürme verſchlungen, leitete ſie den Strom chriſtlichen Denkens und Lebens ſtille weiter durch eine Zeit, in welcher er anderswo allenthalben ein mit Felsblöcken verklüftetes Bette fand, an dem er in Schaum zerſpritzte. Ja, die Zuſammendrängung durch die angelſächſiſche Invaſion zwang ſie gewiſſermaßen zur Miſſion: ſie vollendete die Bekehrung Irlands, und trug das Evangelium zu den Inſeln und nach Schottland: und gerade hierdurch leiſtete ſie der weiteren allgemeinen Entwickelung der Kirche nächſt der Bewahrung kirchlicher Wiſſenſchaft den zweiten Dienſt. In einer Weiſe, die noch nicht aufgeklärt iſt, ſtimmen die Urbewohner des weſtlichen Europa, die Kelten, und die Germanen in gewiſſen auch für die kirchliche Entwickelung wichtig gewordenen Inſtitutionen des ſtaatlichen und bürgerlichen Lebens überein:

man kann ungewiß ſein, ob gewiſſe Rechtsinſtitute, als Lehnweſen, das Compoſitionenſyſtem im Strafrecht u. ſ. w. von den Kelten zu den Germanen oder von den Germanen zu den Kelten gekommen ſind, und eine nähere Betrachtung gerade der Geſchichte der britiſchen Kirche in Wales und Irland macht die erſte Alternative wahrſcheinlicher. Der britiſchen Kirche nun entſtand, als ſie Irland und Schottland bekehrte, nicht bloß die Aufgabe, ſondern ſie hatte auch in ihrer Wiſſenſchaft die Fähigkeit, in ihrer Ruhe die Zeit, und in ihrem Verhältniß zu dieſen von den Angelſachſen bedrängten und bedrohten Bevölkerungen die Macht, das Werk der Ausgleichung kirchlicher Organe mit den Sitten und Inſtitutionen dieſer Nationen anzugreifen. So bildete ſich hier zuerſt eine Kirchengeſtalt, wie ſie für die keltiſche und damit wegen jener relativen Verwandſchaft auch für die germaniſche Volksthümlichkeit paßte. Darauf drangen ziemlich zu gleicher Zeit die britiſche Kirche von Schottland her durch Northumberland und die römiſche Kirche vom Süden her über Kent durch den von Gregor dem Großen entſendeten Auguſtinus miſſionirend in die angelſächſiſchen Reiche ein; und als hier Briten und Römer endlich auf angelſächſiſchem Boden zuſammenſtießen, und nach langen Differenzen und Auseinanderſetzungen ſchließlich vom Ende des ſiebenten Jahrhunderts an durch die allſeitige Bildung und Umſicht von Männern wie Theodor von Canterbury, Wilfried, Beda, Egbert verſöhnt waren, da kam hier eine weitere noch völligere Ausgleichung des Altkirchlichen, des Römiſchen von modernem gregorianiſchen Datum, und des Germaniſchen zu Stande. Und als nun die angelſächſiſche Kirche dem Beiſpiele der iriſchen Kirche folgte, welche, gleich nachdem ſie ſich zu Hauſe mit den von ihr bekehrten Nationalitäten ausgeglichen hatte, durch ihren Columban († 615) im Herzen der germaniſchen Völker des Continents miſſionirend aufgetreten war, als die Schüler jener Männer in langer Reihe von Wilfried bis Bonifacius jene fertigen Reſultate nach Deutſchland trugen, in großartig klarer Erkenntniß der Weltlage einer Seits dem

Biſchof zu Rom anderer Seits den fränkiſchen Königen die Hand reichend, da erfolgten die über den ganzen Occident greifenden Entwickelungen des achten und neunten Jahrhunderts.

Demſelben Gange, den hiernach die kirchliche Entwickelung im Allgemeinen nahm, von den Kernprovinzen des weſtrömiſchen Reichs aus über Wales und Irland nach dem angelſächſiſchen England und von da nach Frankreich und Alemannien, folgte nun natürlich auch die Entwickelung des Beicht- und Bußweſens. An Leo den Großen knüpft ſich als nächſtes Glied die Bußordnung der britiſch-iriſchen Kirche; dann folgt die angelſächſiſche, welche ſich durch die Miſſionen nach dem fränkiſchen Reiche überträgt, und daraus erfolgt dann die im Weſentlichen mit Innocenz dem Dritten abſchließende Entwickelung des mittelalterlichen Beicht- und Bußweſens. Dieſem Gange werden wir denn folgen müſſen.

Bei der Verfolgung dieſer Entwickelung werden uns die Pönitentialbücher den beſten Anhalt geben. Bis dahin hatten nächſt der Praxis einflußreicher Biſchöfe, wie Cyprian's, Auguſtin's, Leo des Großen, die Concilien in ihren Canones die Normen für das Bußweſen feſtgeſtellt. Auch in der britiſch-irländiſchen Kirche und ferner beſchäftigen ſich die Synoden mit dieſem Gegenſtande. Im fränkiſchen Reiche nahmen dann auch die Königlichen Verordnungen vielfach auf das Pönitenzweſen Bezug. Nicht minder haben die Aufzeichnungen der halb alten, halb ſchon vom Chriſtenthum beſtimmten Volksrechte, welche in dieſem Zeitraume bald von Königen bald von Geiſtlichen veranſtaltet wurden, dieſe Seite des kirchlichen Strafrechts häufig berückſichtigt. Die alten einfachen Bußcanones der Kirche vor Leo dem Großen mußten ſich aber unter dieſer Behandlung auf unüberſehliche Weiſe vervielfältigen, als ſie ſo auf ganz neue Verhältniſſe angewandt wurden, und als damit die ganze Geſtalt des Bußweſens ſich herumwarf. Erſt Innocenz der Dritte war wieder im Stande, das ganze Beicht- und Bußweſen in einige einfache Beſtimmungen zuſammenfaſſen zu können. Um nun

den Geiſtlichen für ihre Praxis eine Ueberſicht dieſer vielfältigen Beſtimmungen zu gewähren, wurden vom 5. bis zum 12. Jahrhundert hin eine Reihe von ſogenannten Pönitenzialbüchern geſchrieben, welche nächſt den geltenden Beſtimmungen über Buße, Beichte, Abſolution, Kirchenzucht freilich oft auch andere mehr der Kirchenordnung überhaupt angehörige Stoffe, als Ehegeſetze, Speiſeordnungen u. ſ. w. in ſich aufnehmen. Waſſerſchleben[1]) hat kürzlich dieſe Pönitenzialbücher der uns für unſere Zwecke allein intereſſirenden abendländiſchen Kirchen theils ganz neu herausgegeben, theils wieder abdrucken laſſen und kritiſch beleuchtet; und erſt dieſe nach vielen Seiten hin äußerſt verdienſtliche und lehrreiche Arbeit macht es möglich, die vor uns liegende Entwickelung genauer zu überſehen. Auch das haben erſt Waſſerſchleben's Forſchungen zur Klarheit gebracht, daß wir die nächſtweitere Entwickelung des Bußweſens und das erſte Pönitentialbuch nicht, wie man bisher meinte, in der angelſächſiſchen ſondern in der britiſch-iriſchen Kirche zu ſuchen haben.

Unter den acht aus der britiſch-iriſchen Kirche herrührenden Schriftſtücken, welche Waſſerſchleben veröffentlicht hat, findet ſich nur Ein vollſtändiges Pönitentialbuch. Es wird dem Vinnianus, einem aus Irland gebürtigen Geiſtlichen der britiſchen Kirche, der von 450 bis in den Anfang des ſechsten Jahrhunderts lebte, zugeſchrieben: und nicht allein die von Waſſerſchleben[2]) ausgeführten äußeren Gründe, ſondern auch der Umſtand, daß ſein Inhalt wirklich das vermittelnde Bindeglied zwiſchen dem Stande des Bußweſens zu Leo des Großen Zeit und den angelſächſiſchen Pönitentialbüchern einer etwas ſpäteren Zeit bildet, ſprechen entſchieden für die Aechtheit deſſelben. An das Pönitentiale des Vinnianus ſchließen ſich die Canones einer angeblich von dem gleich zu

[1]) Die Bußordnungen der abendländiſchen Kirche, herausgegeben von Dr. Waſſerſchleben. Halle, 1851.

[2]) S. 10 ff.

erwähnenden Biſchofe David in Luci Victoriae gehaltenen Synode an; und es liegt im Inhalte derſelben Nichts vor, das dieſe Angabe zweifelhaft machte. Die anderen ſechs Schriftſtücke ſind theils wie der dem Biſchof David von Minevia (St. David) in Wales († 544) zugeſchriebene, aber ſchwerlich ganz ächte Liber Davidis, incerti auctoris et temporis; theils ſind ſie, wie die ſogenannten Canones poenitentiales Hibernenses, Compilationen aus ſolchen Stücken, die ungleich älter, aber auch entſchieden aus ſolchen, die ungleich jünger als Vinniaus ſind; theils enthalten ſie nur entfernt Einſchlagendes: das dem britiſchen Mönche Gildas († 583) zugeſchriebene Pönitentiale enthält eine Buß- oder richtiger eine Disciplinarordnung für Mönche; eben ſo die fragmentariſchen Statuten der Synodus aquilonalis Britanniae aus unbeſtimmter Zeit; die canones Adomnani enthalten nur Speiſegeſetze; die canones Wallici ſind eine Sammlung alter Volksrechte, die auf Pönitenzweſen nur wenig und meiſt nur indirect Bezug nehmen. Wir werden uns daher an das Pönitentialbuch des Vinniaus halten müſſen, und die anderen nur aushülflich mit Vorſicht hinzuziehen dürfen.

Da ſehen wir denn den alten Grundſatz, daß nur eine einmalige Kirchenbuße zu geſtatten ſei, völlig vergeſſen. Wir werden ſogleich ſehen, wie Vinniaus auch ſehr geringfügige Vergehungen, ja arge Gedanken, deren ſich Niemand erwehren kann, mit Buße belegt. Hiernach verſtand ſich die Wiederholbarkeit der Buße von ſelbſt. Jener alte Grundſatz kommt fernerhin nicht mehr vor.

Was die dogmatiſchen Grundgedanken betrifft, ſo ſteht Vinniaus bereits im Uebergange von Leo zu Gregor. Die Vergebbarkeit aller Sünden iſt ihm ausgemacht: nullum crimen, quod non potest redimi per poenitentiam, quamdiu sumus in hoc corpore[1]). Nur hinſichtlich des Meineids iſt er — ein Anklang an die alte Lehre von der Unvergebbarkeit der Verläugnung — etwas bedenklich: vix aut non potest

[1]) Can. 47.

redimi, sed tamen melius est poenitere et non desperare; magna est misericordia Dei[1]). In dieſen Worten liegt auch, daß ihm das Mittel dieſe Sündenvergebung zu erlangen, die poenitentia iſt. Was ihm in der poenitentia das Wirkſame, was ihm die Bedeutung derſelben iſt, zeigt die Aeußerung: in praesentia celeri medicina poenitentiae praevenire oportet poenas perpetuas in futuro, und die andere: largitas est poenitentia avaritiae, ut e contrariis contraria curet et emendet[2]). Es erſcheint da neben dem alten Gedanken, daß die Buße ein Beſſerungsmittel ſei, der von Gregor vollſtändig ausgebildete Gedanke, daß ſie eine vorgängige Abbüßung der jenſeitigen Strafen ſei; und Beides iſt verknüpft durch den Begriff der in ihr geſchehenden satisfactio. Wie ganz nothwendig oder vielmehr ſelbſtverſtändlich es ihm dabei erſcheint, daß der Prieſter dieſe Satisfaction auferlege, daß die Satisfactionsleiſtung manu sacerdotis entgegen genommen, und daß folglich auch die Sünde dem Prieſter gebeichtet werde, wird das Folgende zeigen. Für wie nothwendig ihm die poenitentia vor dem Prieſter gilt, folgt übrigens auch aus der Nothwendigkeit, welche er der Abſolution in articulo mortis beilegt: Wenn, ſagt der 34. Canon, ein kranker Sünder die Communion begehrt, ſo ſoll ſie ihm nicht verweigert, ſondern er ſoll recipirt werden, wenn er ein Gelübde thut; dies Gelübde hat er dann zu halten, wenn er geneſt; hält er es im Geneſungsfalle nicht, ſo fällt die Schuld auf ſeinen Kopf, aber wir dürfen ihm darum die communio nicht verſagen: non est cessandum eripere praedam ex ore leonis vel draconis i. e. ex ore diaboli.

Hinſichtlich der Form der poenitentia ſchließt ſich Vinnians auf der einen Seite eng an Leo an. Wir finden die öffentliche Kirchenbuße in der Weiſe, wie wir ſie von Alters her kennen. Wenn der 35. Canon verordnet, daß ein der Hurerei oder des Mordes ſchuldig gewordener Laie drei Jahre

[1]) Can. 22.
[2]) Can. 22. 28.

lang büßen, und während dieſer drei Jahre ſeine Waffen ablegen, nur einen Stock in der Hand tragen, auch des ehelichen Umgangs ſich enthalten, nach Verlauf der drei Bußjahre aber ſeine Redemtion in manum sacerdotis zahlen, den Prieſtern ein Gaſtmahl geben, und auf dem Gaſtmahl bußfrei erklärt (in coena consummabitur), dann zum Abendmahl zugelaſſen werden und den ehelichen Umgang wieder frei haben ſoll — ſo ſind die hier der Buße wie der Abſolution zugegebenen Nebenumſtände nur gedenkbar bei einer öffentlichen Buße. Daß die britiſch-iriſche Kirche die öffentliche Kirchenbuße hatte, erhellt übrigens auch aus anderen Documenten: Ein Canon einer von Patrick († um 430) gehaltenen Synode[1]) lautet: Christianus qui occiderit aut fornicationem fecerit aut more gentilium ad haruspicem meaverit, per singula crimina annum poenitentiae agat, impleto cum testibus veniat anno poenitentiae, et postea resolvetur a sacerdote. Ein anderer Canon eines anderen ebenfalls von Patrick gehaltenen Concils[2]) verordnet, daß, wenn ein Cleriker vom Oſtiarius bis zum Presbyter aufwärts keine Tonſur, und wenn ſein Weib keinen Schleier trägt, Beide a laicis contemnantur, et ab ecclesia separentur. Der im Vergleich mit den alten Canones ungemein niedrige Anſatz von nur Einem Jahr der Buße in dem erſterwähnten Canon iſt daher zu erklären, daß Patrick nicht vermochte, den von ihm maſſenhaft Neubekehrten die Kirchenbuße in größerer Strenge aufzulegen. Wir werden von ſolcher Nachſicht noch weitere und größere Beiſpiele finden. Im Uebrigen zeigt nicht allein die Zählung der mit Buße zu belegenden Vergehungen — es werden die alten von jeher durch öffentliche Buße zu delirenden crimina, Mord, Unzucht und Abfall zum Götzendienſt genannt — ſondern auch die ganze Wortfaſſung der Canonen, daß wir das Bußinſtitut in ſeiner alten Form, als öffentliche Kirchenbuße vor uns haben.

[1]) Synod. I. S. Patricii cap. 14. bei Bruns, Canones apost. et concil. T. II. p. 302.

[2]) Wilkins Concill. Magnae Britanniae et Hiberniae, I, 2.

Daneben erſcheint nun aber, und zwar in größter Ausdehnung, beim Vinniaus die Privatbuße. Wenn ein Cleriker ſich zu Einem Male und ſo daß es nicht unter die Leute kommt, Hurerei zu Schulden kommen läßt, ſoll er Ein Jahr bei Waſſer und Brod in zugemeſſenen Rationen (per mensuras) Pönitenz leiſten, dann weitere zwei Jahre ſich des Weins und des Fleiſches enthalten, aber ſeinen clericalen Dienſt nicht verlieren, denn, heißt es ausdrücklich, dicimus, in absconso absolvi esse (posse?) peccata per poenitentiam et per studium diligentius cordis et corporis[1]). Und daß die Privatbuße nicht allein, wie nach dieſem Canon allerdings, bei Clerikern eintreten ſoll, ſondern auch bei Laien, ergiebt ſich ſowohl aus der Beſchaffenheit vieler der geforderten Bußen, die nur in Faſten beſtehen, als auch aus der Kürze mancher Bußfriſten. Es werden Bußzeiten von nur 7 Tagen gefordert, wobei eine Oeffentlichkeit der Buße nicht gedenkbar iſt. Uebrigens verſteht ſich von ſelbſt, daß auch während der Dauer der Privatbuße der Zutritt zur Communion nicht geſtattet war. Ganz allgemein und noch ganz unbeſchränkt ſagt der letzte Canon: non intrandum ad altare, donec poenitentia expleatur.

Hinſichtlich der Anwendung nun aber der öffentlichen wie der Privatbuße geht Vinniaus weit über Leo den Großen hinaus. Wenn Leo die Privatbuße einführte und damit das alte Bußſyſtem durchbrach, ſo hielt er dabei doch die alten Unterſcheidungen von leichten und ſchweren, öffentlichen und heimlichen Sünden feſt, und wies danach der Privatbuße ihre Stelle ſo an, daß mit ihr die heimlichen ſchweren und die öffentlichen minder ſchweren Vergehungen zu belegen ſeien. Vinniaus entfernt ſich von dieſen alten Unterſcheidungen bereits ſehr weit. Um aber dieſen Gegenſtand näher erörtern zu können, müſſen wir unſere Aufmerkſamkeit zuvor auf einen anderen Umſtand richten.

Leo der Große hatte den alten Grundſatz, daß ein Cleriker, wenn er der Kirchenbuße verfiel, vor Antretung der-

[1]) Can. 10.

ſelben ſein Amt aufgeben mußte, aufgehoben und die Cleriker, damit ſie nicht bloß geſtellt würden, in Privatbuße zu nehmen, dann aber im Amte zu belaſſen verordnet. Dann aber vernothwendigten ſich für Cleriker beſondere Bußbeſtimmungen um ſo mehr, als man doch einen Cleriker durch daſſelbe Vergehen ſchwerer als einen Laien verſchuldet achtete. Vinniaus nun und nach ihm alle Bußgeſetze treten in ſo weit wenigſtens in den Grundſatz Leo's ein, daß ſie für die Cleriker die Privatbuße frei laſſen, und dieſelben nur wegen ganz beſonderer Vergehungen, nicht aber wegen erlittener oder zu erleidender Buße des Amtes entheben. Es war dies auch völlig unmöglich, ſeitdem man progreſſiv immer mehrere und geringere Vergehungen der Buße unterwarf. So handeln nun aber auch Vinniaus und nach ihm alle Bußcanones in getrennten Capiteln oder Paragraphen von den Vergehungen und Bußen der Cleriker und von denen der Laien; nur ausnahmsweiſe bei ganz ſchweren Vergehungen, z. B. Meineid, und wieder bei ganz leichten galten die Beſtimmungen gleichmäßig für Cleriker und für Laien.

Ueberblicken wir nun hiernach zunächſt, welche Vergehungen Vinniaus an Clerikern mit Buße belegt, ſo finden wir zuvörderſt die altbekannten ſchweren Sünden, Mord, Hurerei, Götzendienſt, Geiz, Blasphemie wieder. Das Wenige, was in ſeinem Pönitentiale von ſyſtematiſcher Anordnung zu finden iſt, führt ſich auch auf dieſe alte Aufzählung der ſchweren Sünden zurück. In ſo fern lehnt ſich alſo Vinniaus an die frühere Geſchichte an. Aber erſtens ſind nun dieſe Hauptſünden nach ihren concreten Erſcheinungen ſpecificirt: Nicht bloß der Mord, ſondern auch Schlägerei und Blutvergießen — nicht bloß Unzucht und Ehebruch im Allgemeinen, ſondern auch die einzelnen Fälle, wenn Unzucht eines Clerikers bekannt, oder nicht bekannt geworden iſt, wenn er in Unehren ein Kind erzeugt, wenn er daſſelbe überdem getödtet, wenn er eines Weibes im Herzen begehrt, wenn er ein vertrauliches Verhältniß mit einem ſolchen gehabt, wenn er es bis zum Küſſen getrieben, wenn er einen verfehlten Verſuch zur Unzucht

gemacht hat — nicht bloß Götzendienſt, ſondern verſchiedene Arten von aus dem nationalen Aberglauben ſich ergebender Hexerei — nicht bloß Blasphemie, ſondern auch Fluchen und Schwören und Meineid — nicht bloß Geiz, ſondern namentlich Diebſtahl und Vergreifung am Kirchen- und Kloſtergut — werden der Buße unterſtellt. Es liegt hierin einmal Rückſichtnahme auf gegebene Nationalzuſtände und Nationalfehler. Aber es liegt auch das Wichtige darin, was wir bemerken müſſen, daß hier Vergehungen, welche die alte Kirche niemals zu den ſchweren gerechnet haben würde, ja daß bloße, nicht zur That gewordene Gedankenſünden der Buße unterworfen werden. Das finden wir ſogar noch weiter beſtätigt. Denn zweitens werden nun auch geradezu ſolche leichte Vergehungen mit Buße belegt, welche ſich den ſchweren Sünden der alten Kirche gar nicht einmal unterordnen laſſen. Z. B. wenn es im 52. Canon heißt: Si quis creaturam vel benedictionem Dei perdiderit (wenn Einer mit Gottes Gaben, z. B. dem lieben Brode, nicht ſorgſam umgegangen iſt), septem dies poeniteat. Drittens, und das iſt das Bedeutendſte, finden wir im 28. und 29. Canon bereits die Wurzelſünden des Johannes Caſſianus (ſ. oben S. 128) in ziemlich vollſtändiger Zählung der Buße unterworfen: Si quis clericus, heißt es, avarus aut iracundus aut invidus aut detractatus aut tristis aut cupidus, magna sunt peccata haec et capitalia et occidunt animam et demergunt ad profundum inferni. Es ſind alſo dieſe Wurzelſünden zunächſt neben die bisherigen crimina, magna et capitalia et mortalia peccata geſtellt. Dem ganz angemeſſen ziehen dann auch die Canones 1—4 den bloßen, gleich bereuten böſen Gedanken, den auf böſe That ſinnenden aber nicht zum Entſchluß kommenden Gedanken, den böſen aber nicht zur Ausführung kommenden Vorſatz, und die in Uebereilung geſchehenden Wortſünden, unter die Pönitenz. Es liegt ohne Ausführung zu Tage, daß hiemit das ganze alte Bußſyſtem aufgegeben war: Es handelte ſich nicht mehr darum, zwiſchen den Sünden je nach ihrer Gefährlichkeit für das Gemeindeleben einen Unterſchied zu machen, und ſie nach

dem Maaß des durch ſie entſtehenden Aergerniſſes zur Buße zu ziehen, ſondern es handelte ſich darum, alle Sünden ohne Unterſchied zur Buße zu ziehen und nur zwiſchen den den verſchiedenen Sünden zuzumeſſenden Bußen und Satisfactionen Unterſchiede zu machen. Jedoch dürfen wir nicht vergeſſen, daß dies zunächſt nur von den Clerikern gilt.

Vergleichen wir nemlich hiemit, welche Vergehungen Vinniaus bei Laien zur Buße zieht, ſo finden wir hier zwar vor allen Dingen die bekannten ſchweren Sünden wieder: Mord, Unzucht, Ehebruch, Zauberei, Meineid. Aber beim Specificiren der darin enthaltenen einzelnen Vergehungen wird ſo verfahren: Nur hinſichtlich des Mordes und der Zauberei und des Meineids wird hier eben ſo wie bei den Clerikern ſpecificirt. Zum Kapitel des Ehebruchs und der Hurerei dagegen wird im Beſonderen nur der Fälle gedacht, wenn ein Ehemann neben ſeiner Frau noch ſeine Leibeigene zur Concubine nimmt, und wenn ein Laie mit einer Nonne Unzucht treibt. Hier wird alſo nur in dem Einen Falle zur Stellung einer leichteren Sünde unter Kirchenbuße vorgeſchritten, daß Jemand in einer Schlägerei Blut vergießt. Dies ließ ſich aber zur Kirchenbuße ziehen, weil, wie wir bald ſehen werden, auch nach den Volksrechten vergoſſenes Blut und Körperverletzung gebüßt werden mußten. Sodann wird allerdings wie bei den Clerikern das perdere creaturam vel benedictionem Dei zur Kirchenbuße gezogen, aber wie wir geſehen, mit einem ſehr geringen Bußſatz von 7 Tagen. Nicht minder gelten die die böſen Gedanken und Vorſätze und die Wortſünden betreffenden Canones 1—4 für die Laien wie für die Kleriker. Dagegen werden die die Wurzelſünden des Johannes Caſſianus zur Buße ziehenden Canones 28. und 29. ausdrücklich nur auf die Cleriker und nicht auf die Laien erſtreckt. Endlich werden außerdem die Laien unter Kirchenbuße geſtellt, wenn ſie mit Clerikern Streit anfangen, und wenn ſie ihre Kinder zur Taufe zu bringen unterlaſſen. Was ſpäter in großartigem Maßſtabe durchgeführt ward, daß man Contraventionen gegen die kirchliche Ordnung der Kirchen-

buße unterwarf, erſcheint hier in ſeinen Anfängen. Wir ſehen alſo, daß allerdings auch hinſichtlich der Laien die alte Ordnung verlaſſen ward, daß auch ſie wegen leichter Vergehen, ja wegen Gedankenſünden der Buße unterworfen wurden, aber noch ſehr vorſichtig und in weit geringerem Umfange als die Cleriker.

Damit war alſo der Anfang gemacht, die Ausdehnung des Bußweſens auf alle Sünden, die in der Theorie ſchon gelegen hatte, practiſch in's Werk zu richten. Wie raſch das ging, zeigen uns die andern von Waſſerſchleben mitgetheilten, aus der ſpäteren Zeit der britiſchen Kirche nach Vinniaus herrührenden Documente. Man nahm dabei den Weg, den wir ſchon im Obigen betreten ſahen: daß man erſt den Clerus den neuen Ordnungen unterwarf, und dann dieſelben ſucceſſive auch auf die Laien anwendete. Aber auch die Weltgeiſtlichkeit ſtand dabei erſt in zweiter Linie: Zuerſt wurden die nach dem neuen Princip geſtalteten Bußordnungen in den Klöſtern, deren Natur eine ſtrenge Disciplin ſo vernothwendigte wie erleichterte, ausgebildet, und dann von den Mönchen auf den Säcularclerus, und von dieſem wieder auf die Laien mit den nöthigen Modificationen übertragen. Das dem britiſchen Mönche Gildas († 583) zugeſchriebene Pönitentiale iſt eine ſolche Bußordnung für Mönche. Es mag daſſelbe vielleicht ſpätere Zuſätze erfahren haben, denn es enthält ſchon die bisher unerhörte und, wie wir geſehen haben, auch bei Vinniaus noch nicht vorkommende Vorſchrift: daß einem mit dreijähriger Pönitenz Belegten ſchon nach anderthalb Jahren, alſo vor vollbrachter Buße die Abſolution ertheilt und das Abendmahl gereicht werden ſolle, damit er nicht in Verzweiflung gerathe. Post annum et dimidium, heißt es, eucharistiam sumat et ad pacem veniat, psalmos cum fratribus canat, ne penitus anima tanto tempore coelestis medicinae intereat. Dieſe neue Einrichtung erſcheint allerdings in der angelſächſiſchen Kirche gleich von Anfang, ſchon bei Theodor von Canterbury († 690), und dann allenthalben, bis dann noch einen Schritt weiter gegangen und die Abſolution gleich

nach der Beichte vor Antretung der Buße ertheilt wird; doch möchte zweifelhaft ſein, ob jene Praxis ſchon zu Gildas Zeit in der britiſchen Kirche entſtanden, und ob nicht vielmehr die betreffende Aeußerung in ſeinem Pönitentiale ein ſpäterer Zuſatz iſt. Jedenfalls aber wollen wir uns merken, daß auch dieſe mit der ſpäteren Geſtalt des Bußweſens im Mittelalter eng verwachſene Einrichtung ſich bereits in der iriſch-britiſchen Kirche vorbildet. — Das Pönitentiale des Gildas nun vermehrt den Katalog der Vergehungen im Vergleich zum Vinniaus um ein Bedeutendes. Das Regiſter der fleiſchlichen Sünden wird um Sodomiterei, Onanie, und Pollution während des Schlafs vermehrt. Das Erbrechen, ſelbſt wenn es durch Körperſchwäche veranlaßt wird, muß gebüßt werden. Eben ſo die reinen Ordnungsfehler: wenn ein Mönch aufgetragene Arbeit verſäumt oder vergißt, zu den Gottesdienſten nicht pünktlich erſcheint, gegen Verweiſe von Seiten ſeiner Oberen ſich widerſpenſtig zeigt, Utenſilien zerbricht, die von ihm bemerkten Vergehungen anderer Mönche dem Abt nicht denunciirt. Mehr ſittlichen Grund hat es, wenn der Mönch, der ſo trunken zum Horenſingen kommt, daß er nicht ſingen kann, mit Buße belegt wird. Ganz neue Klaſſen von Sünden erſcheinen darin, daß mit Buße belegt wird, wer das genoſſene Sacrament wieder ausbricht, ſelbſt wenn es in krankem Zuſtande geſchieht; ferner wer von den Abendmahlselementen etwas verliert, oder verſchüttet; wer ſich im Abhalten der Liturgie verſpricht: und daß mit Buße bedroht wird, wer Erſticktes, darin das Blut geblieben (morticinam, Aas) ißt. Dies wenden nun die fragmentariſchen Statuten der Synodus aquilonalis Britanniae, die ſich auf Mönche und Säculargeiſtliche, und der Liber Davidis, deſſen Canones ſich faſt ausnahmlos auf Säculargeiſtliche beziehen, auf die Letzteren an. Die nur in dem mönchiſchen Zuſammenleben vorkommenden bloßen Ordnungsfehler werden nicht erwähnt, und auch das Erbrechen nicht. Aber die Fleiſchesſünden erſcheinen in denſelben Specificationen, es kommt ſogar die Beſtialität und der Inceſt hinzu; und das Kapitel von der Trunkenheit wird

ſogar näher ſpecificirt, und zwar ſo, daß in dem Bußſatze Unterſchied gemacht wird, je nachdem Einer ſich per contemtum oder per negligentiam oder per ignorantiam berauſcht hat; auch des Verführens zum Trinken wird gedacht. Auch die Vergehungen am Sacrament kehren wieder: Der Geiſtliche, der vor der Verwaltung des Sacraments Spirituoſa trinkt, der die Abendmahlselemente ſtiehlt, ſoll büßen. Dies Alles aber wenden dann wieder die Canones der Synode zu Luci Victoriae und das erſte Kapitel der Canones poenitentiales hibernenses auf die Laien an. Und wir können da ſehr genau die Fortſchritte beobachten. Die Synodus Luci Victoriae, die vor 544 fällt, geht nur in ſo fern über Binniaus hinaus, daß ſie die ſchweren Sünden mehr ſpecificirt: ſie erwähnt Diebſtahl, Mord, Ehebruch, Meineid, Verführung zum Meineid, Inceſt, Beſtialität, Sodomiterei, Onanie und andere unnatürliche Wolluſt, und Landesverrath (Verrath der Chriſten an die Barbaren: qui praebent ducatum barbaris). Aber in dem Unterſtellen leichter Vergehungen unter Kirchenbuße erreicht ſie den Binniaus noch nicht; das Aeußerſte, was ſie in dieſer Beziehung thut, iſt, daß ſie nicht bloß den Mörder ſondern auch den Todtſchläger, und nicht bloß den Meineidigen ſondern auch Den, der verführt und unwiſſend falſch ſchwört, der Kirchenbuße unterwirft; worin ſie der Volksanſchauung und den Volksrechten folgt. Ganz anders dagegen das erſte Capitel der Canones poenitentiales hibernenses, das gewiß um ein Jahrhundert jünger iſt. Hier werden nicht allein zu den uns ſchon bekannten ſchweren Vergehungen noch die Ketzerei und das Abtreiben der Frucht hinzugefügt; hier erſcheinen nicht allein die ſchon nach Binniaus auch bei Laien mit Kirchenſtrafen belegten leichteren Vergehungen als Schlägerei, Blutvergießen u. ſ. w. wieder; ſondern es werden auch das Heirathen in zu naher Verwandtſchaft, die Uebertretung der Speiſegeſetze (Genuß von Blut, Erſticktem u. ſ. w.), das Mitmachen aus dem Heidenthum herrührender Beerdigungsgebräuche unter Buße geſtellt.

Aber bei dieſen Sündenverzeichniſſen der iriſch-britiſchen Pönitentialbücher kommt nicht allein das in Betracht, daß ſie überhaupt leichte Sünden unter Kirchenbuße ſtellen, ſondern auch das, daß ſie gerade gewiſſe Claſſen von Sünden, als Zauberei und Aberglauben, Völlerei und Trunkenheit, Uebertretung der Eheverbote, Contraventionen gegen äußerliche kirchliche Ordnungen, Uebertretung der Speiſeverbote, bedenken und nicht ſelten ſchwerer bedrohen, als andere Vergehungen, deren ſittliche Verſchuldung viel größer erſcheint. Es muß z. B. auffallen, wenn Gildas den trunkenen Mönch mit Entziehung des Abendeſſens, aber Den, der ohne es zu wiſſen das Fleiſch von Erſticktem ißt, mit 40tägigem Faſten belegt. Und die iriſch-britiſchen Bußordnungen zeigen dies nur in ſeinen Anfängen; in den angelſächſiſchen, fränkiſchen u. ſ. w. erſcheint es in immer vollerer Ausbildung. Wenn Jene einzelne abergläubiſche Vornahmen verbieten, ſo handeln in Dieſen ganze Capitel von den superstitionibus et incantationibus ethnicis; wenn Jene den Prieſter, der vor zu haltendem Gottesdienſt Spirituoſa trinkt, und den trunkenen oder vomirenden Mönch büßen laſſen, ſo haben Dieſe ausführliche Capitel de crapula et ebrietate mit ekelhafteſter Specialiſirung; wenn Jene ſich begnügen, den in zu naher Verwandtſchaft Heirathenden unter Buße zu ſtellen, ſo haben dieſe die ſpeciellſten Beſtimmungen über verbotene Grade und Eheſcheidung, und ſtellen jede Contravention unter ſchwere Buße; wenn Jene den Prieſter, der mit den Abendmahlselementen nachläſſig umgeht, und den Laien, der ſein Kind nicht zur Taufe bringt, unter Kirchenbuße ſtellen, ſo thun Dieſe Daſſelbe gegen jeden Uebertreter jeder, auch der äußerlichſten kirchlichen Ordnung, z. B. gegen den Zehntenverweigerer; das Capitel de discretione ciborum wird ins Feinſte ausgebildet. Man muß hier auf der einen Seite, um gegen die Kirche gerecht zu ſein, bedenken, daß ſie eben Barbaren, und zwar nicht ein ſittenreines, idealiſches, mit prälapſariſcher justitia originalis geſchmücktes Naturvolk, ſondern recht ſittlich aufgelöſte, ſelbſt in den heidniſchen Grundlagen

ihres Lebens völlig erſchütterte Barbarenhorden nicht allmählig, ſondern maſſenweiſe bekehrte, und an denſelben auch die Aufgabe der Sittigung und Bildung, nicht bloß wie an den Griechen und Römern die der Bekehrung zu erfüllen hatte. Hält man dieß feſt, ſo erklärt ſich nicht bloß, daß ſie es in dem Capitel de crapula et ebrietate ſo ernſt und ſpeciell nahm, und daß ſie den in der Form von Volksaberglauben aller Art ſich erhaltenden Reſten des Heidenthums den Krieg machte, ſondern auch das Andere. Als die Kirche Chriſti aus dem Volk der Erwählung in das römiſche Reich übertrat, fand ſie im römiſchen Rechte hinſichtlich der verbotenen Grade und der Eheſcheidung Beſtimmungen vor, die denen des moſaiſchen Geſetzes im Weſentlichen conform waren, und es kam dieſer Punkt hier kaum zur Sprache. Ganz anders ſtand es an dieſem Punkte zu der Zeit der Occupationen mit den Germanen; und die ganze Geſchichte der damaligen Zeit zeigt uns, daß die Kirche allerdings in der Nothwendigkeit war, ihren ganzen Ernſt und alle ihre Macht zuſammen zu nehmen, um hier chriſtliche Zucht, Sitte und Enthaltung durchzuführen und aufrecht zu erhalten. Es war ein eigenthümliches Verfahren, wenn die Kirche ihre Güter und Einkünfte und Gerechtſame dadurch ſchützte, daß ſie die ſich an denſelben Vergreifenden ſo behandelte, wie die alte Kirche reuige und Gnade ſuchende Todſünder behandelt hatte; aber, kann man fragen, was ſollte die Kirche, die das Bewußtſein in ſich trug, daß ſie der damaligen Welt zu ihrer irdiſchen Wohlfahrt wie zum Seelenheil nothwendig ſei, und die doch mit ihrer Selbſterhaltung ganz auf ſich angewieſen war, zu ihrer ſelbſt Vertheidigung gegen ein dem Schwerte mehr als dem Recht und der Sitte vertrauendes Geſchlecht anders machen als den Ordnungsfeind büßen laſſen, oder, wenn er nicht büßen wollte, ihn von ihren Segnungen ausſchließen, d. h. bannen. Am ſchwerſten iſt den Speiſegeſetzen ein entſchuldigender Geſichtspunkt abzugewinnen. Man nahm den Ausſpruch des Apoſtelconcils Ap. 15, 20. auf, ging ſogar von da auf die levitiſchen Speiſegeſetze zurück, und bildete

o, unter Rückſicht auf das Landes- und Volksthümliche die einſten Beſtimmungen über Rein und Unrein, Erlaubt und Unerlaubt im Eſſen und Trinken aus. Man verbot den Genuß des Fleiſches derjenigen Thiere, welche den Volksgöttern heilig oder bei den Opfern für dieſelben verwendet waren, z. B. des Pferdes, des Storches, weil ihr Genuß als Genuß von Götzenopferfleiſch galt. Man verbot das Fleiſch von Erſticktem, und das Trinken des Bluts überhaupt. Man verbot das Fleiſch ſolcher Thiere, die ſich von Aas, von in ſeinem Blut geſtorbenem Fleiſch (morticina) nähren; ein Schwein, das Aas gefreſſen hat, ſoll man erſt wieder mager werden laſſen, ehe man es ſchlachtet und ißt. Aber nun geht es noch weiter: Flüſſigkeiten, in welchen ein Thier erſoffen, alſo erſtickt iſt, ſoll man nicht trinken; ein Brunnen, in welchem Solches geſchehen, ſoll erſt durch Ausſchöpfen und Ausgraben gereinigt werden. Noch weiter: Waſſer, aus welchem Aas freſſende Thiere, z. B. Schwein, Rabe, Adler, getrunken haben, ſoll man nicht trinken u. ſ. w. Die von Waſſerſchleben mitgetheilten Canones Addamnari (Adomnani?) enthalten bereits dieſe Beſtimmungen und bezeugen, daß ſie auch ſchon in der iriſch-britiſchen Kirche galten. Und das Alles wird mit zum Theil ſehr hohen Bußen belegt. Hier kann man zur Rechtfertigung der Kirche nur ſagen, einer Seits, daß es dabei zum Theil, wie bei dem Verbot des Genuſſes der heiligen Thiere, den Widerſtand gegen das Heidenthum, und anderer Seits daß es im Uebrigen die Gewöhnung an Zucht galt. Aber ſo ſehr man auch den die Kirche hiebei leitenden Motiven Gerechtigkeit widerfahren laſſen mag, ſo darf man doch nicht überſehen, wie ſehr bedenklich das Verfahren nach zwei Seiten hin war. Erſtens wurde dabei im Allgemeinen der evangeliſche Geſichtspunkt über dem geſetzlichen, ja der geiſtliche über dem rein weltlichen verloren. Wenn Weigerung des Zehnten wie eine von Gott ſcheidende Sünde behandelt wurde, hatte die Kirche nicht mehr die Erlöſung der Menſchenſeelen im Auge, ja verwirrte die ſittlichen Begriffe. Zweitens war es gefährlich, daß gerade

zu dem Mittel der Pönitenz gegriffen ward. Wenn ein Menſch unter Pönitenz geſtellt ward, weil er Bier getrunken, in welchem eine Maus erſoffen war, ſo war die Kirchenbuße nicht mehr Kirchenbuße, ſondern eine von einem ſehr eigenſinnigen Zuchtmeiſter auferlegte Disciplinarſtrafe. Auch von hier aus nahm die Pönitenz je mehr und mehr den Charakter einer Disciplinarſtrafe an.

Zu demſelben Reſultate kommen wir, wenn wir nun, zu unſerem Vinniaus zurückkehrend, weiter die Strafen oder richtiger die Büßungen anſehen, welche hier auferlegt werden. Auch hier müſſen wir unterſcheiden, was die Mönche und Cleriker, und was die Laien angeht. Es findet hier das nemliche Verhältniß wie bei den Vergehungen ſtatt: Wie den Geiſtlichen Manches als Vergehen angerechnet wird, was den Laien wenigſtens für damals noch nicht als ſolches angerechnet wird, ſo werden auch den Geiſtlichen für die nemlichen Vergehungen weit ſchwerere Bußen auferlegt. Vinniaus ſagt uns auch den Grund: quia laicus homo saeculi hujus est et culpa levior in hoc mundo et praemium minus in futuro. Dieſer Unterſchied wird auch ſpäter nie ganz aufgegeben.

Indeſſen machen wir die Bemerkung, daß die Bußen nach und nach, namentlich bei den Laien, erſchwert werden. Wir ſahen, daß Patricius die Unzucht und den Mord mit nur einjähriger Buße belegt. Vinniaus nimmt ſchon wegen Mordes den Cleriker in zehnjährige, den Laien in dreijährige Buße; der Liber Dividis ſtellt wegen Mordes den Biſchof unter dreizehnjährige, den Presbyter unter ſiebenjährige, den Laien unter dreijährige Buße; die ſpäten Canones Hibernenses endlich ſtellen den Laien wegen Mordes unter ſiebenjährige Buße, für Geiſtliche haben ſie keine Beſtimmungen. Wegen einfacher Unzucht ſtellen Vinniaus den Cleriker unter ſiebenjährige, den Laien unter dreijährige; der Liber Davidis den Biſchof unter dreizehnjährige, den Presbyter unter ſiebenjährige, den Laien unter dreijährige; die nur auf Geiſtliche bezügliche Synodus aquilonalis den Biſchof unter ſieben-, den Presbyter unter ſechsjährige, aber ſo daß die erſten Jahre in

ſterlicher Haft zugebracht werden; Gildas, der nur von eiſtlichen handelt, den Presbyter unter dreijährige, aber rch wahrhaft entſetzliche Peinigungen erſchwerte; die Canones bernenses endlich den Laien unter ſiebenjährige Haft. Hieraus tnehmen wir Dreierlei: Erſtens, daß die Schwere der Buße ht immer bloß durch die Ausdehnung der Bußzeit, ſondern ch durch die intenſive Steigerung der Büßungen, Haft, ärferes Faſten u. ſ. w. hervorgebracht wird. Zweitens, ß man gleich nach der Bekehrung im Verhältniß zu den eljährigen Bußen der alten Kirche auf ſehr geringe Bußen runterging, dann aber im Laufe der Zeit die Bußen ſehr rſchärfte. Drittens, daß man die ſchweren Bußſätze für : Cleriker ſucceſſive auf die Laien übertrug. Indeſſen üſſen wir zu den beiden letzten Punkten hinzunehmen, was r gleich weiter nachweiſen werden: daß dieſe Erſchwerung r Bußen durch die parallele Einführung des Redemtionen=ſtems erkauft wurde, durch welches die Bußen je länger mehr, wenigſtens als Pönitenzen genommen, ganz illu=riſch wurden.

Wie müſſen nemlich jetzt die Arten der auferlegten ußen näher ins Auge faſſen. Wir haben ſchon vorbemerkt, ß die iriſch=britiſche Kirche ſowohl die öffentliche als die rivatbuße hatte. Noch die Canones Hibernenses haben die fentliche Buße: es wird Cap. I. can. 12. Derjenige, der lut oder Urin trinkt, mit einer Buße von 7½ Jahren legt und ausdrücklich hervorgehoben, daß die Abſolution fentlich impositione manus episcopi geſchehen müſſe. Aber eſelben Canones Hibernenses führen Cap. II. can. 4. die öffent=he Buße, die confessio peccatorum coram sacerdote et ebe als eines der Mittel auf, durch welches man eine nge Bußzeit ablöſen kann. Daraus ergiebt ſich, daß die fentliche Buße von der Privatbuße verdrängt ward: die rivatbuße wurde — wie es auch nicht anders ſein konnte, it man die ganze Maſſe ſelbſt der leichten Vergehungen zur uße zog — die eigentliche Form der Kirchenbuße, und die fentliche Buße erſchien je länger je mehr nur als ein Ver=

ſchärfungsmittel, durch welches man die Unbequemlichkeiten einer vieljährigen Privatbuße ablöſte. Die öffentliche Buße behielt natürlich ihre alten Formen, wenn ihr auch Zugaben, wie Landesverweiſung, Haarabſchneiden u. ſ. w. gegeben wurden. Dagegen werden wir nun ſehen müſſen, welche Büßungen in der Privatbuße zur Anwendung kamen.

Die Grundbeſtandtheile der Buße ſind von Alters her und bleiben, bei Laien wie bei Geiſtlichen, Gebet, Faſten, und Almoſen. Aber dies wird nun in Syſtem gebracht, und durch mancherlei Zuthat verſchärft. Das Gebet erſcheint bei Vinniaus noch nicht formulirt; der Liber Davidis aber und Gildas laſſen die Geiſtlichen eine zugemeſſene Zahl von Pſalmen und von Horen ſingen; und die Canones Hibernenses übertragen dies auch auf die Laien, und fügen eine bemeſſene Zahl von Kniebeugungen und von Ausſtreckungen der Hände zum Himmel hinzu. Das Faſten erſcheint bei Vinniaus in den zwei Abſtufungen des Faſtens bei Waſſer und Brod in zugemeſſener Quantität, und der Enthaltung bloß von Wein und Fleiſch, ſo daß die erſten Wochen oder Jahre der Buße bei Waſſer und Brod gefaſtet, die übrige Zeit aber nur Wein- und Fleiſchgenuß vermieden werden ſoll. Dies wird ſpäter in den Klöſtern weiter ausgebildet dahin, daß ſehr genaue Speiſeordnungen entworfen werden, daß für die kirchlichen Freuden-Tage und Zeiten, die Sonntage, die Quinquageſima, Etwas von der Härte nachgelaſſen, dagegen für andere Zeiten wieder Verſchärfung (ſogenannte superpositiones, nemlich z. B. ſo, daß an fünf Tagen der Woche nur Eine Mahlzeit genommen, aber an zweien Tagen gar nichts gegeſſen wurde) geboten wird. Wir geben als Probe den erſten Canon des Gildas: Presbyter aut diaconus faciens fornicationem naturalem sive sodomitam, praelato ante monachi voto, tribus annis poeniteat; veniam omni hora roget, superpositionem faciat in unaquaque hebdomada, exceptis quinquaginta diebus postpassionem; pane sine mensura et ferculo aliquatenus butiro impignato die dominico, ceteris vero diebus paxmati panis mensura et miso parvum impignato, horti oleribus, ovis paucis, britannico formello utatur, himina

romana lactis pro fragilitate corporis istius aevi, tenuclae vero vel balthutae lactis sextario romano sitis gratia, et aquae talimpulo, si operarius est; lectum non multo foeno instructum habet; per tres quadragesimas superaddat aliquid, prout virtus ejus admiserit; semper ex intimo corde defleat culpam suam, obedientiam prae omnibus libentissime excipiat. Dem Faſten wird dann auch, wie ſchon dieſe Stelle zeigt, ein hartes Lager hinzugefügt. Auch dies wird in Syſtem gebracht. Der Liber Davidis ſagt darüber: Primo anno super terram, secundo lapidi caput imponendum, tertio super axem jaceat. Auch dieſe ausgebildeten Faſtenbeſtimmungen werden dann vom Liber Davidis und den Canones Hibernenses auf die Laien übertragen, jedoch, wie wir ſpäter ſehen werden, im Zuſammenhange mit den Redemtionen. Das Almoſenweſen tritt ſchon bei Vinniaus in einer von der altkirchlichen ganz abweichenden Weiſe auf, die wir erſt unten beſprechen können.

Dem Gebet, Faſten und Almoſen wird nun aber zuvörderſt bei Geiſtlichen noch Manches hinzugethan. Zuerſt Geldentſchädigung, Geldererſtattungen, Geldſtrafen, von denen wir erſt unten reden können. Dazu kommen, namentlich bei Mönchen, Ordnungsſtrafen: halbe Ration, coenae privetur, multa increpatio. Ferner asketiſche Exercitien: Nachts einige Stunden ſtehend beten. Sodann: Einſperrung in ein Kloſter; nach den Statuten der Synodus aquilonalis muß der Cleriker jede Buße, eingeſperrt in ein Kloſter, ſo verbüßen, daß er die erſten Jahre in ordentlicher Haft, die ſpäteren allerdings unter den Mönchen aber als Büßender zubringt. Ja, es geht bis zu körperlicher Züchtigung. Schon bei Johannes Caſſianus[1]) kommt es vor, daß von den Aebten gegen Mönche Prügelſtrafe angewendet wird. Darauf geben die Concilien[2]) den Biſchöfen das Recht, dieſelbe auch bei niederen Clerikern in Anwendung zu bringen. Vinniaus nun läßt den Cleriker, der Betrug am Kirchengut verübt hat, ebenfalls mit Ruthen

[1]) Collat. II, 16.

[2]) Conc. Agathense anni 506. can. 41. Epaon. a. 517. c. 15. Matisc. I. a. 581. c. 8.

ſtreichen, aber allerdings doch nur, wenn er nicht Buße leiſten will, ſo daß er dann zugleich auch excommunicirt und aus dem Lande gejagt wird. Sehr häufig kommt auch Landesverweiſung, theils für die Bußzeit, theils lebenslängliche, vor. Sie wird bei ſchweren, ruchtbar gewordenen Vergehungen der Cleriker, z. B. Inceſt, angewendet wegen des Aergerniſſes, das ſie gegeben; ſie kommt ferner vor, wenn ein Cleriker einen Mord begangen hat, um ihn gegen die Blutrache ſicher zu ſtellen; ſie kommt aber auch als bloße Verſchärfung der Buße, als Strafe vor. Beſondere Aufmerkſamkeit verdient endlich das Verhältniß des büßenden Clerikers zu ſeinem Amt: Nach Vinniaus kann ein Cleriker, während er ſelbſt für ſchwerere Vergehungen z. B. Unzucht büßt, wenn ſie nur nicht ruchtbar geworden ſind, ſein Amt fortführen; und ſelbſt der ſchwerſten Verbrechen z. B. der Ermordung ſeines unehelich erzeugten Kindes ſchuldig geworden, kann er nach vollbrachter Bußzeit nach dem Urtheil ſeines Biſchofs wieder in ſein Amt eingeſetzt werden. Nur das bleibt ungewiß, ob Vinniaus auch demjenigen Cleriker, der einen ihm fremden Menſchen ermordet hat, frei läßt, nach den vollbrachten zehn Bußjahren wieder in ſein Amt einzutreten. Dagegen ſagt der Liber Davidis von dem Anfang der Buße eines Clerikers: Hinc autem presbytero offerre sacrificium vel diacono tenere calicem non licet, aut in sublimiorem gradum ascendere. Man wurde alſo auch auf dieſem Punkte mit der Zeit wieder ſtrenger.

Bei den Laien nun waren die Zugaben, wie es in der Natur der Sache liegt, zum Theil andere. Außer zu erlegenden Geldbußen, von denen nachher die Rede ſein wird, fordert Vinniaus bei Männern, ſobald ſie ſchwererer Kirchenbuße unterworfen werden, die Entwaffnung: inermis existat nisi virgam tantum in manu ejus. Die Synode von Luci Victoriae dehnt die Entwaffnung beim Landesverräther auf Lebens lang aus. Parallel der Entwaffnung bei den Männern tritt bei den Frauen das Sclavin werden: Vinniaus fordert von der ehebrecheriſchen Frau can. 44, daß ſie auf Lebens lang ihres Mannes Sclavin werde. Bei ſchweren Kirchenbußen

zt die Synode von Luci Victoriae auch Verbannung hinzu.
anz ſtehender Grundſatz bei Vinniaus bis zu den Hibernen-
hen Canones hin iſt, daß Eheleute ſich während der Kirchen-
ße eines Theils des ehelichen Umgangs zu enthalten haben.
odann hat ſchon Vinniaus can. 35. die Beſtimmung, daß
ı mit ſchwerer Kirchenbuße Belegter, nach Beſtehung der-
ben, wenn er es anders will, Cleriker werden ſoll: et si
libuerit, jungatur altario. Hieraus macht dann der Liber
ıvidis ſchon ein Geſetz: Wer eine Nonne geſchändet, oder
odomiterei, oder Beſtialität getrieben hat, ſoll zur Buße
önch werden. In den ſpäteren irdiſchen Pönitenzialen, dem
ber Davidis, den Canones Hibernenses, werden dann auch
on den Laien asketiſche Bußen, als Schlafen auf der Erde,
tehen, Kniebeugen, Hände aufheben, Pſalmen und Horen
gen auferlegt.

Von noch viel weiter greifendem Einfluſſe auf die ſpätere
eſtaltung des Bußweſens iſt nun aber die Vertauſchung der
ußen entweder gegen anders formirte Bußen oder gar gegen
eldbußen, welche ſich gleichfalls in der iriſchen Kirche ein-
tet, bis ſie ſpäter zum Ablaß wird. Um aber dieſen wichti-
n Punkt völlig zur Anſchauung zu bringen, müſſen wir zu-
ichſt einen Blick auf die Ausgleichung werfen, welche in
ſem Zeitraum das kirchliche Strafrecht mit dem bürgerlichen
ıging.

Es lag in den Verhältniſſen dieſer Zeit, daß die Macht-
ber eine Ausgleichung und Durchdringung der alten ger-
aniſchen oder keltiſchen Volksrechte und der von der Kirche
tragenen römiſchen und canoniſchen Rechte anſtreben, und
eſes Ziel bei der Aufzeichnung der alten Volksrechte, zu der
an in dieſer Zeit allenthalben ſchritt, ſehr ſorglich ins Auge
ſſen mußten. Hierbei kam aber namentlich auch das kirchliche
ußweſen in Betracht, da ja die Kirche eine Reihe von Ver-
hungen und Verbrechen ihrer Seits mit Strafe belegte,
elche auch jedes Staatsweſen ſeiner Seits ahnden muß.
n ſo mehr mußten ſtaatliche Criminalrechtspflege und kirch-
hes Bußweſen ſich berühren, als das Voraufgehende uns

zur Genüge dargethan hat, daß das letztere bereits nur zu sehr zum eigentlichen Strafwesen herabgesunken war. Wie man bei dieser Ausgleichung verfuhr, wissen wir aus der fränkischen Geschichte: Die fränkischen Könige versammelten in den einzelnen Landschaften die Weisen (synodos sapientium), ließen nach den Sprüchen derselben die alten Volksrechte aufzeichnen, und änderten dabei an den Sprüchen der Weisen, was den kirchlichen Principien nicht entsprach. So schildert uns die Vorrede zu den Volksrechten der Ripuarischen Franken den Hergang: Theodoricus rex Francorum, cum esset Cathalaunis, elegit viros sapientes; — ipso autem dictitante jussit conscribere legem Francorum, Alamannorum et Bojoariorum, et unicuique genti, quae in ejus potestate erat, secundum consuetudinem suam; addiditque addenda, et improvisa et incomposita resecavit; et quae erant secundum consuetudinem paganorum, mutavit secundum legem Christianorum. Et quidquid Theodoricus rex propter vetustissimam paganorum consuetudinem emendare non potuit, postea Hildebertus rex inchoavit corrigere etc. Einen etwas anderen Gang mußte diese Entwickelung in der irischen Kirche nun allerdings nehmen, da es hier keine Könige gab. An die Stelle der Könige traten hier die Bischöfe und die Aebte, welche die einzelnen Landstriche bekehrten, und ihre Nachfolger. So erzählt uns Beda[1]), daß Columba, der die Insel Hy bekehrte und auf derselben ein Kloster gründete, zu der pictischen Bevölkerung der Insel das Verhältniß eines Priesterfürsten erlangte, und dies Verhältniß auch auf seine Nachfolger, die ferneren Aebte des Klosters vererbte: habere autem solet ipsa insula rectorem semper Abbatem Presbyterum, cujus juri et omnis provincia, et ipsi etiam episcopi, ordine inusitato, debeant esse subjecti, juxta exemplum primi doctoris illius, qui non episcopus sed Presbyter extitit et Monachus. Ein ähnliches Verhältniß wird Patrik zu den von ihm bekehrten Landschaften gehabt

[1]) Hist. eccles. III, 4.

haben. So thaten nun hier dieſe, was in Franken die Könige thaten. Die Canones Hibernenses enthalten in ihrem dritten Capitel ein Schriftſtück, nach welchem Patrick die sapientes erſt ihre Sprüche über die nach den volksrechtlichen Anſchauungen wegen Körperverletzung oder Blutvergießen eines Biſchofs, eines Presbyters, eines princeps u. ſ. w. zu verhängenden Strafen abgeben läßt, und dann am Schluſſe ausſpricht, wie es künftig in Beihalt der kirchlichen Straftheorie gehalten werden ſoll. Auch das erſte Capitel der Canones Hibernenses enthält nach ſeiner Ueberſchrift ſolche Weisthümer einer unter einem Gregorius Naſaſenus gehaltenen Synodus Sapientium. Nicht minder ſind die anderen Capitel der Canones Hibernenses, ſo wie auch die Canones Wallici ſolche Aufzeichnungen alter britiſch-iriſcher Volksrechte unter kirchlichem Geſichtspunkte. Welchem Grundſatze man bei dieſer Ausgleichung der lex christiana mit den leges paganorum im Allgemeinen folgte, zeigen uns nicht allein die geſperrt gedruckten Worte in der oben aus den Ripuariſchen Geſetzen angeführten Stelle, ſondern auch der Schluß der Canones Hibernenses, welcher lautet: Si invenerimus judicia gentium bona, quae natura bona illis docet et Deo non displicet, servabimus.

Aus den erwähnten Aufzeichnungen der britiſch-iriſchen Volksrechte nun treten uns einige Umſtände von größter Wichtigkeit entgegen. Zuvörderſt bedrohen in dem erwähnten dritten Capitel der Canones Hibernenses die Sapientes Denjenigen, welcher einen Cleriker oder eine obrigkeitliche Perſon am Körper verletzt, mit enormen Strafen, als Kreuzigung, Handabhauen, aber freilich ſo, daß ſie zugleich immer die Geldſtrafe beſtimmen, durch welche ſolche Leibes- oder Lebensſtrafe abgelöſt werden kann. Dann aber berichtigt Patrick dieſe judicia und zwar dahin, daß er nicht allein unter gänzlicher Verwerfung jener Leibesſtrafen nur die Geldbußen und überdem noch in einem ſehr abgeminderten Betrage beibehält, ſondern auch die weitere Beſtimmung trifft, daß auch dieſe Geldbuße abgelöſt werden kann, wenn der Schuldige ſich einer Kirchenbuße von entſprechender Dauer unterzieht. Ganz ana-

log verordnen die Canones Wallici can. 46. ganz allgemein: Wenn Jemand ein Verbrechen begangen habe, und dann freiwillig dem Prieſter beichte und ſich zur Kirchenbuße ſtelle, ſolle er von weiterer bürgerlicher Strafe frei ſein. Etwas anders ſtellt ſich das Verhältniß, wenn Vinniaus can. 9. beſtimmt: Wenn ein Laie einen Menſchen am Leibe verletze, ſo ſolle er 40 Tage Pönitenz leiſten, aber daneben auch eine Geldbuße zahlen ſo hoch, wie entweder der Prieſter oder ein Sapiens ſie ſchätzen würde. Aus dem Allen ergiebt ſich, daß man auf ein Zuſammenwirken der bürgerlichen und der kirchlichen Strafgewalt hinarbeitete, und zwar bis zu der Folge daß die Kirchenſtrafe nicht allein neben der bürgerlichen Strafe herging, ſondern daß die erſtere geradezu an die Stelle der letztern trat, die letztere erſetzte. Was, wie wir ſahen, ſchon Auguſtinus empfahl, erſcheint hier ausgeführt. Daß die Kirche jener Zeit ein ſolches Verhältniß anſtrebte, iſt ſehr erklärlich: es mußte ihr die Durchführung ihrer Disciplin ungemein erleichtern. Aber eben ſo erklärlich iſt, daß dies nicht ohne Rückwirkungen auf die kirchliche Disciplin bleiben konnte: Nicht allein mußte das kirchliche Bußweſen in dem Maaße, als es an die Stelle der bürgerlichen Criminalrechtspflege trat, ſelbſt ein Strafweſen im eigentlichſten und äußerlichſten Sinne werden, ſondern es mußte dann nothwendig auch Vieles von dem Inhalt, von den Grundſätzen des bürgerlichen Strafrechts, welches es vertreten, deſſen Momente es mit wahrnehmen ſollte, in ſich aufnehmen. Nun treten uns aber ſchon in jenen Aufzeichnungen der iriſch-britiſchen Volksrechte, und allenthalben in den keltiſchen und in den germaniſchen Volksrechten zwei criminalrechtliche Eigenthümlichkeiten entgegen, die vollſtändig in das kirchliche Bußweſen übergegangen ſind und demſelben eine ganz neue Geſtalt gegeben haben, nemlich das Syſtem der Redemtionen, und das Syſtem der Compoſitionen. Es hat damit dieſe Bewandtniß[1]: Eine Reihe von Verbrechen z. B. Diebſtahl, Betrug, alle Eigenthumsverbrechen,

[1] Vgl. Grimm deutſche Rechtsalterthümer, S. 646. ff.

haben die Seite, daß ſie den Nächſten am Gute ſchädigen, und gewähren mithin dem Letzteren einen Anſpruch auf Entſchädigung: der Vergreifer iſt dem Geſchädigten zum Erſatz der ihm genommenen Sache verpflichtet. Dies läßt ſich auch auf die Verbrechen am Leibe und Leben des Nächſten übertragen: der Verbrecher iſt Dem, dem er den Arm abgeſchlagen oder das Leben genommen hat, beziehungsweiſe ſeinen hinterbliebenen Angehörigen ſeinen eignen Arm oder ſein eignes Leben wieder zu geben ſchuldig; er hat ſein Leben oder ſeine Glieder an ſie verwirkt, und ſie ſind berechtigt, ihm ſolche im Wege der Blutrache zu nehmen. Endlich enthält jedes Verbrechen an ſich eine Verletzung nicht allein des etwa dadurch Geſchädigten, ſondern auch des Gemeinweſens, einen Friedensbruch, für welchen eine Strafe gehört, deren Betrag und Art ſich ebenfalls am natürlichſten nach dem jus talionis berechnet. Um nun einer Seits der Blutrache wie der Selbſthülfe überhaupt zu entgehen, und anderer Seits das abſtracte jus talionis zu mildern, haben die germaniſchen und auch die britiſch-iriſchen Volksrechte das Inſtitut der Redemtion, d. h. ſie geſtatten nicht allein bei Eigenthumsverbrechen die Entſchädigung, ſondern auch bei Verbrechen am Leibe und Leben des Nächſten, daß der Verbrecher ſich mit dem Geſchlagenen oder den Angehörigen des Erſchlagenen durch ein entſprechendes Erlegniß abfinde, ja bei allen Verbrechen, daß der Verbrecher die Verletzung des Gemeinweſens durch ein Opfer an ſeinem Gute tilge: er hat ſeinen Leib, ſein Leben u. ſ. w. verwirkt, und muß dieſes durch ſolch Erlegniß löſen, wodurch er denn gewinnt, daß er von Seiten des Geſchädigten und ſeiner Blutsfreunde und des Gemeinweſens ſicher iſt. Das iſt die Redemtion, oder, nach altdeutſchem Ausdruck, die Buoze, die Ablöſung der Verletzung des Nächſten oder des gemeinen Weſens, des Schadens und der Strafe, durch ein Erlegniß. Und wie die Blutsfreunde eines Geſchädigten gleich dieſem berechtigt ſind, an dem Schädigenden Recht zu nehmen, ſo ſind anderer Seits auch die Blutsfreunde des Schädigenden verpflichtet, für den Letzteren aufzukommen und

z. B. für ihn zu bezahlen, wenn er nicht kann. Dies Redemtionenſyſtem erſcheint nun in den genannten Aufzeichnungen iriſch-britiſcher Volksrechte bereits vollſtändig entwickelt; ſie enthalten eben meiſt Nichts als Beſtimmungen derjenigen Erlegniſſe, durch welche Verbrechen, namentlich Verbrechen am Leibe und Gute des Nächſten redimirt werden können; die Ausdrücke aber dafür ſind reddere, satisfacere oder satisfactio, redimere und zwar redimere animam beim Mörder, redimere manum bei Dem, der den Anderen geſchlagen hat u. ſ. w. Als Zweck wird angegeben, ut securitatem accipiat. In dem Redemtionenſyſtem liegt aber weiter noch das zweite Princip, daß dabei eine Buße, eine Strafe an die Stelle der anderen geſetzt wird. Der Todtſchläger z. B. ſoll eigentlich mit dem Leben büßen, es wird ihm aber geſtattet, ſtatt Deſſen am Gute zu büßen. Es liegt auf der Hand, daß ſich dies nun weiter ausdehnen, daß ſich wieder an die Stelle einer Redemtion eine andere Redemtion ſetzen läßt, und daß Manches dahin führen mußte, dies wirklich zu thun. Beſaß z. B. Jemand nicht ſo viel Vermögen, daß er die Buße aufbringen konnte, ſo mußte es wünſchenswerth ſein, daß es für ſolche Fälle eine andere Art der Satisfaction gab, und man beſtimmte, daß er dann nur Leibeigener des von ihm Geſchädigten zu werden brauche. Oder Beides lag nicht in der Möglichkeit oder Neigung des Beleidigers, ſo gab es andere Bußſätze, zwiſchen denen er wählen mochte. Grimm hat am angeführten Orte eine Menge ſolcher Bußumwandlungen aufgezählt. Uns intereſſirt beſonders Eine Art derſelben. Die urſprüngliche Form der Redemtion war ohne Frage die, daß ſie in Naturalien entrichtet ward. Dieſelbe hat ſich noch in allen alten Volksrechten erhalten. Da giebt es Volksrechte, welche die Höhe der Redemtion nach — Ochſen berechnen: wer z. B. einen Mann erſchlagen hat, ſoll dafür an die Seinigen ſieben Ochſen geben, daß er ſein Leben löſe. Unſere iriſch-britiſchen Volksrechte berechnen die Redemtionen ſtets nach leibeigenen Männern und Frauen: ein Mörder z. B. ſoll drei leibeigene Mägde und drei leib-

eigene Knechte für ſein Leben geben. Und darauf kommt denn ſchon eine Bußumwandlung vor: er kann, wenn es ihm lieber iſt, ſtatt je eines leibeigenen Knechtes auch zwei leibeigene Mägde geben. Aber bei zunehmender Steigerung des Verkehrs und der Verkehrsmittel mußte ſich natürlich wie allenthalben ſo auch hier an die Stelle der Naturalleiſtung das baare Geld drängen. So rechnen denn auch unſere iriſch-britiſchen Volksrechte die Redemtion nach ancillis, geben aber zugleich den Geldwerth einer ancilla an, und ſtellen frei, ſtatt dieſer jenen zu geben. Je länger je mehr reduciren ſich alle Bußen auf Geldbußen. Das ſind die Compoſitionen, die Umwandlungen einer Redemtion in eine andersartige zum Zwecke der Hinlegung der böſen Sache. Und auch das endlich kommt ſchon in den iriſchen Volksrechten vor, daß die Angehörigen des Verbrechers für ihn aufkommen müſſen: die Verwandten eines flüchtig gewordenen Todtſchlägers ſollen, wenn ſie ſicher leben wollen, die Hälfte ſeiner Buße erlegen.

Es leuchtet aber auf den erſten Blick ein, wie außerordentlich nahe es der damaligen Kirche liegen mußte, auf dies volksrechtliche Syſtem der Redemtionen und Compoſitionen einzugehen, als ſie eine Ausgleichung ihrer und der bürgerlichen Strafrechtspflege ſuchte. Seit lange ſchon hatte die Kirche von dem groben Sünder vor Allem die satisfactio gefordert, und darunter verſtanden, daß er mit dem Werk den beleidigten Gott, die beleidigte Gemeinde verſöhnen, die ihm drohenden ewigen und zeitlichen Strafen abbüßen, ſeine Seele löſen müſſe. Wie ungemein nahe trat dies dem volksrechtlichen Begriff der Redemtion? So nahe, daß der die Redemtion bezeichnende Ausdruck „Buoze" ohne Weiteres auf die kirchliche Pönitenzleiſtung, die satisfactio übertragen ward. Auch die Strafumwandlung kannte ja die Kirche ſchon lange, wenn ſie annahm, daß man z. B. Fleiſchesſünden durch Faſten, Almoſen wieder gut machen könne. Ja, ſelbſt die Umwandlung der Satisfaction in Geld und Geldeswerth war ihr ja keineswegs fremd. Erinnern wir uns nur des alten Begriffs der Almoſen, wie wir ihn vom Hirten des Hermas an bis

zum Auguſtinus hin finden, daß das Almoſen gleichſam für den Inbegriff aller anderen ſatisfactoriſchen Werke und Leiſtungen galt. Da brauchte man ja nur der Geldbuße die Form eines Almoſens, einer Entrichtung ad pias causas zu geben, um ſie ganz canoniſch zu finden. Endlich ſogar der volksrechtlichen Anſchauung, daß die Angehörigen für den Verbrecher Buße leiſten mußten, war durch die in der Kirche eingeriſſene Anſchauung vorgearbeitet, daß man durch gute Werke, Gebete, Almoſen dem Sünder, den man lieb hatte, an ſeinem Heile helfen könne. So ſchloß ſich Alles ſehr gut zuſammen. Freilich wurde gerade das Falſche und Schlimme in den kirchlichen Anſchauungen durch dieſe Sättigung mit dieſen volksrechtlichen Anſchauungen beſtärkt und gefördert, und das kirchliche Bußweſen dadurch völlig veräußerlicht. Aber dieſer Erwägung, wenn ſie Jemand hatte, hielt der große Gewinn die Wage, der ſich in der damaligen Lage der Kirche daraus ergab. Wie hätte die Kirche je vermocht, die alten ſtrengen Beſtimmungen des Kirchenbußweſens auf die bekehrten Barbaren unverändert anzuwenden, zumal ſie der Kirchenbuße nun auch die leichteren Vergehungen zu unterwerfen angefangen hatte? Aber wenn ſie dem kirchlichen Bußweſen jene volksrechtlichen Anſchauungen unterlegte, und wo es anging, an die Stelle der alten ſtrengen Bußarten andere minder läſtige, namentlich Geldbußen nach Weiſe der volksrechtlichen Compoſitionen ſetzte, ſo ließ ſich's durchführen. Wir dürfen uns alſo nicht wundern, wenn wir ſchon die iriſch-britiſche Kirche nicht allein auf das Syſtem der Redemtionen und Compoſitionen eingehen, ſondern auch ſchon recht weit darin fortgehen ſehen.

Unſer älteſtes Pönitentiale, das des Vinniaus, verbindet einfach die bürgerliche Redemtion mit der kirchlichen Pönitenzleiſtung, aber ſo daß die erſtere ein weſentlicher Theil der zur letzteren gehörigen Satisfaction wird: der Sünder muß ſeine beſtimmte Zeit in Faſten und Gebet und anderen Bußübungen, von der Communion ausgeſchloſſen, Kirchenbuße thun, aber daneben die Redemtion, ſei es als Schadenerſatz, oder als

Wergeld, oder als Strafe zahlen. Und das behalten denn zum Theil auch noch alle ſpäteren iriſchen Pönitentialbücher bei. So erſcheint die Redemtion als Schadenerſatz: ein Dieb muß nach Vinniaus Ein Jahr Kirchenbuße thun, und daneben dem Beſtohlenen das Vierfache erſetzen. Sie erſcheint als Wergeld: Wer Jemanden geſchlagen oder erſchlagen hat, muß Kirchenbuße von 40 Tagen bis zu 10 Jahren leiſten, aber daneben ihm oder ſeinen Verwandten das Wergeld zahlen. So kommt es auch noch in den Canones Hibernenses vor. Und wenn Jemand ein Mädchen geſchwächt hat, ſo muß er nach dem Liber Davidis Ein Jahr Kirchenbuße leiden, aber daneben ihren Verwandten den Betrag der Morgengabe zahlen. Sie erſcheint endlich als Strafe für Verletzung des gemeinen Weſens: Wenn ein Cleriker Kirchengut veruntreut hat, ſo ſoll er nach Vinniaus Ein Jahr Kirchenbuße erleiden, aber zugleich ſoll man ſein eigenes Vermögen unter die Armen vertheilen. Fruchtabtreiben ſoll nach dem erſten Capitel der Canones Hibernenses mit 3½ bis 7 Jahren Kirchenbuße belegt, aber zugleich ſoll eine Mulct von 12 leibeigenen Mägden, die Magd zu 13 Seckel, gezahlt werden. Wer Unzucht oder Ehebruch getrieben hat, ſoll nach Vinniaus 3 Jahre Kirchenbuße leiden, aber daneben pecuniam dabit pro redemtione animae suae et fructum poenitentiae in manu sacerdotis, det elimosinam pro anima sua. Dieſe Ausdrücke beſtätigen zugleich, was wir oben über die Art geſagt haben, wie die Kirche das Redemtionenſyſtem mit ihren Anſchauungen verband. Aber die ſpäteren iriſchen Pönitentialbücher laſſen nun die Redemtionen nicht allein neben der Kirchenbuße als einen Theil der zu derſelben gehörigen Satisfaction erſcheinen, ſondern ſetzen geradezu die Redemtion, die Zahlung zur Löſung, an die Stelle der damit abzulöſenden Kirchenbuße, und zwar zunächſt ſo, daß der Schuldige nach ſeinem Gefallen entweder ſich der Kirchenbuße unterwerfen oder die Redemtion erlegen kann, und dann durch Leiſtung der einen von der anderen entfreit wird. So ſtellt es das 3. Capitel der Canones Hibernenses: Wenn ſich Jemand an dem Leibe oder Gute

eines Biſchofs, einer obrigkeitlichen Perſon vergreift, ſo ſoll er entweder 7 Jahre Kirchenbuße thun oder 7 leibeigene Mägde geben. So haben es auch die Canones Wallici: Wenn Jemand vor der Kirche Streit anfängt, ſo ſoll er wegen Friedensbruch ohne Kirchenbuße argenti libram unam an die Armen geben; wenn er einen Anderen ſchlägt, ſoll er ohne Kirchenbuße ihm eben ſo viel Wergeld, und wenn er Solches vor der Kirche thut, eben ſo Viel an die Kirche geben; aber wenn er ſtatt deſſen Kirchenbuße thun will, ſo braucht er nicht zu zahlen. Wenn die Canones Wallici Beides, Kirchenbuße und Redemtion fordern, ſo iſt es äußerſte Verſchärfung: z. B. wenn ein Cleriker einen Laien ſchlägt, braucht er nur das Wergeld zu erlegen: wenn aber ein Laie einen Cleriker ſchlägt, muß er Wergeld zahlen und Kirchenbuße leiden. Der Liber Davidis endlich hat die Redemtion ſchon ganz unabhängig von der Kirchenbuße: Wer Zins nimmt, ſoll ohne Kirchenbuße bloß erſetzen; wer in der Kirche falſch ſchwört, ſoll ohne Kirchenbuße, als Strafe den einfachen Betrag des Objects erlegen, um welches er geſchworen hat.

Damit ſind wir denn aber ſchon mitten in den Bußwandlungen, denn dieſe Redemtionen erſcheinen ſchon lediglich als Ablöſungen der Pönitenz. Dies Syſtem der Bußumwandlungen erſcheint nun ſchon hier ſehr ausgebildet. Zwar Vinniaus kennt es noch gar nicht, daß eine Buße ſtatt der anderen eintreten könnte. Aber wenn die Canones Hibernenses es zur Wahl ſtellen, ob man 7 Jahre büßen oder 7 Mägde geben will, und wenn die Canones Wallici frei geben, daß man durch Uebernahme der Kirchenbuße ſich der Redemtion entziehen könne, ſo iſt das ſchon Bußumwandlung. Die Sache wird aber ſchon hier viel bunter. So ſagt der Liber Davidis: Nach den alten Canones ſolle für Capitalſünden ein Biſchof 23 Jahre, ein Presbyter 12 Jahre, ein Diacon 7 Jahre u. ſ. w. Kirchenbuße leiden. Das könne man aber jetzt in folgenden drei Acten kürzer abmachen: Primo anno super terram, secundo lapidi caput imponendum, tertio super axem jaceat; solo pane et aqua et sale et leguminis talimpulo

vescatur; ſo dauert es dann nur drei Jahre. Oder: Ceteri malint 30 triduanos vel cum superpositionibus, cum cibo lectoque supradicto, annona ad nonam usque ad alteram. Oder: alia est poenitentia 3 annis, sed himina de cervissa vel lacte cum pane saleque, altera e duabus noctibus cum prandii ratione et ordine 12 horis noctium dierumque Deum supplicare debent. Noch weiter treibt es das zweite Capitel der Canones Hibernenses, welches lediglich von dieſen Buß-umwandlungen handelt. Darnach kann man eine ordentliche 3tägige Kirchenbuße mit Faſten u. ſ. w. abmachen, wenn man Eine Nacht und Einen Tag ſtehend ohne Schlaf unter Pſalmen- und Horenſingen zubringt, und jede Stunde 12 mal die Knie beugt und die Hände zum Himmel ſtreckt. Außerdem giebt es neun verſchiedene Weiſen an, wie man eine Einjährige ordentliche Kirchenbuße abmachen kann: z. B. wenn man 100 Tage bei Waſſer und Brod lebt und jede Gebetsſtunde betet; oder wenn man Einen Monat lang zubringt in magno dolore, ut dubius sit de vita; oder wenn man zwölf Mal thut, wie nach Obigem zur Ablöſung einer dreitägigen Buße geſchehen ſoll; oder wenn man, nachdem man öffentlich vor dem Prieſter und der Gemeinde gebeichtet, drei Tage in einer Kirche ohne Speiſe, Trank, Schlaf und Kleidung ſtehend unter Pſalmen- und Horenſingen und zwölfmaligem Kniebeugen alle Stunde zubringt; oder wenn man, nachdem man dem Prieſter gebeichtet, drei Tage in einem Grabe bei einem heiligen Todten ohne Speiſe, Trank und Schlaf, jedoch bekleidet, unter Pſalmenſingen und Horenbeten zubringt. Man ſieht, wie man ſich den Neigungen und Bequemlichkeiten der Menſchen zu accommodiren wußte. Der Liber Davidis endlich allein läßt ſchon die Buße durch bloße Geldzahlung ablöſen. Die directe Umwandlung der Bußen in Geld ſtieß lange auf entſchiedenen Widerſpruch. So ſagt eine Homilie[1]) eines unbekannten Verfaſſers von Ketzern, wahrſcheinlich Arianern: Praepositi eorum, quos presbyteros vocant, dicuntur tale

[1]) Bei Mabillon Museum Ital. T. I. P. II. p. 27.

habere mandatum, ut si quis laicorum fassus fuerit crimen admissum, non dicat illi: age poenitentiam, deplora facta tua, defle peccata; sed dicat: pro hoc crimine da tantum mihi, et indulgetur tibi. Suscipit ergo dona presbyter, et pactione quadam indulgentiam de salvatore promittit. Insipiens placitum, in quo dicitur, minus deliquisse domino, qui plus contulerit sacerdoti. Apud hujusmodi praeceptores semper divites innocentes, semper pauperes criminosi. Indeſſen, wenn man überhaupt einmal auf das Syſtem der Redemtionen und Compoſitionen einging, mußte man ſchließlich auch zur Bußumwandlung in Geld kommen, was denn auch je länger je entſchiedener geſchah.

In der angelſächſiſchen Kirche war es der Erzbiſchof Theodorus von Canterbury († 690), der wie das angelſächſiſche Kirchenweſen überhaupt ſo auch die kirchliche Disciplin daſelbſt ordnete. Wir haben drei angelſächſiſche Pönitentialbücher, die ſog. Capitula Dacheriana, die ſog. Canones Gregorii, und das Poenitentiale Theodori, ſämmtlich bei Waſſerſchleben abgedruckt, unter welchen zwar keines den Theodorus ſelbſt zum Verfaſſer hat, welche aber alle drei Aufzeichnungen der judicia des Theodorus ſind, und mithin, an den Schluß des 7ten Jahrhunderts fallend, uns das angelſächſiſche Bußweſen dieſer Zeit repräſentiren. Wir werden für unſeren Zweck zunächſt bei dieſen Pönitentialbüchern ſtehen zu bleiben haben, da die ſpäteren angelſächſiſchen Pönitentialbücher, und zwar ſchon das des Beda († 735), bereits unter anderem Einfluſſe ſtehen. Es fällt nemlich ſchon vor die Abfaſſung der letzteren die Zeit, wo die britiſche und die angelſächſiſche Kirche durch ihre nach Deutſchland entſendeten Miſſionare (z. B. Columban, Wilfried) auf die fränkiſche Kirche wirkten und dahin auch ihre Beichtbücher, den Vinniaus und die Theodoriſchen, brachten. Natürlich aber nahm das britiſche und angelſächſiſche Bußweſen in der fränkiſchen Kirche Modificationen an, welche dann auf die britiſchen und angelſächſiſchen Kirchen zurückwirkten, und ſchon in dem Beichtbuch des Beda bemerklich ſind. Wir werden daher das Beichtbuch

des Beda für jetzt nur aushülflich benutzen, und auf daſſelbe wie auf die noch ſpäteren angelſächſiſchen Beichtbücher erſt dann zurückkommen können, wenn wir inmittelſt auch die Entwickelungen in der fränkiſchen Kirche näher berückſichtigt haben werden.

Theodorus war unter bekannten Verhältniſſen von Rom nach England geſandt, und die auf ihn ſich gründenden Bußordnungen bezeugen, wie er auch auf dieſem Gebiete römiſchen Grundſätzen und römiſcher Praxis Bahn zu brechen ſuchte. Daneben hat er aber auch, wie die erwähnten Bußordnungen nicht allein durch ihren Inhalt zeigen, ſondern auch geradezu erzählen, die oben von uns betrachteten iriſch-britiſchen Bußordnungen benutzt. Ja, er iſt ganz vollſtändig in den von denſelben eingeſchlagenen Weg eingegangen, und hat ihn weiter verfolgt in der Richtung, daß er das britiſche Bußweſen mit dem römiſchen auszugleichen und es ſo auf dasjenige Volk anzuwenden ſuchte, in welchem ſich die germaniſche Volksthümlichkeit mit am ſchärfſten ausſprach. Wir werden alſo zu vermerken haben, wie und unter welchen Weiterbildungen ſich das angelſächſiſche Bußweſen an das iriſch-britiſche anſchloß.

Da finden wir denn gleich hinſichtlich des Verhältniſſes des Sünders zu der Kirche und ihrem Amte einen bedeutenden Fortſchritt auf dem eingeſchlagenen Wege, der uns auf die Anſchauungen Leo's und Gregor's des Großen zurückleitet. Die britiſchen Bußordnungen hatten allerdings die Beichte vor dem Prieſter empfohlen, und Dem, der ſie und die Kirchenbuße leiſte, Freiheit von bürgerlicher Strafe in Ausſicht geſtellt. Die Theodoriſchen Pönitentialbücher dagegen wiederholen alle drei den Canon: Confessio Deo soli agatur, licebit, si necesse est. Allerdings wird hier die Beichte vor dem Prieſter noch nicht für zur Seligkeit nothwendig erklärt, da ja in Nothfällen auch die Beichte vor Gott allein genügend geachtet wird. Auch vermerkt der Schreiber des Poenitentiale Theodori noch, daß das necesse est in einigen Codices fehle. Aber in anderen ſtand es doch eben; die Genüglichkeit der

Beichte vor Gott allein war doch nur auf die Nothfälle beſchränkt, wo man keines Prieſters habhaft werden konnte; und dann muß man bedenken, wie das Bußweſen ſchon von der britiſchen Kirche auf eine Menge kleinſter Sünden ausgedehnt war und von der angelſächſiſchen noch weiter ausgedehnt wurde. Sodann aber kam die Beſchränkung in jenem Canon nur dem Laien zu Gute, aber von den Geiſtlichen aller Grade forderten die Capitula Dacheriana can. 149 geradezu, daß ſie ihre Sünde beichten ſollen und müſſen. Alſo, den Laien wagte man die allgemeine Beichtpflicht noch nicht aufzulegen, aber den Geiſtlichen legte man ſie auf, damit ſie ſo weiterhin auch zu den Laien käme. Eben dahin zielt offenſichtlich ein anderer Canon, den wir freilich erſt im Pönitentiale des Beda V, 7. finden: daß ſelbſt Derjenige der Kirchenbuße unterworfen werden ſoll, dem von ſeinem Nächſten Todſünden bekannt werden, und der es unterläßt, ihn deßhalb brüderlich zu vermahnen, und, falls dies Nichts hilft, dem Prieſter die Anzeige zu machen.

Natürlich ward die Entgegennahme von Beichten und die Auferlegung von Satisfactionen durch dies Alles ein ſo umfangreiches und oft ſo plötzlich nöthiges Geſchäft, daß nicht mehr, wie es zu Cyprians und Auguſtins Zeit geweſen war, der Biſchof allein demſelben vorkommen konnte. Daher verordnen die angelſächſiſchen Bußordnungen, daß zwar niemals der Diacon, aber auch nicht der Biſchof allein, ſondern auch die Presbyter und die Mönche (jedoch nicht die Nonnen) Beichte hören und Buße auferlegen dürfen. Dagegen reconciliiren darf nur der Biſchof. Nur in articulo mortis — in welchem Fall die Abſolution unter keinen Umſtänden verſagt werden ſoll — darf auch der Presbyter reconciliiren.

Was nun die Vergehungen betrifft, welche der Kirchenbuße unterſtellt werden, ſo finden wir zwar den Canon, daß böſe Gedanken, wenn ſie nicht im Werke oder in der inneren Zuſtimmung erfüllt werden, ohne Weiteres Vergebung finden. Aber daneben finden ſich doch die Beſtimmungen, daß, wer ſich Hurerei vornimmt, aber nicht zur Vollführung gelangt,

der Buße unterſtellt werden, und daß, wer von unreinen Gedanken beſchäftigt wird, büßen und faſten ſoll, bis ſie ihm vergehen. In der Hineinziehung der Sünden des Herzens und der Gedanken geht mithin die angelſächſiſche Kirche ſo weit wie Binniaus, wenn auch noch nicht über denſelben hinaus.

Was dagegen die iriſchen Bußordnungen wegen der leichten Sünden und der Uebertretungen kirchlicher Ordnungen und deren Unterſtellung unter Kirchenbuße beſtimmen, wird von der angelſächſiſchen Kirche nicht allein allen Inhalts aufgenommen, ſondern noch weit überboten. Wir finden folgende weitere Beſtimmungen: Wer ſich wiſſentlich zwei Mal taufen läßt; wer Speiſe nimmt, ehe er communicirt; wer einen clericalen Grad erkauft oder verkauft (Simonie); wer den geiſtlichen oder Mönchsſtand verläßt; wer am Sonntag faſtet; wer am Sonntag arbeitet; wer die regelmäßigen kirchlichen Faſten nicht ordentlich hält; wer von den Abendmahlselementen Etwas verliert oder verſchüttet, namentlich wenn es in Folge deſſen von Thieren gefreſſen wird; — dieſe und ähnliche Contraventionen gegen kirchliche Ordnungen werden mit zum Theil überaus hohen Bußen belegt. So ſoll z. B. wer wiederholt und verwarnt am Sonntag faſtet, als ein Jude angeſehen und völlig und unwiderruflich aus der Kirche ausgeſtoßen werden. Daß die angelſächſiſche Kirche Diejenigen, welche Oſtern nicht am richtigen Tage nach römiſchem Syſteme feierten, und welche ſich mit Häretikern in irgendwelche Gemeinſchaft auch der äußerlichſten Art einließen, mit den allerhärteſten Kirchenbußen belegte, lag zwar in ihrem geſpannten Verhältniſſe zu der britiſchen Kirche, zeigt aber darum nicht minder, wie das Bußweſen gewendet wurde. Ferner wurden nicht bloß Blutrache, Selbſtentmannung und andere Unnatürlichkeiten, die wie z. B. das Trinken von Blut und — semen virile einen Blick in furchtbare Verderbniſſe des Volkslebens thun laſſen, ſo wie Mitmachen heidniſcher Gebräuche, aus dem Heidenthum herſtammende Zauberei und Heilkünſteleien, mit Kirchenbuße belegt, ſondern auch das Weib, das während der Menſtruation oder während der Wochen

nach ihrer Entbindung in die Kirche oder zum Abendmahl ging; wer zur Zeit der Menſtruation, und wer am Sonntage den Beiſchlaf vollzieht; wer ſeinem Nächſten flucht; der Laie, der ſo viel ißt oder trinkt, daß es zum Erbrechen kommt, namentlich wenn er vorher communicirt hat, und die genoſſenen Abendmahlselemente mit ausbricht; die Gatten, die ſich des ehelichen Umgangs auf einige Zeit zu enthalten gelobt haben, und ſolch Gelübde brechen. Wir ſehen, wie man immer mehr die alte Beſchränkung der Kirchenbuße auf die bekannten groben Sünden verließ.

Dieſe Erweiterung des Bußweſens mußte aber nothwendig auch zu einer völlig veränderten Form der Buße führen. Wir ſahen, wie ſchon die britiſche Kirche dahin kam, neben die alte und eigentliche öffentliche Kirchenbuße die Privatbuße zu ſtellen, ſo daß jene nur noch als eine Erſchwerung dieſer erſchien. In der angelſächſiſchen Kirche nun erſcheint die öffentliche Kirchenbuße gar nicht mehr; ſie kennt nur die Privatbuße: reconciliatio ideo in hac provincia publice statuta non est, quia et publica poenitentia non est, ſagt das Poenitentiale Theodori. Aber in der angelſächſiſchen Kirche bildet ſich nun auch die Geſtalt vor, welche das Bußweſen gewann, als die öffentliche Kirchenbuße allgemein aufhörte. Zuvörderſt iſt eben ſo intereſſant als folgenreich, wie man die öffentliche Buße da, wo ſie nach der Schwere des Vergehens eigentlich hätte ſtattfinden ſollen, erſetzte: Man legte dem ſchweren Verbrecher (dem Mörder, dem zur Häreſie Abgefallenen und Zurückgekehrten) etwa 10 Jahre Buße auf, die er in Faſten und anderen Uebungen verbringen mußte, aber ſo daß er in den erſten 6 Jahren gar keine Kirche betreten, in den weiteren 4 Jahren aber zwar die Kirche betreten, jedoch nicht mit communiciren durfte. So ſuchte man die alten Bußklaſſen zu conſerviren. Dies gab dann zunächſt zu einer neuen Bußart Anlaß: man legte für manche Vergehungen die Buße auf, daß der Sünder in ſo und ſo vielen Tagen oder Wochen keine Kirche betreten dürfe. Aber ein noch ungleich Wichtigeres lag darin: Man unterſchied

damit zwiſchen Kirchenbuße und Excommunication. Bisher hatten dieſe weſentlich zuſammen gehört: der Büßende war immer excommunicirt, und eben um die Communio wieder zu erlangen, büßte er. Die Theodoriſchen Pönitentialbücher dagegen haben ſchon vollſtändig die von nun an immer weiter ſich verbreitende Anſchauung, daß die Excommunication die Strafe und dagegen die Buße die Redemtion, die Ablöſung dieſer Strafe der Excommunication iſt, ſo daß wer ſich der Kirchenbuße unterwirft, damit der Excommunication, der Hinausſchaffung aus der Kirche entgeht, und daß dagegen nur, wer die Buße verweigert, der Excommunication anheim fällt. Davon treten auch die practiſchen Folgen ſogleich nach zwei Seiten hin heraus: Erſtens beſtimmen die angelſächſiſchen Bußordnungen häufig, nicht allein daß ſchwere Sünder, wenn ſie ſich der Buße nicht unterwerfen wollen, ſondern auch gewiſſe für allerſchwerſte angeſehene Sünden trotz erbotener Buße mit Excommunication belegt werden ſollen. Die Ausdrücke ſind: exterminetur, abjiciatur, abominetur ab omni ecclesia. Es trat damit die Excommunication als einzelne Strafe neben die anderen Strafen des Faſtens, Pſalmenſingens. Zweitens ließ man folgerecht gegen die bisherige Praxis der ganzen Kirche die Büßenden zur Communion zu. Bisher war die Reconciliation durch die Zulaſſung zum Abendmahl geſchehen, und hatte immer erſt nach überſtandener Bußzeit geſchehen dürfen. Wenn aber die Buße die Ablöſung der Excommunication war, ſo war ja kein Grund, die Zulaſſung zum Abendmahl erſt am Ende der Bußzeit eintreten zu laſſen. In der iriſchen Kirche fanden wir erſt bei dem ſpäten Gildas eine Spur davon, daß man die Büßenden vor dem Ende der Bußzeit communicirte. Die angelſächſiſchen Bußordnungen aber haben ſämmtlich die Beſtimmung: Poenitentes secundum canones non debent communicare ante consummationem poenitentiae, nos autem pro misericordia post annum vel menses sex licentiam damus. Freilich war kein Grund, einem Chriſtenmenſchen, den man in Kirchenſtrafe nahm, weil er am Sonntag gefaſtet hatte, auch noch

den Tiſch des Herrn zu verſagen. Aber anderer Seits iſt klar, daß die Kirchenſtrafe allen chriſtlichen, evangeliſchen Boden verliert, wenn ſie nicht mehr in der Retention, in der Verſagung der Gnadenmittel beſteht; und wir werden auch ſpäter ſehen, welche Conſequenzen ſich aus den hier aufkommenden Anſchauungen von Buße, Bann, Reconciliation, Abſolution weiterhin ergeben.

Auch einige neue Bußarten und Bußmittel finden wir vor. Daß man Sündern eine Zeit lang die Betretung der Kirche unterſagte, haben wir ſchon geſehen. Ein anderes Neue iſt, daß man die Bußen anfing nach Quadrageſimen zu berechnen. Ein Sünder ſoll ſo und ſo viel Quadrageſimen büßen. Die angelſächſiſche Kirche kannte übrigens, in Abweichung von Leo dem Großen (ſiehe oben) und der römiſchen Kirche nur drei Quadrageſimen im Jahr, eine vor Oſtern, eine vor Weihnacht, und eine nach Pfingſten. Die Reconciliation der Büßenden geſchah daher auch meiſtens am Grünen Donnerstage. Eine ſehr viel weitere Ausdehnung als in der britiſchen Kirche wird von dem Bußmittel des Mönchwerdens gemacht, quia secundum baptismum est juxta judicium patrum, et omnia peccata dimittuntur sicut in baptismo. Wer daher einen Mönch oder Cleriker getödtet hat, ſoll Mönch werden, oder 7 Jahre büßen; wer einen Mönch aus einem Kloſter entführt hat, ſoll Mönch werden oder Leibeigener; wer viele grobe Vergehungen, als Mord, Ehebruch, Beſtialität, Diebſtahl auf ſich geladen hat, ſoll ohne Wahl Mönch werden, und überdem im Kloſter ſein ganzes Leben büßen. Durch die letztere Beſtimmung entging man dem ſchwierigen Umſtande, daß bei cumulirten ſchweren Vergehungen für die addirte Summe der Bußjahre die Lebenszeit nicht ausreichte. Es gehört dies alſo auch ſchon zu den Redemtionen, bei deren näherer Betrachtung wir noch mehrere neue Bußmittel finden werden. Hier werden wir nur noch auf die Verſchiedenheit der britiſchen Bußordnungen und der angelſächſiſchen hinſichtlich der Büßungen der Geiſtlichen einen Blick werfen müſſen. Die letzteren machen bezüglich der Vergehungen zwiſchen

Clerikern und Laien gar keinen Unterschied mehr: sie ziehen schon die letzteren wegen derselben Vergehungen zur Pönitenz wie die ersteren. Hinsichtlich des Strafmaaßes machen sie allerdings Unterschied, und belegen den Cleriker mit schwererer Buße, aber die Differenz ist lange nicht mehr so groß, als bei den britischen Bußordnungen. Dagegen kennen die angelsächsischen Pönitentialbücher die Absetzung der Geistlichen, und halten ziemlich streng den alten Grundsatz fest, daß der Geistliche seinen ordo verliert, und dann unter den Laien büßt. Und zwar giebt es dabei zwei Grade: Wenn ein Geistlicher sich Amtsvernachlässigungen oder mittelschwere Vergehungen, einschließlich Hurerei und Diebstahl und Meineid, hat zu Schulden kommen lassen, so soll er abgesetzt werden, und seinen ordo verlieren, aber nicht Pönitenz leisten, denn die Schrift sagt: non vindicat deus bis in unum; oder sie sollen zwar büßen, aber daneben zur Communion zugelassen werden, denn de gradu perdito poenitentia mortua est, anima vivit. Wenn er aber noch schwerere Vergehungen als z. B. Ehebruch sich hat zu Schulden kommen lassen, und dieselben notorisch geworden sind, so soll er nicht allein abgesetzt werden, sondern nachher auch wie die Laien, und zwar nach Umständen lebenslänglich büßen.

Mit dem Verhältniß der kirchlichen Disciplin zur bürgerlichen Strafrechtspflege, und folgeweise mit den Redemtionen und Compositionen liegt es hier eben so wie in der britischen Kirche; nur daß sich schon die weiteren Consequenzen ziehen. Den Grundsatz, daß die Kirchenbuße für die bürgerliche Strafe eintritt, und daß die Uebernahme jener diese abolirt, finden wir auch hier acceptirt. Freilich mußte dafür dann auch die Kirche die bürgerliche Strafe oder vielmehr deren Ablösung in Geldbuße in sich aufnehmen, und sie thut das bereits in dem Grade, daß sie, wenn die Geldbuße erlegt wird, dafür die Hälfte, nach Befinden das Ganze der Kirchenbuße erläßt. Aber auch umgekehrt, wenn der Sünder die Redemtion nicht erlegen kann oder will, so muß er nicht allein die volle Kirchen-

buße erleiden, ſondern er kann dann auch unter Umſtänden Leibeigener des Biſchofs werden. Daraus erhellt ſchon, daß wir hier von der Redemtion den weitgreifendſten Gebrauch gemacht finden. Wir finden ſie als Schadenerſatz bei den Eigenthumsvergehen, als Wergeld bei den Vergehungen gegen Leib und Leben des Nächſten, und endlich als Mulct für den Bruch bürgerlichen oder kirchlichen Friedens. In letzterer Beziehung ſind folgende Beiſpiele intereſſant: Wenn ein König das Land eines Anderen occupirt hat, ſo potest dare pro anima sua; und wenn Einer in einem vom Könige befohlenen Kriege Feindesgut geraubt hat, ſo ſoll er den dritten Theil des geraubten Gutes der Kirche oder den Armen geben, und 40 Tage büßen.

Daß mit dieſem Allen den Bußumwandlungen ein weites Feld geöffnet war, erhellt ſchon aus dem Vorigen. Wir vermerken, außer den bereits erwähnten, noch folgende hier vorkommende Compoſitionen: Mord iſt entweder durch Niederlegung der Waffen, oder durch ſiebenjährige Pönitenz zu büßen; ſtatt Eines Jahres kann man auch drei Quadrageſimen Pönitenz leiſten; eine jährige Buße kann auch, wie bei den Canones Hibernenses, durch 12 triduana abgemacht werden; Kranken, die nicht faſten können, iſt auch erlaubt, eine jährige Buße durch Schenkung eines Leibeigenen und einer Leibeigenen, oder durch Schenkung der Hälfte ſeiner Habe, oder bei Eigenthumsverletzungen durch vierfachen Schadenerſatz abzulöſen. Das bei dieſen mannigfaltigen Bußumwandlungen befolgte Princip ſpricht uns das Poenitentiale Theodori aus: auctoritas sacerdotalis circa infirmum moderetur, et hoc in omni poenitentia semper et confessione omnino, in quantum Deus adjuvare dignetur, cum omni diligentia servetur. Noch ausführlicher Beda in der (ſehr incorrect geſchriebenen) Vorrede zu ſeinem Pönitential: diversitas culparum diversum facit poenitentibus medicamentum. Non omnibus una eadem libra pensandum est, licet in uno constringantur vitio; sed discretio unoquoque eorum, hoc est liber, servus, dives et

pauper, juvenis, adolescens, senex, pueri, in gradu vel sine gradu, conjugio, servus vel peregrinus, ut salvi sint, et non pusillanimes potentes potenter tormenta patiuntur.

Endlich bemerkten wir oben, wie der Grundſatz der Volksrechte, daß die Verwandten eines Uebelthäters unter Umſtänden für ſeine Redemtion aufkommen mußten, zur ſtellvertretenden Buße führe. Indeſſen fanden wir in der britiſchen Kirche noch kein Beiſpiel davon. Hier nun finden wir die Anfänge: Wenn ein Büßender ſtirbt, ſoll für ihn am 30. oder 7. Tage die Todtenmeſſe geleſen werden, aber ſeine Verwandten ſollen ſieben Tage für ihn faſten und am Altare Almoſen für ihn opfern.

Wir haben nun endlich die Entwickelung des Bußweſens in der fränkiſchen Kirche zu betrachten, an welche ſich dann der ganze Verlauf in dieſem Zeitraum anknüpft. Die Reſultate der britiſchen Entwickelungen wurden durch Columban († 615), die der angelſächſiſchen durch Einführung der theodoriſchen Bußordnungen auf die fränkiſche Kirche übertragen. Dieſe Anregungen, in Beihalt der vorhandenen Reſte altkirchlicher Praxis und des ſteigenden Einfluſſes Roms, und Angeſichts der politiſchen Verhältniſſe, ergaben die Geſtalt des fränkiſchen Bußweſens, aus welcher ſich dann das Beichtweſen Innocentius III entwickelte. Wir müſſen aber mit einem Rückblick anfangen.

Die fränkiſche Kirche iſt wie keine andere von vorn herein den furchtbaren Erſchütterungen der Völkerwanderung exponirt geweſen, und wie keine andere hat ſie energiſch und unter allen Niederlagen ſiegreich um ihre Exiſtenz gekämpft. In dieſem Kampfe aber hat ſie auch das Inſtitut der Kirchenbuße als ein Mittel zu ihrem Schutze verwendet, und dadurch daſſelbe ſchon von der Mitte des 5. Jahrhunderts an in einer Weiſe umgebildet, welche der Geſtalt ähnlich ward, die wir das Bußweſen in der britiſchen und angelſächſiſchen Kirche gewinnen ſahen, ſo daß, als ſpäter ſeit dem Anfange des 7. Jahrhunderts die britiſchen und angelſächſiſchen Bußordnungen von den Miſſionaren der fränkiſchen Kirche

zugetragen wurden, ſie in dieſer einen völlig bereiteten Boden fanden. Wir haben namentlich auf Dreierlei aufmerkſam zu machen, weil es die ſpätere Geſtalt des fränkiſchen Bußweſens und damit des Bußweſens überhaupt weſentlich bedingt. Erſtens nemlich bemerken wir ſchon ſeit der Mitte des 5. Jahrhunderts, daß die fränkiſche Kirche das bisher nur gegen notoriſche grobe Sünden gerichtete Inſtitut der Buße beträchtlich extendirt, um ſich in ihrer Stellung gegen Vergewaltigung, in ihrem Beſitz gegen Beraubung, in ihren Ordnungen gegen wüſtes Weſen, in ihren Sitten gegen eindringendes heidniſches Weſen zu ſchützen. So verordnet ſchon das Concil zu Oranges v. J. 441, daß unter Kirchenbuße geſtellt, beziehungsweiſe excommunicirt werden ſoll, wer für ſeinen in das Aſyl der Kirche geflüchteten Sclaven dem Prieſter ſolcher Kirche ſeinen Sclaven wegnimmt, oder wer einen in der Kirche freigelaſſenen oder, was daſſelbe iſt, der Kirche geſchenkten Sclaven wiederum in ſeinen Beſitz bringen und zu ſeinem Leibeigenen machen will. So belegt das Concil zu Vaiſon v. J. 442 Den mit Kirchenbuße, der von ſterbenden Gläubigen einer Kirche gemachte Vermächtniſſe zurückhält und nicht ausfolgen will; und die Concilien zu Auvergne v. J. 535 und zu Paris v. J. 557 Den, welcher Kirchengut raubt; und das Concilium Matisconense v. J. 585 Den, der den Zehnten nicht entrichtet. So belegen das Concil zu Oranges v. J. 441 den Bruch des Mönchsgelübdes, das Concil zu Angers v. J. 453 den Austritt aus dem geiſtlichen Stande, das Concil zu Vannes den trunkfälligen Geiſtlichen, und den Geiſtlichen, der ohne Krankheit die Mette verſäumt, und die Concilien zu Orleans aus den Jahren 511, 533 und 541 die Uebertretung der Quadrageſimalfaſten mit Kirchenbuße. So ſtellen das Concil zu Vannes v. J. 465 den Geiſtlichen, der ſich mit heidniſchen Wahrſager- und Zauberkünſten abgiebt, und das zweite Concil zu Tours v. J. 567, ſo wie das Concil zu Narbonne v. J. 589 eine Reihe heidniſcher Gebräuche, als Feier des erſten Januar, Feier des Donnerstags u. ſ. w., unter Kirchenbuße. Es leuchtet ein,

wie dies Alles der Ausdehnung des Bußinstituts vorarbeitete, welche wir von den britischen und angelsächsischen Bußordnungen vornehmen sahen. Von der Mitte des 6ten Jahrhunderts an bedurfte freilich die fränkische Kirche des Bußinstituts zu ihrem Rechtsschutze in so fern weniger, als sich von da an in steigendem Maaße ein sehr intimes Verhältniß zwischen der bischöflichen und der königlichen Gewalt bildete. Aber das eben hiedurch sich herstellende Verhältniß der kirchlichen Strafgewalt zu der staatlichen ist nun auch der zweite Punkt, auf welchen wir aufmerksam machen müssen. Schon im J. 560 [1]) verordnete der König Clotar, daß, wenn ein Richter Jemanden wider das Gesetz ungerecht verurtheilt habe, er dafür in Abwesenheit des Königs vom Bischofe verwiesen und zu besserem Verhalten angehalten werden sollte. Ein ähnliches Recht der Aufsicht über die Ortsrichter hatten, wie aus den Acten des dritten Concils zu Toledo v. J. 589 hervorgeht, auch die westgothischen Könige den Bischöfen gegeben, und mußten deßhalb die Richter auf den jährlichen Synoden erscheinen, um Belehrung und Zurechtweisung zu empfangen, der sie bei Strafe der Kirchenbuße zu folgen hatten. Daher kam es denn, daß sehr bald an die bischöfliche Strafe der Kirchenbuße und beziehungsweise der Excommunication auch bürgerliche Strafen und Nachtheile gehängt wurden. So verordnet der König Childebert im J. 595: Wer seinen Bischof nicht hören, die ärztliche Pflege seines Priesters nicht leiden will, und deßhalb excommunicirt wird, soll ewige Verdammniß bei Gott leiden, und überdem von unserem Hoflager verbannt sein, und sein ganzes Vermögen an seine rechtmäßigen Erben verlieren. Und eine Verordnung Pipin's v. J. 755 besagt, daß, wer sich nicht vom Bischof bessern lassen will, vom Könige Landes verwiesen werden soll. Im westgothischen Reiche kam es in diesem Wege schon dahin, daß das sechste Concil zu Toledo v. J. 620 verordnen konnte: Wer die ihm auferlegten Bußen nicht erfüllt, soll ins Kloster

[1]) Vgl. Gieseler, Kirchengeschichte I. 2. 447.

geſperrt und dazu gezwungen werden. Bisher war die Unterſtellung unter die Kirchenbuße frei geweſen, wie das auch in ihrem alten Sinne durchaus lag, wenn gleich ihre Weigerung die Ausſcheidung aus der Kirche zur Folge hatte; jetzt ward ſie ganz als Strafe, als mit Hülfe des weltlichen Arms erzwingbare Strafe behandelt. Aber freilich verlor die Kirche nach der anderen Seite hin dadurch auch wieder ihre eigene freie Bewegung an die ihr helfende Staatsgewalt: Das zwölfte Concil zu Toledo v. J. 681 verordnete, daß Diejenigen, welche der König in ſeine Gnade wieder aufnehme oder an ſeine Tafel ziehe, folgeweiſe auch wieder zur Gemeinſchaft der Kirche und zur Communion zugelaſſen werden müßten. Aus dem Allen erhellt, daß ſich hier ein ſo intimes Zuſammenwirken der kirchlichen Strafgewalt mit der ſtaatlichen einleitete, wie ſelbſt in der britiſch-iriſchen Kirche nicht. Drittens haben wir zu bemerken, daß die fränkiſche Kirche ſtets die öffentliche Kirchenbuße beibehielt. Die fränkiſche Kirche nahm zwar die Privatbuße ſchon bei Lebzeiten Leo des Großen auf. Schon das Concil zu Vaiſon v. J. 442 verordnet in ſeinem 8ten Canon, daß, wenn Jemand ein nur dem Biſchofe bekanntes Vergehen ſich hat zu Schulden kommen laſſen, der Biſchof ſolches nicht offenbaren, ſondern im Stillen an ſeiner Beſſerung arbeiten ſoll. Seitdem kennen die fränkiſchen Concilien die Privatbuße, halten aber immer daneben mit den alten Canonen auch die öffentliche Buße feſt, und befolgen den Grundſatz, daß für delicta publica die poenitentia publica in alter Weiſe, und die poenitentia privata nur für delicta occulta gehöre. Das war der Zuſtand des Bußweſens in der fränkiſchen Kirche, als ihr vom Anfange des 7ten Jahrhunderts ab erſt Columban die britiſchen, und dann angelſächſiſche Miſſionen die angelſächſiſchen Bußordnungen brachten.

Columban ſelbſt hat, wahrſcheinlich in Bobbio, eine bei Waſſerſchleben, leider unvollſtändig abgedruckte Bußordnung verfaßt, in welcher er ſich auf die britiſchen Bußordnungen ſtützt, und deren Beſtimmungen auf die fränkiſchen Zuſtände anwendet. An die Bußordnung Columban's ſchließt ſich dann

eine Reihe die ſeinige überarbeitender und erweiternder, ebenfalls bei Waſſerſchleben abgedruckter Pönitentialien an, von denen einige (das Poenitentiale Pseudo-Romanum, Bobiense, Parisiense, Hubertense) jedenfalls noch in das 7. Jahrhundert fallen. Die anderen (das Poenitentiale Merseburgense a, das Vindobonense a, das Floriacense, Sangallense, das Judicium Clementis) ſind jünger und gehören der erſten Hälfte des 8. Jahrhunderts an; aber für noch jünger ſind ſie auch nicht zu achten, da die angelſächſiſchen Pönitentialien des Theodorus noch nicht in ihnen ſelbſt, ſondern in jüngeren, nicht zu ihnen ſelbſt gehörigen Anhängen benutzt ſind, welche ſich hinter einigen derſelben finden. In dieſen Pönitentialien liegt uns dann die Entwickelung des Bußweſens in der fränkiſchen Kirche vom Anfange des 7. Jahrhunderts bis in das 8. hinein vor.

Columban hält ſich, was den Kreis der zur Kirchenbuße zu ziehenden Sünden betrifft, ganz auf dem Standpunkte des Vinniaus. Wie dieſer ſtellt er auch ſchon die Gedankenſünden unter Pönitenz, aber giebt auch dieſem Grundſatze noch nicht weitere Folgen als Vinniaus. Nur in ſo fern überbietet er denſelben, als er zwiſchen Geiſtlichen und Laien zwar hinſichtlich der Bußen, aber nicht hinſichtlich der zu büßenden Vergehungen Unterſchied macht. Das Pseudo-Romanum, Parisiense, Hubertense und Bobiense dagegen erweitern den Kreis der zur Buße zu ziehenden Sünden ſchon bedeutend: da werden nicht allein Profanation von Gräbern, Menſchenraub, Brandſtiftung, Selbſtverſtümmelung, Weiberentführung, Mißhandlung der eigenen Eltern, Urkundenfälſchung, Betrug in Maaß und Gewicht außer den uns ſchon aus den britiſchen und angelſächſiſchen Bußordnungen her bekannten ſchweren Vergehungen unter Kirchenbuße geſtellt, ſondern auch eine Menge heidniſcher Gebräuche und Zauberkünſte, wer Zinſe nimmt, wer einem Mädchen einen Kuß giebt, der Laie, der ſich betrinkt, der Geiſtliche, der auf die Jagd geht; ferner, wer zur Zeit der Faſten, oder am Sonntag, oder während er der Buße unterſtellt iſt, des ehelichen Umgangs pflegt; wenn Eheleute, nachdem ſie Nachts zuvor beigeſchlafen, in die Kirche

gehen, ohne ſich vorher gewaſchen zu haben; wenn geiſtlich Verwandte ſich heirathen. Namentlich werden an Geiſtlichen kleine äußerliche Verſehen in Abwartung ihres Amtes mit barbariſchen Bußen belegt. So ſoll der Geiſtliche, der in der Meſſe ſich in der oratio dominica, quae dicitur periculosa, verſpricht, das erſte Mal 40 Pſalmen beten, aber das zweite Mal 100 Streiche haben. Eine ganz neue Bahn ſchlägt nun aber das Poenitentiale Merseburgense ein. Dieſes nemlich geht zuerſt ausdrücklich auf des Johannes Caſſianus (ſ. oben) Eintheilung der Sünden in acht Wurzelſünden zurück, und ſucht mit derſelben die ältere Anſchauung von den crimina capitalia ſo zu verbinden, daß es die letzteren auf jene erſteren reducirt: In einem Prologus ſagt es: octo sunt vitia principalia, quae humanum genus infestant, id est primum: gastrimargia, quod sonat ventris ingluvies, secunda: fornicatio, tertia: filargia, id est avaritia sive amor pecuniae, quarta: ira, quinta: tristitia, sexta: accidia, id est anxietas sive taedium cordis, septima: cenodoxia, id est jactantia sive vana gloria, octava: superbia. De gastrimargia nascuntur commissationes et ebrietates; de fornicatione turpiloquium et scurrilitas; de filargia mendacium, fraus, furta, perjuria; de ira homicidium, clamor et indignatio; de tristitia rancor, pusillanimitas, amaritudo, desperatio; de accidia otiositas, somnolentia, importunitas, inquietudo, instabilitas mentis; de cenodoxia haeresis, jactantia ac praesumtio; de superbia contemptus, injuria, inobedientia, blasphemia, murmuratio et detractio. Wir haben ſchon oben ausgeführt, wie völlig umwandelnd es auf das ganze Bußweſen wirken mußte, wenn man an die Stelle der ſchweren Thatvergehungen, der crimina capitalia publica, die inneren ſündlichen Grundrichtungen des Gemüthes, die vitia principalia ſetzte; und ſchon die obige Zurückführung dieſer auf jene zeigt, wie dadurch der Kreis der zur Buße zu ziehenden Sünden in's Ungemeine erweitert werden mußte. So ergiebt es denn auch die weitere Ausführung in der Merſeburger und den verwandten Bußordnungen: Da ſoll Pönitenz leiſten, wer von zu vielem Eſſen

Bauchweh bekommt, wer unwiſſentlich die Unwahrheit redet, wer ſeinen Nächſten haßt, wer ſtreitſüchtig iſt, wer verläumdet, wer ſchwatzhaft iſt, wer ohne Noth vor der regulairen Eſſensſtunde Speiſe nimmt u. ſ. w. Darnach darf es uns denn nicht wundern, wenn wir hier auch die uns ſchon aus den angelſächſiſchen Bußordnungen bekannten Beſtimmungen wieder finden, daß Pönitenz leiſten ſoll, wer vor dem Abendmahl ißt; wer in den Faſten unwiſſend Fleiſch oder Fett ißt; wer am Sonntage arbeitet, oder ſich badet, ſcheert, den Kopf wäſcht; das Weib, das während der Menſtruation in die Kirche oder Communion geht; das Weib, das noch über den dritten Monat der Schwangerſchaft hinaus und vor dem vierzigſten Tage nach der Entbindung des ehelichen Umgangs pflegt.

Was die Bußen betrifft, ſo iſt zuvörderſt zu bemerken, daß Columban ſo wenig wie Vinniaus eine Abſetzung der in Buße verfallenden Geiſtlichen kennt. Das Pſeudo-Romanum läßt wenigſtens den Biſchof, wenn er ſich Unzuchtsvergehen zu Schulden kommen läßt, erſt abſetzen und dann büßen. Dagegen dehnt das Parisiense dies ſchon auf alle Cleriker aus. Das Hubertense endlich läßt den Geiſtlichen unbedingt wegen aller und jeder capitalia crimina, er mag ſie öffentlich oder heimlich gethan haben, überwieſen ſein oder ſie ſelbſt gebeichtet haben, abſetzen und dann büßen, ecclesia enim irreprehensibilem sacerdotem quaerit. — Was die Buß- oder Strafarten im Allgemeinen betrifft, ſo finden wir bei Columban nur die ſchon bei Vinniaus vorkommenden, auch die Landesverweiſung, die Waffenloſigkeit, das Mönchwerden. Neu iſt da nur, daß der Meineidige eidesunfähig werden ſoll. In den ſpäteren Bußordnungen finden wir dann auch das ebenfalls ſchon bekannte Pſalmenſingen, Kniebeugen. Neu iſt hier nur, daß nach der Beſtimmung des Parisiense wer Unzucht in der Kirche verübt, Leibeigener der Kirche werden ſoll. Dagegen muß das Merſeburger Pönitential dadurch, daß es die vitia principalia grundleglich macht, auch zu modificirten Bußarten geführt werden. Es ſtellt den Grundſatz auf, daß dieſe Sünden per contraria geheilt werden müßten, und belegt demzufolge

z. B. den Lügner, den Schwätzer, mit der Buße mehrtägigen Schweigens. Wir werden ſehen, daß ſich dies ſpäter noch weiter ausbildet.

Die Redemtion finden wir ſchon bei Columban in allen Formen, als Schadenserſatz, als Wergeld, auch als Mulct oder ſühnendes Almoſen, und zwar ſo, daß ſie ſelten mehr nach Naturalpräſtationen, meiſtens zu baarem Gelde berechnet werden. So muß der Dieb außer der Erſtattung noch Almoſen geben, und der Meineidige muß einen Leibeigenen frei laſſen, ita animam pro se reddens. Neu ſind die Formen des Wergeldes, daß der Ehebrecher dem Manne der Frau, mit welcher er geſündigt hat, ein pretium pudicitiae, und daß, wer eine Ledige ſchwängert, den Verwandten derſelben ein pretium humiliationis zahlen muß. In den ſpäteren Bußordnungen, namentlich dem Hubertense, erſcheint das Almoſen als Mulct, als Abbezahlung der Schuld ſchon ſehr ausgebildet. Indeſſen kennen alle dieſe Bußordnungen eine völlige Ablöſung der eigentlichen Bußwerke durch die in Gelde zu erlegende Redemtion noch nicht; ſie laſſen den Sünder immer neben der Zahlung der Redemtion noch büßen in Faſten u. ſ. w.; nur ſo weit gehen ſie, daß Erlegung der Redemtion die Bußzeit kürzt, und daß, wer die Redemtion nicht bezahlen kann, länger büßen muß. Dagegen findet ſich zwar noch in einem jüngeren Anhange zu dem Merſeburger Pönitential und im Judicium Clementis die Vorſchrift, daß man von einem Räuber nicht eher Almoſen annehmen ſolle, ehe er nicht gebüßt habe, worin ſich der Widerſtand zeigt, den die Umwandlung der Kirchencenſur in Geldzahlung nothwendig erfuhr. Gleichwohl finden ſich ſchon im Merseburgense, Vindobonense und Floriacense einzelne Beiſpiele, daß nur Geldzahlung ohne Pönitenz auferlegt, oder richtiger, daß die Pönitenz in reine Geldzahlung umgewandelt wird, wie wir gleich ſehen werden.

Columban und ſeine nächſten Bearbeitungen, das Pseudo-Romanum, Bobiense, Parisiense, Hubertense kennen noch keine eigentlichen Bußumwandlungen, ſo fern nicht die Redemtion an ſich ſchon eine Strafumwandlung enthält. Nur in ſo fern

bahnen ſie die Sache an, als ſchon Columban den Grundſatz einſchärft: diversitas culparum diversitatem facit poenitentiarum, nam et corporum medici diversis medicamenta generibus componunt. — Ita igitur etiam spirituales medici diversis curationum generibus animarum vulnera, morbos, culpas, dolores, aegritudines, infirmitates sanare debent. Indeſſen geben ſie dieſem Grundſatze noch keine praktiſchen Folgen. Eben deßhalb ſind den vorhandenen Exemplarien des Bobiense und Parisiense Anhänge von ſpäterer Hand hinzugefügt, in welchen die Beſtimmungen für die Bußumwandlungen nachgetragen werden. Dagegen führen bereits das Merseburgense, Vindobonense, Floriacense die Bußumwandlungen in einer Ausdehnung ein, wie wir ſie noch nicht kennen. Das Merſeburger Pönitential erinnert, man müſſe beſondere Rückſicht auf die leibeigenen Leute nehmen, und ſie namentlich nicht ſo viel faſten laſſen als die Freien, weil ſie nicht in eigener Gewalt ſeien. Das Vindobonense erinnert, man ſolle Rückſicht auf die bußfertige, beichtbereite, beſſerungswillige, zu Almoſen geneigte Geſinnung des Sünders nehmen, ihm die Faſten kürzen, und nicht gleich die härteſten Bußen auflegen. Dem entſprechen dann die einzelnen Vorſchriften über die Bußumwandlungen, die wir in dieſen Pönitentialien finden: Wer nicht faſten kann, ſoll für je einen Tag bei Waſſer und Brod fünfzig Pſalmen ſingen; und wer weder faſten kann, noch Pſalmen zu ſingen verſteht, ſoll für je Einen Tag Einen Denar bezahlen, oder, wenn er kein Geld hat, ſo viel Speiſe geben, als er in einem Tage nimmt; für Ein Jahr aber bei Waſſer und Brod ſoll er 26 Solidi bezahlen. Der Blutſchänder ſoll zehn Jahre außerhalb Landes büßen; wenn er aber nicht das Land verlaſſen kann, er ſoll für jedes Jahr 12 Solidi bezahlen. Wer unwiſſentlich lügt, ſoll Eine Stunde ſchweigen oder 15 Pſalmen ſingen; wer wiſſentlich lügt, ſoll drei Tage ſchweigen oder 36 Pſalmen ſingen; wer ſeinen Nächſten beklatſcht, ſoll zwei Tage ſchweigen oder die beiden Tage je 12 Pſalmen ſingen. Ein Jahr bei Waſſer und Brod kann auch durch Zahlung von 21 Solidi abgelöſt werden; und, wenn der

Sünder weder Geld hat, noch anſtrengend faſten kann, in der Weiſe, daß er für je eine Woche unter Kniebeugungen 300 Pſalmen ſingt, am Mittwoch und Freitag bis zur neunten Stunde faſtet, und ſich gegen die Armen mildherzig erweiſt. Ein Jahr Buße kann auch dadurch abgelöſt werden, daß der Sünder den Betrag ſeines Wergeldes der Kirche oder den Armen ſchenkt, oder dadurch, daß er 36 Solidos bezahlt. Hier finden wir alſo ſchon das außerordentlich Wichtige, daß die Bußen nicht mehr bloß in andere Bußen, ſondern völlig in reine Geldzahlungen umgewandelt werden.

Stellvertretende Buße finden wir in dieſen Bußordnungen noch gar nicht. Ja, noch das Merseburgense und das Judicium Clementis haben die abwehrende Beſtimmung: Wer für einen Anderen gegen Bezahlung zu faſten übernimmt, ſoll ſo lange für ſich ſelbſt büßen, als er für den Anderen zu büßen übernommen hat, und den empfangenen Lohn den Armen geben, denn qui aliena peccata super se susceperit, non est dignus christianus. Wir ſehen hieraus, wie die ſtellvertretende Buße in den Gedankenzuſammenhängen der Zeit lag, wie ſie gleich von vorn herein mißbraucht ward, und wie die fränkiſche Kirche Anfangs gegen ſie reagirte.

Am meiſten Eigenthümliches finden wir in der Handhabung des Bußinſtituts, wie ſich nicht anders erwarten läßt, da die fränkiſche Kirche die alten Canones kannte und hoch hielt. So finden wir gleich hier zum erſten Male ausdrücklich ausgeſprochen, daß eine mehrmalige Buße zu geſtatten ſei. Das Vindobonense verordnet in ſeinem 46ten Canon, daß, wer in dieſelbe Sünde, derethalben er ſchon einmal gebüßt hat, zurückfällt, dennoch zum zweiten Mal und ſo oft, als er immer ſündigt, zur Buße zugelaſſen werden ſoll, denn Gott ſei barmherzig, ſo oft ſich der Menſch bekehre. Die ganz veränderte Betrachtung und Behandlung des Bußweſens hatte freilich längſt dieſe Praxis zur Folge gehabt, aber die Rückſicht auf die alten nur Eine Buße kennenden Canones erforderte doch, daß es ausdrücklich ausgeſprochen ward. Die Beichte vor dem Prieſter iſt noch dem freien Willen des

Sünders frei gelaſſen, aber ſie wird ihm doch ſchon als ſehr nöthig und nützlich ſehr nahe gelegt. Nicht allein wird von Dem, der unzüchtige Gedanken und Intentionen gehabt hat, vom Columban als ein Stück ſeiner Buße gefordert, daß er Solches dem Prieſter beichte, ſondern die Einleitung des Pseudo-Romanum weiſt auch die Prieſter an, daß ſie, ſobald ſie Jemanden in Sünden liegen ſehen, eilen ſollen, ihn durch ihre Vermahnung zur Beichte zu rufen. Ja, Columban fordert am Schluſſe die Beichte auch der Gedankenſünden, und verbindet ſie bereits mit der Communionfeier: „Es wird befohlen," heißt es, „daß die Beichten ſorglicher und häufiger abgelegt werden, und zwar vorzugsweiſe wegen der Gemüthsbewegungen, und namentlich bevor man zur Meſſe geht, damit man nicht unwürdig, d. h. mit unreinem Herzen zum Altar trete, denn Chriſti Altar iſt ein Tribunal, und Sein Fleiſch und Blut richten daſelbſt die unwürdig Herzutretenden; man muß daher zuvor nicht bloß die peccata capitalia, ſondern auch die mehr unbeſtimmten Mängel und Krankheiten der ſchwachen Seele abwaſchen." Es war dies freilich die nothwendige Conſequenz davon, daß man auf die Wurzelſünden des Johannes Caſſianus zurück ging. Wenn der Sünder gebeichtet hat, hat ihm der Prieſter, und zwar ſogleich, die nach dem Falle nöthigen Bußen und Redemtionen aufzulegen. Bisher durfte, wie wir ſahen, nur der Biſchof abſolviren, der Presbyter wohl Buße auflegen, aber nicht abſolviren, und der Diacon weder das Eine noch das Andere. Dieſe Bußordnungen werden nun durch die Ausdehnung des Bußweſens ſchon zu der neuen Beſtimmung getrieben, daß der Presbyter wie der Biſchof, „als welchen die Schlüſſel des Himmelreichs übergeben ſind", wie Beichte hören und Buße auflegen ſo auch reconciliiren dürfen, ja daß im Nothfalle und wenn kein Presbyter zu haben iſt, auch der Diacon zur Buße und zum Abendmahl zulaſſen darf. Neu iſt auch die Forderung dieſer Bußordnungen, daß der Prieſter ſelbſt mit dem Sünder, dem er Buße aufgelegt hat, ein bis zwei Wochen oder ſo viel er kann faſten ſoll, damit ihn nicht Matth. 23, 4. treffe. Freilich

ward dies um ſo unausführbarer, je mehr die Bußen ſich häuften. Wer die auferlegte Buße nicht leiſten wollte, verfiel nach den alten Canones der Ausſchließung aus der Kirche. Daß die Buße in der fränkiſchen Kirche je nach der Oeffentlichkeit oder Verborgenheit der Vergehung in eine öffentliche oder geheime zerfiel, haben wir ſchon oben geſehen, und dieſe Bußordnungen halten dieſen Unterſchied durchaus feſt, indem ſie für manche ihrer Natur nach immer öffentliche Hauptſünden, als z. B. Gemeinſchaft mit Häretikern, die öffentliche Buße den alten Canones entſprechend ſetzen. Wer dann ſeiner Buße genügt hatte, ward reconciliirt, heimlich wenn er heimlich, öffentlich wenn er öffentlich gebüßt hatte. Die Reconciliation geſchieht dadurch, daß der Prieſter über dem Sünder und für ihn betet: Sacerdos oret pro illo, ſagt Columban. Aber dieſes Gebet iſt nicht als eine bloße Fürbitte, ſondern als ein expiatoriſches Gebet des mittleriſchen Prieſters anzuſehen. Dem Prieſter ſind die Schlüſſel des Himmelreichs gegeben, und ſo kommt ihm vermöge ſeines officium sacerdotale die Stellung eines mediator zu. So dankt der Prieſter in einem von dem Pseudo-Romanum und dem Merseburgense mitgetheilten Abſolutionsgebet ſeinem Gott, quod me exiguum humilemque mediatorem constituisti ad orandum et intercedendum ad Dominum pro peccantibus. So dankt er in einem anderen ebendaſelbſt befindlichen Abſolutionsgebet, quod in reconciliatione lapsorum etiam me servire effectibus gratiae tuae per ministerium sacerdotale voluisti. Die Abſolution geſchah nach Anſchauung der damaligen Kirche nicht dadurch, daß der Diener des Wortes das kräftige Gotteswort von der Vergebung dem Sünder aneignete, ſondern dadurch, daß der Prieſter mit ſeinem mittleriſchen Amtscharacter verſöhnend zwiſchen ihn und ſeinen Gott trat. Die Reconciliation ward auch nach dieſen Bußordnungen meiſtens am Grünen Donnerstage vorgenommen. Daher finden wir auch hier die Faſten gewöhnlich nach Quadrageſimen berechnet; nur hin und wieder werden ſie auch nach Wochen berechnet. Dieſe Bußordnungen kennen es noch nicht anders, als daß

die Reconciliation erſt nach geendeter Bußzeit erfolgen kann. Noch das Vindobonense hat die Warnung, daß man Niemanden vor erzeigter Beſſerung abſolviren ſoll. Erſt das Judicium Clementis und ein jüngerer Anhang zum Merseburgense haben den Canon des Theodorus aufgenommen, daß man die Büßenden aus Barmherzigkeit nach einem ganzen oder halben Jahre zur Communion zulaſſen ſolle; und das Sangallense, welches überhaupt manche Merkwürdigkeiten enthält und jedenfalls ſehr jung iſt, hat gar die ſonderbare Beſtimmung, daß der Sünder während der Bußzeit jährlich einmal zur Communion erſcheinen ſoll.

Neu aber characteriſtiſch iſt die im Prolog zum Pseudo-Romanum und nachher mehrfach in dieſen Bußordnungen vorkommende Ermahnung, daß der Sünder nicht bloß die ihm vom Prieſter auferlegte Buße ableiſten, ſondern freiwillig noch etwas in Faſten, Almoſen, mehr thun ſolle, um Ueberverdienſt zu erlangen: Si egerit ea, quae illi sacerdos praeceperit, peccata ejus dimittentur; si vero postea ex sua voluntate jejunaverit, mercedem sibi acquiret et regnum coelorum.

Wir wiſſen anderweitig, daß die fränkiſche Kirche in dieſen Zeiten großen Fleiß daran wendete, die Verrichtungen des geiſtlichen Amtes liturgiſch zu ordnen. Bei der großen Ausdehnung, welche das Bußweſen gewann, ſo daß von demſelben nicht mehr wie bisher nur Einzelne in einzelnen Ausnahmefällen, ſondern mehr und mehr alle Gemeindeglieder ergriffen werden mußten, können wir nicht anders erwarten, als jene Bemühungen auch hierauf erſtreckt zu ſehen; und wirklich finden wir denn auch in dieſen Bußordnungen ſchon eine liturgiſche Conſtruction des Beicht-, Buß- und Abſolutionsacts: Das Pseudo-Romanum, Bobiense, Merseburgense a, Floriacense und Sangallense geben bereits einen ordo ad dandam poenitentiam et ad solvendum, den wir nun näher betrachten müſſen:

Wenn Jemand kommt, um zu beichten, ſoll der Prieſter zunächſt aus Betrübniß über die Sünden der Menſchen, und

um durch ſein Mitleid dem Sünder Muth zur Beichte zu machen, in ſein Kämmerlein gehen und alſo beten: „Allmächtiger Herr und Gott, ſei mir Sünder gnädig, daß ich Dir würdiglich danken könne, der Du mich Unwürdigen in Deiner Barmherzigkeit zum Diener des prieſterlichen Amts gemacht, und mich Geringen und Demüthigen zum Mittler geſetzt haſt, um bei unſerem Herrn Jeſu Chriſto fürzubitten und fürzuſprechen (intercedere) für die zur Buße zurückkehrenden Sünder. Und darum, Herr, der Du willſt, daß Alle ſelig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen, der Du nicht willſt den Tod des Sünders, ſondern daß er ſich bekehre und lebe, nimm mein Gebet an, welches ich Angeſichts Deiner Gnade für dieſe Deine zur Buße gekommenen Diener und Dienerinnen darbringe, durch Jeſum Chriſtum unſeren Herrn.“ Darnach ſoll er die Beichte hören. Hiebei ſetzen die älteren unter dieſen Bußordnungen noch voraus, daß das Beichtkind die Initiative übe und ſeine einzelne Vergehung erzähle. Aber ſchon die Merſeburger fordert ein inquiſitoriſches Interrogatorium, ein ordentliches Beichtverhör; und das Floriacense und Sangallense beſchreiben bereits, wie der Prieſter dieſes Beichtverhör abhalten ſoll: Zuerſt ſoll er das Beichtkind belehren, wie der Teufel durch Hochmuth gefallen ſei und den Menſchen zu Fall gebracht habe; wie darauf Chriſtus in die Welt gekommen ſei, den Teufel beſiegt und die Welt von der Sünde erlöſt habe; wie derſelbe auch durch die Apoſtel die Gnade der Taufe gegeben habe, damit der Menſch von Sünden gewaſchen werde; wie nun aber auch, wer ſündige und nicht Buße thue, in die Hölle komme; wie dagegen, wer nachdem er in Sünden gefallen dem Prieſter beichte, ewigen Lohn erlange. Dann ſoll er das Beichtkind fragen, ob es das Alles glaube, und ob es auch den Glauben der Beichte habe, daß man durch das Urtheil des Prieſters Vergebung beim Herrn erlange. Und wenn der Sünder bekennt, daß er das Alles glaube, ſoll der Prieſter ihn fragen, was er denn gethan habe, weshalb er ſich vor Gottes Zorn fürchte; und dann ſoll der Sünder ſeine vollſtändige Beichte thun. Wie

die Beichte gethan ward, erſehen wir aus einer von Waſſerſchleben (S. 437) mitgetheilten Beichtanweiſung des Abtes Othmar von St. Gallen († 761). Da heißt es: Wenn Du Deine Beichte thun willſt, ſo thue es ohne Scheu, „weil es ohne Beichte keine Vergebung giebt". Erſt bitte Gott um volle Erkenntniß Deiner Sünden, und dann ſprich zu dem Diener Gottes, dem Du beichteſt: „Dem allmächtigen Gott und ſeinen Heiligen und Dir, dem Boten Gottes, bekenne ich meine Sünden, welche ich, ſeit ich zu Verſtande gekommen, gethan habe in Worten und Gedanken und Werken, entweder in Schwüren und Meineiden oder in Flüchen und Verläumdungen oder in müſſigem Geſchwätz, oder durch Haß oder Zorn, oder durch Neid oder Eßluſt, oder durch Schlafſucht, oder durch ſchmutzige Gedanken, oder in Augenluſt, oder durch Wohlluſt der Ohren, oder durch Härte gegen Arme, oder weil ich läſſig geweſen, Chriſtum im Gefängniß zu beſuchen, und Fremde zu herbergen, und den Gäſten die Füße zu waſchen, und die Schwachen und Kranken zu beſuchen, und Entzweite zur Eintracht zu vermahnen, und weil ich, während die Kirche faſtete, eſſen wollte, und weil ich, während die Kirche ſtehend die heiligen Lectionen hörte, mit müßigen Gedanken beſchäftigt war, weil ich beim Singen und Beten oft an Anderes gedacht, weil ich bei meinen Gaſtereien nicht immer Heiliges gedacht, ſondern oft Ueppiges und Verläumderiſches geredet habe; auch bekenne ich Dir meinen Unglauben, daß ich ein Schänder des Heiligen, ein Dieb, ein Hurer, ein Ehebrecher, ein Meineidiger, ein Mörder, ein Räuber, ein falſcher Zeuge geworden bin, auch mich an meinen Gliedern in böſer Luſt verunreinigt habe; auch daß ich mit meinen Augen geſehen habe was ich nicht durfte, und dagegen zu ſehen verſäumt habe was ich hätte ſehen ſollen, daß ich mit meinen Ohren gehört habe was ich nicht hören durfte, und dagegen zu hören geſäumt habe was ich hätte hören ſollen, daß ich geredet habe wo ich hätte ſchweigen ſollen, und geſchwiegen habe wo ich hätte reden ſollen, daß ich mit meinen Händen gethan habe was nicht erlaubt war, und unterlaſſen habe was geboten war,

daß ich mit meinen Füßen gegangen bin wo ich nicht durfte, und weggeblieben bin wo ich hätte hingehen ſollen; und daß ich willentlich oder unwillentlich, wiſſentlich oder unwiſſentlich gegen den Willen Gottes gedacht oder geredet oder gehandelt habe, das Alles ſei aufrichtig gebeichtet. Dem allmächtigen Gott und Dir, dem Freunde und Prieſter Gottes, bekenne ich's, und bitte Dich demüthig, daß Du für mich Unglücklichen und Unmündigen beten wolleſt, damit der Herr mich würdige, mir durch Seine Barmherzigkeit Vergebung meiner Sünden zu ſchenken." Solche Beichtformel oder richtiger Beichtanweiſung hatte natürlich nicht den Sinn, daß jedes Beichtkind ſich aller dieſer Sünden zeihen ſollte, ſondern es ſollte aus dem darin gegebenen Sündenverzeichniß erſehen, welcher beſtimmten Sünden es ſich vor dem Prieſter zu zeihen hatte; denn die ganze geſchichtliche Entſtehung der Beichte führte darauf hin, daß man auf das Bekennen der beſtimmten einzelnen Vergehungen ausging. Wenn nun ſo der Sünder ſeine volle Beichte gethan, ſollen der Prieſter und er ſich zum Altar begeben, und Beide mit einander vor dem Altar auf die Knie fallen. Dann ſoll der Prieſter, vor jedem Pſalm oder Gebet den Sünder mit einem oremus zum Mitbeten auffordernd, erſt nach einander den 38., 103. und 51. Pſalm, und darnach ein Gebet ſprechen. Solcher Gebete super poenitentes geben unſere Bußordnungen fünf. Wir geben zur Probe folgendes: „Gott, unter deſſen Augen jedes Herz erbebt und alle Gewiſſen erzittern, ſei den Seufzern Aller gnädig, und heile Aller Wunden, damit, wie Niemand unter uns frei von Schuld iſt, ſo Niemand fremd ſei der Vergebung. Durch Jeſum u. ſ. w." Nach dieſem Gebete erhoben ſich dann Beide, und der Prieſter legte dem Sünder je nach dem Ausfall ſeiner Beichte die zukommenden Bußen und Redemtionen auf. Ohne Frage ward jenes Beten über dem Sünder während längerer Bußfriſten wiederholt. Und bei öffentlicher Buße mußte natürlich dies Gebet über dem Sünder etwas anders lauten. Das Bobiense giebt uns das Formular eines Gebetes über einem öffentlich Büßenden: „Den allmächtigen und barmherzigen

Gott, der nicht will den Tod der Sünder ſondern daß ſie ſich bekehren und leben, laßt uns, liebſte Brüder, anrufen, daß dieſer ſein Diener zu rechter Vergebung durch ſeine Barmherzigkeit gelange. Er wolle in Gnaden geben, daß, welche auch immer die Wunden aller ſeiner Schulden ſeien, die er ſich nach ſeiner Taufe zugezogen hat, dieſelben ſo in dieſer öffentlichen Buße geheilt werden, daß keine Zeichen der Narben zurückbleiben, durch Jeſum u. ſ. w." Wenn dann der auferlegten Buße genügt war, wurde der Sünder, und zwar meiſt am Grünen Donnerstage in der Weiſe reconciliirt, daß der Prieſter über ihm unter Handauflegung ein Gebet ſprach. Solcher Gebete ad solvendum geben unſere Bußordnungen ſechs verſchiedene und außerdem eines für einen in articulo mortis befindlichen Büßenden. Wir theilen zur Probe das folgende mit: „Allmächtiger ewiger Gott, erlaß dieſem Deinem beichtenden Diener ſeine Sünden nach Deiner Güte, damit ihm nicht mehr die Schuld des Gewiſſens zur Strafe ſchade, als die Nachſicht Deiner Güte zur Vergebung nütze. Durch Jeſum u. ſ. w." Wir ſehen hieraus, daß die Form der Abſolution die deprecative, nicht die annunciatoriſche oder declarative war; ſie konnte nur deprecativ ſein, weil die Abſolution durch das Fürgebet des intercedirenden Prieſters geſchah.

Das war der Zuſtand des Bußweſens in der fränkiſchen Kirche, als im Anfange des achten Jahrhunderts auch das Beichtbuch des Theodorus dahin gebracht und damit die bezüglichen Entwickelungsreſultate auch der angelſächſiſchen Kirche hierher verpflanzt wurden. Ein gewiſſer Cummean, über deſſen perſönlichen Verhältniſſen manches Dunkel ſchwebt[1]), verfaßte um die Mitte des achten Jahrhunderts ein Beichtbuch, in welchem er den Stoff zuſammen zu faſſen ſuchte, welchen die auf theodorſcher Grundlage beruhenden angelſächſiſchen Pönitentialien einer Seits und die auf Columbanſcher Grundlage beruhenden fränkiſchen anderer Seits darboten. Den gleichen

[1]) Vgl. Waſſerſchleben, S. 64. ff.

Zweck verfolgt ein anderes, unter dem Namen Bigotianum bei Wasserschleben abgedrucktes Beichtbuch, welches schon von Cummean benutzt und also noch etwas älter als dieser ist. Aus diesen beiden Pönitentialien haben wir zu ersehen, wie sich die fränkische Kirche die Bußformen der angelsächsischen aneignete. Wenn wir aber die Gestalt des Bußwesens, welche die columbanisch-fränkischen Beichtbücher uns zeigen, mit der in den theodorisch-angelsächsischen sich darstellenden vergleichen, so ergiebt sich, daß jene dieser schon sehr nahe kommt. Die theodorschen Bußordnungen haben das fränkische Bußwesen nur in der bereits eingeschlagenen Richtung an einigen jetzt näher zu betrachtenden Punkten weiter geführt.

Das Bigotianum geht wie Columban schon in der Einleitung auf die acht Wurzelsünden des Johannes Cassianus zurück, ja es macht dieselben für seine Capiteleintheilung grundleglich. Natürlich finden wir hier und in dem das Bigotianum ganz in sich aufnehmenden Cummean die schon von den columbanschen Bußordnungen eingeschlagene Richtung, innerliche sündliche Gemüthsstimmungen oder leichte Vergehungen um der ihnen zum Grunde liegenden sündlichen Gemüthsrichtung willen zur Buße zu ziehen, noch um ein Bedeutendes weiter verfolgt: Wer eine innerliche und nie ausgesprochene Neigung zu einem Weibe hat, wer lügt oder auch nur unwissentlich Unwahres sagt, wer nicht wohlthätig und mildherzig ist, wer über Bedürfniß irdische Güter ansammelt, wer seinen Nächsten haßt, betrübt, ihm zürnt, zornige Worte redet, unversöhnlich ist, wer aus Zorn oder Schmerz lauter als nöthig spricht oder schreit, wer vom Unglück sich verbittern läßt, wer seine Gedanken ungeordnet umher schweifen läßt, wer seinem Nächsten stolz begegnet, ihn beneidet, ihn herabsetzt, der Schlafsüchtige, der Faule, der Streitsüchtige, der Prahler u. s. w. sollen Pönitenz leisten. Dabei wird die andere Tendenz, die kirchlichen Ordnungen durch das Mittel der Bußstrafen aufrecht zu erhalten, nicht verabsäumt. Neu ist in dieser Beziehung die Bestimmung, daß, wer an drei Sonntagen nach einander nicht communicirt, excommunicirt

werden ſoll. Die uns ſchon aus den iriſchen Bußordnungen her bekannten levitiſchen Speiſegeſetze werden mit äußerſter Strenge gehandhabt. In welchem Sinne hier die kirchlichen Ordnungen vertreten werden, mögen wir z. B. aus der Beſtimmung entnehmen, daß wer einen Meineid auf ein geweihtes Kreuz ſchwört, drei Jahre, wer aber auf ein ungeweihtes, Ein Jahr büßen ſoll.

Natürlich mußte dies Alles auch auf die Wahl der Bußmittel und Bußarten wirken. Noch mehr als in den columbaniſchen Bußordnungen nehmen hier häufig die aufgelegten Büßungen die Geſtalt von Selbſterziehungsmitteln an: So ſoll z. B. der Schlafſüchtige durch Wachen, der Schreier durch Schweigen büßen. Cummean verſucht ſogar, die Mittel, durch welche Vergebung der Sünden erlangt werden mag, zu ſyſtematiſiren; es ſind nach ihm folgende zwölf remedia vulnerum: die Taufe, die Liebe gegen Gott, die Almoſen, das Weinen um die Sünde, die Beichte der Sünden, die Kaſteiung des Herzens und des Leibes, die Beſſerung, die Fürbitte der Heiligen und der Kirche, die Barmherzigkeit gegen Andere, die Bekehrung Anderer, die Verſöhnlichkeit gegen Andere, und endlich das Erleiden des Märtyrertodes. Außerdem führen dieſe Bußordnungen noch an einigen anderen Punkten die Straftheorie der columbaniſchen Pönitentialien weiter. Wir ſahen, daß Columban ſo wenig wie Vinniaus die Abſetzung von Geiſtlichen kennt, daß aber die aus den columbaniſchen hervorgegangenen Beichtbücher hier ſchon einlenken. Das Bigotianum nun und Cummean treten hier ganz auf den den alten Canones entſprechenden Standpunkt Theodor's, und laſſen den Geiſtlichen wegen jeder einiger Maaßen ſchweren Vergehung abſetzen, und dann büßen. Wir ſahen, wie Theodorus mit der ganzen angelſächſiſchen Kirche keine öffentliche Kirchenbuße kannte, wie er aber dieſe dadurch zu erſetzen ſuchte, daß er den ſchweren Sündern auf gewiſſe Zeit das Betreten der Kirche verſagte. Obgleich nun das Bigotianum und Cummean mit der ganzen fränkiſchen Kirche die öffentliche Kirchenbuße kennen und behalten, ſo nehmen ſie

doch aus Theodor auch dies Verbot des Betretens der Kirche als eine beſondere Strafart auf. Nehmen wir nun hinzu, daß dieſe Bußordnungen auch ſchon mit Theodorus eine Zulaſſung des Büßenden zur Communion vor geendeter Bußzeit frei geben, ſo ergiebt ſich daraus, wie ſich durch dieſe Bußordnungen auch in der fränkiſchen Kirche die Anſchauung anbahnen mußte, als ob die Excommunication, die Ausſchließung von dem Tiſch des Herrn nicht ſowohl mit dem Unter Kirchenbuße geſtellt ſein identiſch, als vielmehr eine der härteren Kirchenſtrafen neben anderen ſei.

Selbſtverſtändlich finden wir auch hier das ausgebildete Syſtem der Redemtionen; und wie ſehr ſich hier ſchon Alles auf die reine Geldzahlung ſtellt, ergiebt ſich z. B. aus der Beſtimmung des Bigotianum, daß der Dieb durch einfachen Erſatz des Geſtohlenen von aller und jeder Buße frei werden kann. Und wenn Cummean von dem Almoſen ſagt: Sicut aqua extinguit ignem, ita eleemosyna extinguit peccatum, ſo iſt in der That bis zu dem bekannten Tetzelſchen Satze nicht weit.

Daraus folgt denn weiter, daß wir hier auch die Bußumwandlungen im copioſeſten Maaße vorfinden. Das Bigotianum hat ſchon in ſeiner Vorrede die bezügliche Anweiſung: „Der Preis eines Jahres Buße iſt ſieben Tage und Nächte faſten; und ein Anderer ſagt: Faſte drei Wochen hinter einander, und Du biſt ſelig.“ Noch weitere Anweiſungen giebt die Vorrede des Cummean, die erſt derjenigen Bußumwandlungen erwähnt, welche wir ſchon aus den Canones Hibernenses und aus Theodorus kennen, und dann noch folgende hinzufügt: Eine Buße von ſieben Jahren kann auch ſo abgelöſt werden, daß man für das erſte Jahr zwölf Mal zwei Tage bei Waſſer und Brod zubringt, für das zweite Jahr zwölf Mal fünfzig Pſalmen unter Kniebeugung ſingt, für das dritte Jahr ſtatt einer ſonſt zu Gebote ſtehenden Feſtlichkeit zwei Tage bei Waſſer und Brod faſtet, für das vierte Jahr nackend drei hundert Ruthenſtreiche empfängt, für das fünfte Jahr den Geldbetrag ſeiner Ernährungskoſten als

Almoſen giebt, für das ſechſte Jahr den Betrag ſeines Wergeldes erlegt und davon dem etwa Beleidigten oder ſeinen Erben den Schadenserſatz giebt, für das ſiebente Jahr alles Böſe läßt und Gutes thut. Für einen Tag Buße kann man 50 Pſalmen unter Kniebeugung, oder ohne Kniebeugung 70 Pſalmen ſingen; für eine Woche Buße kann man 300 Pſalmen unter Kniebeugung, oder ohne Kniebeugung 420 Pſalmen ſingen. Ein dives oder potens, der Capitalſünden zu büßen hat, kann ſich aber auch noch anders helfen: Er gebe erſtens ſein Wergeld als Almoſen an die Armen, und noch ein Mal den Betrag ſeines Wergeldes in Acker an die Kirche, und noch ein Mal den Betrag ſeines Wergeldes ſo daß er dafür Leibeigene frei läßt oder Gefangene loskauft, und dann ſündige er hinfort nicht mehr, ſondern gehe fleißig zum Abendmahl. Ein Aermerer dagegen kann es, wenn er z. B. eine dreijährige Buße hat, ſo machen, daß er im erſten Jahre 26 solidi Almoſen giebt, in jeder Woche einen Tag bis zur neunten Stunde und einen anderen bis Abend faſtet, dann aber nach Belieben ißt, und in den drei Quadrageſimen den Betrag ſeiner täglichen Nahrung berechnet und als Almoſen giebt; daß er dann im zweiten Jahre 20 solidi ſchenkt, dafür aber auch von Weihnacht bis Epiphanias und von Oſtern bis Pfingſten nicht faſtet; und daß er dann endlich für das dritte Jahr 18 solidi ſchenkt. Noch ſummariſcher gehen die aus dieſer Zeit ſtammenden Zuſätze zu den columbaniſchen Bußordnungen, auf die wir ſchon oben aufmerkſam machten, zu Werke. So heißt es in einem Zuſatze zum Pſeudo-Romanum: Ein Reicher gebe für ſieben Wochen Buße 20 solidi, ein Aermerer 10 solidi, und ein ganz Armer 3 solidi an die Armen, oder die Kirche, oder zur Loskaufung von Gefangenen. Einige Bußordnungen, die wieder aus Cummean ſchöpfen, gehen dann noch weiter. So ſagt ein bei Waſſerſchleben abgedrucktes Poenitentiale Remense, nachdem es ſchon eine Reihe von Umwandlungen für eine dreijährige Buße angegeben hat, ganz kurz: „Und wer ſo nicht Buße leiſten kann, wie wir eben geſagt haben, der gebe im

erſten Jahre 26, im zweiten 20, im dritten 18, zuſammen 64 solidi Almoſen."

Hier finden wir denn auch die ſtellvertretende Buße, und zwar nicht etwa bloß die ſchon aus Theodorus bekannte Beſtimmung, daß für einen während der Bußzeit Geſtorbenen ſeine Angehörigen faſten und Almoſen geben ſollen, ſondern auch, in der Vorrede Cummean's, den ungeheuerlichen Satz: Und wer Pſalmen nicht weiß und faſten nicht kann, der wähle ſich einen gerechten Mann aus, der Dieſes für ihn erfülle, und er ſelbſt gebe für jeden ihm auferlegten Bußtag einen Denar an die Armen.

Hinſichtlich des Beichtverfahrens bieten dieſe Bußordnungen wenig Neues dar. Sie nehmen zwar den Satz des Theodorus, daß es im Nothfalle auch an der nur Gott gethanen Beichte genüge, noch auf, aber ſie empfehlen doch häufig die Beichte vor dem Prieſter. Die Reconciliation geſchah auch nach ihnen am Grünen Donnerstage, weshalb ſie die Bußen auch gern nach Quadrageſimen berechnen, deren auch ſie nur drei im Jahre kennen. Die Zulaſſung zum Abendmahl ſoll noch nach dem Bigotianum erſt nach geendeter Bußzeit erfolgen, aber Cummean nimmt ſchon den Satz des Theodorus, daß man ſchwere Sünder nach einem ganzen oder halben Jahre zur Communion zulaſſen ſolle, auf, und damit dieſe wichtige Veränderung der alten Praxis in die fränkiſche Kirche herein.

Hiemit treten wir denn in die carolingiſche Zeit hinein, deren bekannte charakteriſtiſche Beſtrebungen, die theologiſche Wiſſenſchaft wieder zu beleben und durch Verknüpfung des kirchlichen und ſtaatlichen Organismus in beiden Ordnung zu ſchaffen, ſich nun auch auf das Bußweſen erſtrecken. Durch die lebendig-practiſche Verpflanzung der iriſchen und angelſächſiſchen Pönitentialbücher in die fränkiſche Kirche war in der letzteren das ganze, aus der bisherigen Entwickelung des Bußweſens erwachſene Material zuſammengebracht, und es war die Möglichkeit gegeben, daß die Entwickelung ſich in der bereits eingeſchlagenen Richtung zu Ende vollführen konnte.

Dieſen Abſchluß machen die Beſtimmungen des im J. 1215 unter Innocenz III. gehaltenen lateranenſiſchen Concils. Die zwiſchen inne liegende Entwickelung können wir uns in zwei Abſchnitte zerlegen: in dem erſten, vom Anfange des 9. bis zum Anfange des 11. Jahrhunderts führt ſich die Sache auf Grundlage der in der carolingiſchen Zeit gegebenen Anregungen ziemlich auf allen Punkten in der Praxis durch; am Anfange des 11. Jahrhunderts faßt die dem Auguſtin untergeſchobene Schrift de vera et falsa poenitentia die Reſultate der bisherigen practiſchen Entwickelungen theoretiſch zuſammen, und auf Grund dieſer Schrift beginnt dann die theologiſche Erörterung der Sache; bis endlich Innocenz III, was ſich in Praxis und Theorie gebildet hatte, zum allgemein verbindlichen Dogma und Geſetz macht.

Seit Auguſtin und Ambroſius, Leo und Gregor haben wir keine Verſuche mehr gefunden, die in das Bußweſen einſchlagenden theologiſchen Begriffe zu erörtern. Nur einzelne gelegentliche Aeußerungen darüber, wie man ſich die Stellung des kirchlichen Amtes zu der Sündenvergebung, die Beichte, die Reconciliation dachte, haben wir anführen können. In der carolingiſchen Zeit machte man wenigſtens den Verſuch, ſich über dieſe Gegenſtände theologiſch Rechenſchaft zu geben. Wir haben geſehen, wie die Pönitentialbücher die Forderung, die Sünden vor dem Prieſter zu beichten und mit der von dieſem auferlegten Buße zu tilgen, bereits nicht allein auf die kleinen ſondern auch auf die Gedankenſünden ausdehnten, und wie ſie den Satz, daß es auch an der Beichte vor Gott genüge, bereits durch den Zuſatz „im Nothfalle" beſchränkten. Dieſer Praxis gegenüber mußte ſich die theologiſche Frage dahin ſtellen: Ob und wie weit Beichte vor dem Prieſter nothwendig ſei? Auf dieſe Frage haben ſich nun mehrere der erſten Theologen der carolingiſchen Zeit ausgelaſſen. Theodulf von Orleans ſagt darüber in einem Ausſchreiben an ſeine Geiſtlichkeit v. J. 797[1]): Omni etenim die Deo in oratione

[1]) Bei Mansi XIII, 1001.

nostra, aut semel, aut bis, aut quanto amplius possumus, confiteri debemus peccata nostra. — Quia confessio, quam sacerdotibus facimus, hoc nobis adminiculum affert, quia accepto ab iis salutari consilio, saluberrimis poenitentiae observationibus, sive mutuis orationibus peccatorum maculas diluimus. Confessio vero, quam soli Deo facimus, in hoc juvat, quia, quanto nos memores sumus peccatorum nostrorum, tanto horum deus obliviscitur; et e contrario, quanto nos horum obliviscimur, tanto dominus reminiscitur. Alſo, Gott iſt der eigentliche Sündenvergeber, und darum iſt Beichte vor Gott unter allen Umſtänden und täglich nothwendig; aber der Sünder braucht dabei adminicula, und darum iſt Beichte vor dem Prieſter auch in der Ordnung, damit ihm derſelbe wegen der nöthigen Satisfactionen Rath ertheile, und ſein Fürgebet mit dem Beichtgebet des Sünders vereinige. Viel weiter noch geht der ſo einflußreiche Alcuin. In einem Briefe an die Geiſtlichkeit in Languedoc[1]) wundert er ſich, daß in ihrer Provinz die Laien ſich weigerten, den Prieſtern, „welchen doch nach unſerem Glauben ſammt den heiligen Apoſteln von dem Gotte Chriſtus die Macht zu binden und zu löſen gegeben iſt", zu beichten; Gotte wollten ſie beichten, aber der Kirche, in welcher ſie doch geſündigt hätten, verſagten ſie die ſchuldige Genugthuung. Nun aber „wird im Leviticus wiederholt auf Gottes Befehl der Sünder mit ſeinem Opfer zum Prieſter geſandt, damit dieſer es vor Gott bringe, für ihn bete, und ſo ihm vergeben werde. Was ſind die Opfer, die wir für unſere Sünden bringen, anders als die Beichte unſerer Sünden, die wir durch den Prieſter Gotte rein darbringen müſſen, damit durch deſſen Fürbitte das Opfer unſerer Beichte Gotte angenehm werde, und wir von ihm Vergebung empfangen." Häufig hat man hier proteſtantiſcher Seits zu viel Gewicht darauf gelegt, daß Alcuin allerdings als den eigentlichen Vergeber der Sünde Gott, und den Prieſter nur als Fürbitter hinſtellt. Es iſt eben mit dieſer

[1]) Ad Fratres in provincia Gothorum l. 1. 144. ff.

Fürbitte nicht eine bloße Fürbitte, ſondern die ganze Anſchauung geſtaltet ſich aus dem falſchen Opferbegriff heraus: Die Satisfactionen des Sünders ſind ein Vergebung von Gott verdienendes Opfer, aber zwiſchen dem Sünder und Gott ſteht mit mittleriſcher, intercedirender Stellung der Prieſter, und daher darf der Sünder ſeine expiatoriſchen Opfer, ſeine Beichte und Buße, nicht ſelbſt, ſondern er muß ſie durch den fürbittenden, intercedirenden Prieſter vor Gott bringen, wenn es Gott zum Vergeben bewegen ſoll. In dieſem intercedirenden Mittlerthum beſteht die Schlüſſelgewalt. Daß der Sinn Alcuin's hierhin gehe, beweiſt eine andere Stelle. In ſeinem Buche de divinis officiis, welches Jahrhunderte hindurch als das rechte Paſtoralhandbuch gedient hat, giebt er eine unten noch näher zu betrachtende Form der Beichte und Abſolution, und läßt da[1]) in der Beichte den Sünder zum Prieſter ſprechen: ideoque consilium, immo judicium tuum, qui sequester ac medius inter Deum et peccatorem hominem ordinatus es, supplex deprecor, et ut pro eisdem peccatis meis intercessor existas, humiliter imploro. Und dieſe Theorie wird ſofort von der Praxis aufgenommen; das Concil zu Chalons v. J. 813 ſagt in ſeinem Canon 33: Quidam deo solummodo confiteri debere dicunt peccata, quidam vero sacerdotibus confitenda esse percensent; quod utrumque non sine magno fructu intra sanctam fit ecclesiam. Ita duntaxat et Deo, qui remissor est peccatorum, confiteamur peccata nostra, et cum David dicamus „delictum meum cognitum tibi feci“. Et secundum institutionem apostoli confiteamur alterutrum peccata nostra, et oremus pro invicem, ut salvemur. Confessio itaque, quae Deo fit, purgat peccata; ea vero, quae sacerdoti fit, docet, qualiter ipsa purgentur peccata. Deus namque salutis et sanitatis auctor et largitor, plerumque hanc praebet suae potentiae invisibili administratione, plerumque medicorum operatione. Alſo, allerdings vergiebt Gott ſelbſt die Sün-

[1]) Ed. Hittorp p. 239.

den, und muß daher auch darum angerufen werden, aber der ordinaire Weg, zu dieſer göttlichen Gnade zu gelangen, iſt die operatio medici i. e. sacerdotis. Vergleichen wir dieſe Doctrin mit derjenigen, welche wir namentlich bei Ambroſius fanden, ſo ſtellt ſich jene als eine Wiederaufnahme dieſer dar, nur unter Hineinziehung der falſchen Opfertheorie und darum mit viel ſchärferer Betonung des mittleriſchen Prieſterthums; und es iſt klar, daß wenn ſchon die Anſchauungen des Ambroſius nothwendig zur Ausdehnung des Bußweſens auf alle Sünden führten, dieſe erneuerte Theorie in dieſer Richtung noch weiter führen mußte.

Die erſte Folge davon, daß in der carolingiſchen Zeit die Theologie ſich dieſer Gegenſtände wieder zu bemächtigen ſuchte, war ein Sturm gegen die Pönitentialbücher. Dieſe Pönitentialbücher beſaßen, wenn gleich ſie allenthalben für die Praxis grundleglich gemacht wurden, doch kein kirchengeſetzliches Anſehen. Nun aber wichen ſie überdem in ihren einzelnen Beſtimmungen nicht unmerklich von einander ab. Diejenigen, welche die iriſchen und angelſächſiſchen Bußordnungen in die fränkiſche Kirche verpflanzt hatten, waren keineswegs beſtrebt oder im Stande geweſen, die Abweichungen derſelben unter ſich und mit den alten, in der fränkiſchen Kirche noch geltenden Canones auszugleichen. Namentlich die ſpäteren fränkiſchen Bußordnungen, deren Verfaſſer alle dieſe Quellenmaſſen benutzt haben, führen ganz harmlos die alten und die britiſchen und die angelſächſiſchen Canones neben einander auf, ſo daß in einem und demſelben Pönitentiale nicht allein verſchiedene Bußſätze für eine und dieſelbe Sünde, ſondern auch, wovon wir noch Beiſpiele ſehen werden, verſchiedene organiſche Beſtimmungen neben einander hingeſtellt werden. Als nun die theologiſche Betrachtung das Gewicht, welches die Kirche auf das Bußweſen legte, noch ungemein verſtärkte, ſuchte man der Verwirrung, welche die in den Bußbüchern vorliegenden Discrepanzen in der Praxis anzurichten drohten, vorzubeugen und zu dieſem Zwecke jene Bußordnungen aus dem Mittel zu ſchaffen. Daher ver-

ordnen die Concilien zu Chalons v. J. 813 und zu Mainz v. J. 847: modus autem poenitentiae peccata sua confitentibus aut per antiquorum canonum institutionem aut per sanctarum scripturarum auctoritatem aut per ecclesiasticam consuetudinem imponi debet, repudiatis ac penitus eliminatis libellis, quos poenitentiales vocant, quorum sunt certi errores, incerti auctores, qui dum pro peccatis gravibus leves quosdam et inusitatos imponunt poenitentiae modos, consuunt pulvillos secundum prophetieum sermonem. Und das Concil zu Paris v. J. 829 gab ſogar den Biſchöfen auf, nach dieſen Bußordnungen Nachforſchung anzuſtellen, und dieſelben verbrennen zu laſſen. Aber man konnte ſolcher Bußordnungen eben nicht entrathen: Die alten Canones paßten in der That auf das ganz veränderte Bußweſen nicht mehr, und eine feſte ecclesiastica consuetudo hatte ſich nicht gebildet. So forderte denn der Biſchof Ebbo von Rheims um das Jahr 830 den Biſchof Halitgar von Cambray auf, aus den Ausſprüchen der Väter und den alten Canones ein brauchbares Pönitential anzufertigen[1]). Halitgar, und nach ihm viele Andere haben ſich denn auch dieſer Aufgabe unterzogen. Aber dieſe Oppoſition gegen die vorhandenen Bußordnungen richtete ſich nur gegen äußerliche Einzelheiten, keineswegs gegen die von denſelben befolgten Principien. Die alten Canones und Ausſprüche der Väter waren auch nur durch große Abzüge und Aenderungen auf die neuen Verhältniſſe anwendlich zu machen. So geben denn die neuen Bußordnungen ſeit Halitgar im Weſentlichen nichts Anderes als die alten, ändern noch weniger die Principien derſelben, führen vielmehr die in dieſen angebahnte Entwickelung entſchieden weiter, ja nehmen die alten Pönitentialbücher den Hauptmaſſen nach in ſich auf, ſo daß denn auch die alten Pönitentialien neben dieſen neueren noch lange gebraucht worden ſind. Was ſich durch dieſe letzteren im Einzelnen der bereits eingeſchlagenen Richtung

[1]) Waſſerſchleben, 79.

gemäß geändert oder richtiger fortgebildet hat, werden wir im Verfolge ſehen.

Von weit entſchiedenerer Einwirkung war eine andere Einrichtung der carolingiſchen Zeit, nemlich die der Sendgerichte. Bekanntlich [1]) wurden dieſelben auf Grund der immer ſchon kirchenordnungsmäßigen Kirchenviſitationen von Karl dem Großen durch Capitularien aus den Jahren 789 und 813 eingerichtet, von den Nachfolgern deſſelben und durch die Concilien weiter ausgebildet, und folgender Maaßen geordnet: Alljährlich ſoll der Biſchof die Parochieen ſeiner Diöces bereiſen, um zu firmeln, das Volk zu lehren, und wie die Reſte heidniſchen Weſens aufzuſuchen und zu beſeitigen, ſo namentlich alles unchriſtliche und ſündliche Weſen zu richten und zu ſtrafen. Zu dem Zweck ſoll ſein Archidiacon oder Archipresbyter einige Tage vor ihm in die Parochie kommen, ſeine Ankunft anzeigen, und allen Kirchſpielsgenoſſen entbieten, daß ſie bei Strafe der Excommunication vor dem Send des Biſchofs erſcheinen und Alles zur Anzeige bringen, was ihnen von in der Parochie vorgefallenen Contraventionen gegen göttliche und menſchliche Ordnung bekannt geworden. Auch kann dieſer missus des Biſchofs vor der Ankunft des Letzteren die leichteren Vergehungen richten und abmachen, damit der Biſchof nicht über Gebühr aufgehalten wird. Der Biſchof erwählt dann aus der Parochie nach einer angemeſſenen Anſprache ſieben ehrbare Männer, und vereidigt ſie auf Reliquien, daß ſie ohne Menſchenfurcht und Menſchengunſt die Wahrheit reden und zur Anzeige bringen wollen, was ihnen von unchriſtlichen Vorkommenheiten bekannt geworden iſt. Dann werden ihnen die Sendfragen vorgelegt, erſt eine Reihe von Fragen des Inhalts, ob der oder die an der Parochie ſtehenden Presbyter und Cleriker ihren amtlichen Verpflichtungen nachkommen, und dann 89 weitere das Verhalten der Gemeindeglieder berückſichtigende Fragen des Inhalts, ob Mord, Ehebruch, heidniſche Greuel u. ſ. w. in der Gemeinde

[1]) Gieſeler KG. II, 1. 73. 333.

vorgefallen ſeien. Dieſe Fragen berückſichtigen genau diejenigen Vergehungen, welche wir in den Bußordnungen berückſichtigt fanden; ſie ſind eben nur die in Frageform umgeſetzten Pönitentialbücher. Schließlich belegt dann der Biſchof die angeklagten und überwieſenen Sünder mit der entſprechenden Kirchenbuße. Dieſes kirchliche Inſtitut ward nun aber auf der anderen Seite auch mit den ſtaatlichen Inſtitutionen in Beziehung geſetzt: Die Centgrafen, königlichen Richter und ſonſtigen Localbeamten waren angewieſen, auf dem biſchöflichen Send zu erſcheinen, dem Biſchofe zur Seite zu ſtehen, Diejenigen, welche ſich vor dem Biſchofe zu erſcheinen etwa weigerten, holen zu laſſen, und ſolche Sünder, welche ſich nicht vom Biſchofe durch die Excommunication zur Buße führen ließen, durch die königliche Autorität entweder zur Pönitenz oder zur bürgerlichen Rechenſchaft und Genugthuung zu zwingen. Auch begleiteten missi des Königs den Biſchof. Allerdings gab dieſe Verſchmelzung der bürgerlichen und kirchlichen Strafgewalt der letzteren großen Nachdruck, aber nahm derſelben auch einen großen Theil ihres kirchlichen Charakters. Bisher war es immer noch dem Sünder frei geweſen, ob er ſich aus der Kirche ausſchließen laſſen, oder durch Unterwerfung unter die Kirchenbuße die Ausſöhnung mit der Kirche ſuchen wollte; jetzt ward er durch den bürgerlichen Arm zur Kirchenbuße gezwungen, entweder geradezu, oder indirect dadurch daß er ſonſt der härteren ſtaatlichen Beſtrafung anheimfiel. Sodann ward eine Vermiſchung des Criminalſtrafweſens und des geiſtlichen Strafweſens vollzogen, die ſich bei reicherer Entwickelung ſowohl der Kirche als des Staates nicht halten konnte; denn auf der einen Seite wurden reine Criminalverbrechen als Mord, Diebſtahl ſtatt des Staats von der Kirche beſtraft; und anderer Seits wurden wieder die Contraventionen gegen kirchliche Ordnungen eventuell, wenn nemlich der Sünder den Biſchof nicht hören wollte, der ſtaatlichen Beſtrafung unterſtellt. So belegte Carl der Große [1])

[1]) Cap. III. pro partib. Saxoniae.

das Uebertreten der Quadrageſimalfaſten mit Todesſtrafe. So ſollen[1]) die Miſſi des Königs mit den härteſten Leibesſtrafen verfahren, wenn die Leute das Vater Unſer und den Glauben nicht ordentlich auswendig lernen. So wurde die Nichtentrichtung des Zehnten an die Kirche und die Armen mit Kirchenſtrafen, und im Falle des Ungehorſams mit ſteigenden weltlichen Strafen belegt[2]).

Dieſe Einrichtung der Sendgerichte mußte nun, in Beihalt der oben dargelegten ſtrengeren theologiſchen Anſchauungen, durchgreifende Folgen für das ganze Disciplinarweſen haben, die wir einzeln näher betrachten müſſen.

Die erſte Folge war eine immer ſchärfere Betonung der Beichtpflicht. Alcuin weiſt in ſeinem erwähnten Buche[3]) die Prieſter an, daß ſie beim Beginn der Faſten alle Chriſten ermahnen, am heutigen Tage zu wahrer Beichte und Buße zu kommen. Die Synode zu Chalons v. J. 813, die, wie wir oben ſahen, ſich die Anſchauungen Alcuins über Beichte und Abſolution aneignete, ſpricht ſich im 32. Canon dahin aus: Da der Menſch aus Leib und Seele beſtehe, und bisweilen durch die Regungen der Seele, bisweilen durch fleiſchliche Schwachheit zur Sünde verlockt werde, ſo müſſen die Sünden ſorglich unterſucht und erforſcht werden, damit die Beichte hinſichtlich beider Arten von Sünden vollſtändig ſei, und nicht allein die Verbrechen, welche leiblich, ſondern auch die, welche in Gedanken begangen worden, gebeichtet werden; daher ſoll der Prieſter in der Beichte beſonders nach den acht Wurzelſünden (des J. Caſſianus) forſchen. Das nahmen denn auch die Pönitentialbücher auf. Eine Bußordnung aus dem 9. Jahrhundert, welche Waſſerſchleben unter der Aufſchrift Valicellanum secundum hat abdrucken laſſen, ſagt ausdrücklich: Nam si quis in se vel parvum recelaverit peccatum, sciat se exinde rationem redditurum secundum illud, quod dominus de verbo otioso (dicit), quanto magis nos si plura pec-

[1]) Pertz Monum. hist. germ. III, 129.
[2]) Gieſeler KG. II, 1. 74.
[3]) De div. offic. p. 239.

cata vel crimina, quae commisimus, recelaverimus, quia scriptum est: Nullum peccatum inultum dimittit deus, hoc est sine vindicta. Quodsi non judicaremur hic per poenitentiam, judicat illud Deus per veritatem in judicio. Vor allen Dingen aber erreichte man die allgemeine Einführung der Beichte dadurch, daß man einer Seits die Leute anhielt, regelmäßig ein oder mehrere Male im Jahre zu communiciren, und anderer Seits ihnen einſchärfte, daß man nicht zum Abendmahl gehen dürfe, ohne durch vorherige Beichte und Buße ſein Herz gereinigt zu haben. In den officiellen Sendfragen wird wegen des Kirchſpielsgeiſtlichen gefragt, ob er auch am Anfange der Faſten alle Chriſten einlade zu beichten, und ihnen für ihre Sünden die ordentliche Buße auflege? und ob er auch Alle ermahne, an den drei Hauptfeſten zu communiciren? und wegen der Laien wird gefragt: ob ſie auch Alle an den drei Hauptfeſten zum Abendmahl gehen? Entſprechend fordert eine angelſächſiſche Bußordnung aus dem 9. Jahrhundert, bei Waſſerſchleben unter dem Titel Martinianum abgedruckt, auf Grund eines Canon eines Concils zu Autun, daß die Laien auf die drei hohen Feſte communiciren oder für keine katholiſche Chriſten gelten ſollen. Daneben aber ſchärft das ebenfalls aus dem 9. Jahrhundert ſtammende Confeſſionale Pseudo-Egberti (bei Waſſerſchleben) ein Mal über das andere ein, daß man nicht zur Communion kommen dürfe, ohne vorher gebeichtet und gebüßt zu haben. Seit dieſer Zeit beginnt die bis dahin unbekannte Verknüpfung der Beichte mit der Communion. Nach Regino von Prüm († 915) ſoll der Biſchof im Sendgericht ſchon fragen[1]: ob auch Einer iſt, der nicht wenigſtens Ein Mal im Jahre, nemlich am Anfange der Quadrageſimalfaſten, zur Beichte kommt, und Buße für ſeine Sünden empfängt? So iſt die allgemeine Beichtpflicht in dieſem Zeitraume allerdings noch nicht Kirchengeſetz, aber ſie wird mehr und mehr allgemeiner Kirchengebrauch.

Eine zweite Folge war eine andere Beſtimmung des Unterſchiedes zwiſchen öffentlicher und heimlicher Buße. An-

[1]) De disc. eccles. II, 2.

fangs hatte es nur eine öffentliche Buße gegeben; darauf, als man auch die leichteren Sünden in immer weiterer Ausdehnung zur Buße zog, war daneben die heimliche Buße aufgekommen; in manchen Kirchenprovinzen hatte dies, wie z. B. in der angelſächſiſchen Kirche, ſchon die Folge gehabt, daß die öffentliche Buße ganz außer Gebrauch gekommen war; in der fränkiſchen Kirche dagegen hatte man neben der heimlichen Buße die öffentliche ſtets feſtgehalten. So lag es zur carolingiſchen Zeit. Nun aber mußten nothwendig über die Frage, in welchen Fällen man öffentliche Buße aufzuerlegen habe und in welchen es an der geheimen genüge, in der Praxis viele Schwankungen beſtehen. Im Allgemeinen hatte man zwar den Grundſatz aufgeſtellt, daß für crimina publica die öffentliche, und für crimina occulta die Privatbuße gehöre. Aber es lag auf der Hand, daß dieſer Grundſatz nicht mehr ausreichte, als man auch die leichteſten Vergehungen zur Pönitenz zog. Wie oft mußte der Fall eintreten, daß eine Vergehung ganz öffentlich und allbekannt, und doch ſo geringfügiger Natur war, daß man unmöglich den Thäter mit der ſchweren öffentlichen Buße belegen konnte? Dazu kam, daß die angelſächſiſchen Bußordnungen, welche keine öffentliche Buße kannten, ſondern dieſelbe in anderer Weiſe zu erſetzen ſuchten, in weiten Gebieten die Praxis beherrſchten. Dieſe Verwirrungen ſuchen nun die königlichen Capitularien der carolingiſchen Zeit zu beſeitigen, und verordnen zu dem Zwecke: Quorum peccata in publico sunt, in publico debet esse poenitentia per tempora, quae episcopi arbitrio poenitentibus secundum differentiam peccatorum decernuntur. Quorum autem peccata occulta sunt, et spontanea confessione soli tantummodo presbytero ab iis fuerint revelata, horum occulta debet esse poenitentia secundum presbyteri judicium, cui confessi sunt, ne infirmi in ecclesia scandalizentur videntes eorum poenas, quorum penitus ignorant causas[1]). Da wird dem alten Grundſatze, daß poenitentia publica oder privata

[1]) Mansi XIV, 962.

für crimina publica oder occulta gehöre, ein neuer Grundſatz an die Seite geſtellt, nemlich: daß auch freiwillige Beichte von der öffentlichen Buße los mache. Bald tritt nun aber dieſer neue Grundſatz auch allein und abgelöſt von dem alten auf. Ein anderes Capitulare verordnet: „Wer heimlich und aus eignem Antriebe gebeichtet hat, der büße auch heimlich; wer aber öffentlich und ſo, daß es zu allgemeiner Kunde gekommen, überführt iſt oder bekannt hat, der büße öffentlich und vor Allen Angeſichts der Kirche nach den canoniſchen Graden[1])". Alſo wer erwartet, daß er erſt öffentlich, vor dem biſchöflichen Send ſeiner Vergehungen angeklagt und überwieſen werde, der ſoll dann auch öffentlich büßen; aber man kann Dem durch freiwillige heimliche Beichte zuvorkommen, in welchem Falle es bei Privatbuße bewendet. Natürlich griff Jeder, der ſich nichts Gutes bewußt war, zu dieſem Auskunftsmittel; und die natürliche Folge war, daß die öffentliche Buße immer mehr in Abgang kam. Indeſſen hört ſie in dieſem Zeitraum noch nicht auf; wir werden noch in dem folgenden Beiſpiele derſelben finden.

So lange nur öffentliche Buße für öffentliche ſchwere Vergehungen ſtatt fand, hatten die Biſchöfe allein das Officium der Bußauflegung und Reconciliation gehabt. Je weiter man aber das Gebiet der Disciplin über die ſchweren Vergehungen hinaus ausdehnte, und je tiefer man dabei von der Nothwendigkeit der Beichte und Reconciliation überzeugt ward, deſto mehr Aufwand an Zeit und Kraft mußte das Bußweſen erfordern, und deſto weniger waren die Biſchöfe allein im Stande, daſſelbe zu leiten; abgeſehen davon, daß ſich ja nun auch die Fälle ins Ungemeſſene mehren mußten, da Leute in articulo mortis und ohne daß ein Biſchof zu haben geweſen wäre, zu beichten und abſolvirt zu werden begehrten. Allgemein war man daher bereits, wie wir ſahen, von dem Grundſatze abgekommen, daß unter allen Umſtänden nur der Biſchof Buße auflegen und reconciliiren könne. Aber zunächſt war

[1]) Capitularia Regg. Francor. ed. Baluzius. Lib. V. cap. 112.

daraus wieder nur ein Schwanken entſtanden. Ein Theil der Bußordnungen hielt, wie wir ſahen, feſt, daß dies ausſchließlich zur Competenz des Biſchofs gehöre, ein Ausfluß der biſchöflichen Gewalt ſei; daß daher auch der Presbyter nur im Nothfalle, in articulo mortis ſich dieſer Functionen anmaaßen dürfe; daß namentlich die Reconciliation, jene Nothfälle ausgenommen, dem Biſchofe reſervirt bleiben müſſe; und daß vollends der Diacon weder Buße auflegen, noch reconciliiren dürfe. Ein anderer Theil der Bußordnungen aber ſprach, wie wir ſahen, ſowohl den Presbytern als den Biſchöfen, als welchen das Amt der Schlüſſel übertragen ſei, die Competenz zum Buße auflegen und Reconciliiren zu; ſie begreifen dieſe Disciplinargewalt als einen Theil der Schlüſſelgewalt, dieſe aber als sacerdotium, und ſprechen das sacerdotium nicht allein den Biſchöfen, ſondern Allen die die Meſſe opfern dürfen, den Presbytern wie den Biſchöfen zu; ſo daß dann die Presbyter nicht bloß in Nothfällen oder aushülflich ſondern kraft ihres Amtes Buße auflegen und reconciliiren, während in Nothfällen, in articulo mortis auch die Diaconen Beides dürfen. Dieſe Differenz trugen die aus England herüberkommenden Bußordnungen nun auch in die fränkiſche Kirche herein, und auch hier waren anfangs die Anſichten getheilt. So legt Alcuin den Presbytern wie den Biſchöfen das Recht bei, Buße aufzulegen und zu reconciliiren[1]). Dagegen reſervirt Ratramnus[2]) das Recht der Sündenvergebung den Biſchöfen allein: er geht auf Joh. 20, 22. zurück und ſchließt, weil hier den Apoſteln allein der heilige Geiſt gegeben, und damit auch ihnen allein die Sündenvergebung, als welche ein Werk des heiligen Geiſtes ſei, übertragen worden, ſo ſei auch die Sündenvergebung ein Vorrecht der Biſchöfe allein, welche die eigentlichen Nachfolger der Apoſtel in ihrem Amte ſeien. In der Praxis war man nun aber genöthigt, auch die Presbyter Buße auflegen und reconciliiren

[1]) De div. offic. ed Hittorp p. 239.

[2]) Contra Graecorum oppos. Lib. V. cap. 7.

zu laſſen. So vermittelte man denn in folgender Weiſe: Erſtens ließ man zwar die Presbyter dieſe Functionen üben, aber man nahm an, daß ſie dies nicht aus eigener Amtsgewalt, ſondern aus Auftrag ihres Biſchofs, als deſſen Stellvertreter, jure delato thäten. Dieſe Anſchauung befeſtigte ſich um ſo mehr, als ſie einen der Streitpunkte bildete, welche damals mit der griechiſchen Kirche verhandelt wurden, die den Presbytern ſo gut wie den Biſchöfen die Macht zu firmeln, zu abſolviren u. ſ. w. zuſprach. Sodann unterſchied man zwiſchen denjenigen Fällen, in welchen der Presbyter Buße auflegen und abſolviren durfte, und denjenigen, in welchen er die Sache an den Biſchof verweiſen ſollte. Schon oben haben wir eine Stelle aus den königlichen Capitularien angeführt, in welchen beſtimmt wird, daß die öffentliche Buße für öffentliche Vergehungen vom Biſchofe, aber die Privatbuße für heimliche Vergehungen vom Presbyter aufgelegt und abgenommen werden ſolle. Uebereinſtimmend hiemit ſagt ein anderes Capitulare[1]): Curet unusquisque presbyter (jussione episcopi de occultis tantum, quia de manifestis episcopos semper convenit judicare) — singulos data oratione reconciliari. Auch die ſchweren Sachen, ſelbſt wenn ſie durch heimliche Beichte an ihn kommen, ſoll der Presbyter an den Biſchof verweiſen. Das Pönitential des Halitgar ſagt: et si delicta adeo gravia sint, ut necesse sit presbytero ad episcopi sententiam assignare, assignet eos illuc. Namentlich ſoll der Presbyter nicht das Anathema ausſprechen, ſondern dies ſoll ſogar nur metropolitani cogitatione et provincialium episcoporum communi judicio geſchehen dürfen[2]). Zu dieſem Zweck ſoll denn, wie das Pönitential des Halitgar erzählt und fordert, jeder Biſchof an ſeinem Biſchofsſitze am Aſchermittwoch anweſend und bereit ſein; da ſollen Diejenigen, welche mit ſchweren, von ihrem Ortspriester nicht zu behandelnden Vergehungen

[1]) VI. cap. 206.

[2]) Can. 12 der Synodus Regiaticina v. J. 850.

beladen ſind, vor ihm erſcheinen, ihm beichten, und von ihm die entſprechende Buße empfangen; dann aber am Grünen Donnerstage ſollen ſie wiederum daſelbſt vor ihm erſcheinen, von ihm abſolvirt werden und mit ſeinem Segen zu Hauſe gehen. Drittens wirkte aber auch das Inſtitut der Send-gerichte hierauf ein. Wir ſahen, daß da der Archidiacon vor Ankunft des Biſchofs die leichteren Sachen abmachen ſollte, und es bildete ſich ſo von ſelbſt eine dreifache Abſtufung zwiſchen den Sünden, für welche der Presbyter, denen für welche der Archidiacon, und denen für welche nur der Biſchof competent war. In dem Allen aber haben wir die Anfänge von der Vorſtellung, nach welcher die Schlüſſelgewalt ſich in dem Kirchenhaupte concentrirt und ſich dann durch die hierarchiſchen Grade bis zum Presbyter abſtuft, ſo wie von den Reſervatfällen. Nur müſſen wir bemerken, daß man in dieſem Zeitraume noch bei der Vorſtellung blieb, welche die volle Abſolutionsgewalt im Biſchofe concentrirt denkt, daß man nur hinſichtlich des Anathema bis zum Metropolitan und ſeinem Provincialconcil hinaufſtieg, daß man aber die Schlüſſel-gewalt noch nicht im Papſt zu Rom concentrirte. Der Gedanke hieran tauchte allerdings ſchon im chriſtlichen Volke auf, aber man trat ſeinen Conſequenzen noch entgegen: Ein Capitulare des Biſchofs Ahyto von Baſel (um 820) befiehlt allen Gläubigen anzukündigen, daß, wenn ſie um zu beten nach Rom ad limina apostolorum wallfahrten wollen, ſie vorher zu Hauſe ihre Sünden beichten ſollen, quia a proprio episcopo aut sacerdote ligandi aut exsolvendi sunt, non ab extraneo[1]).

In alter Zeit verſtand es ſich von ſelbſt, daß der Sünder ſo lange, als er der Kirchenbuße unterſtellt war, auch nicht zur Communion zugelaſſen wurde, und der größte Theil der Bußordnungen hatte dies, wie wir ſahen, feſtgehalten. Da-gegen hatten, wie wir ebenfalls ſahen, bereits Gildas und Theodorus nebſt ihren zahlreicheren Bearbeitern erlaubt, daß

[1]) Mansi XIV, 396.

Diejenigen, welchen langwierige Bußen aufgelegt waren, bereits nach einem halben oder ganzen Jahre zur Communion zugelaſſen werden, und dann den Reſt der Buße nachher verbüßen ſollten. Es war in der That die Excommunication bei den jetzt ſo häufig gewordenen Verbüßungen leichter Vergehen durch Nichts gerechtfertigt. So aber beſtand auch an dieſem Punkte in der fränkiſchen Kirche eine doppelte Praxis, zu welcher ſogar noch eine dritte kam. Bonifacius nemlich, der Miſſionar der Deutſchen, hatte es zu ſchwer gefunden, in ſeinen Miſſionsgebieten das Bußweſen in aller Schärfe durchzuführen; daher verordnet eines ſeiner Capitularien, man ſolle jedoch darum nicht ganz von der Disciplin abſtrahiren, ſondern lieber die Pönitenten gleich nach abgelegter Beichte reconciliiren, und ſie dann nachträglich büßen laſſen[1]). Auch zwiſchen dieſen drei verſchiedenen Praxen ſucht nun die carolingiſche Zeit zu vermitteln, und zwar ſo, daß ein königliches Capitulare den Canon des Bonifacius dahin modificirt: Quia varia necessitate praepedimur, Canonum statuta de reconciliandis poenitentibus pleniter observare, propterea omnino non dimittatur. Curet unusquisque presbyter (jussione episcopi de occultis tantum, quia de manifestis episcopos semper convenit judicare), statim post acceptam confessionem poenitentium, singulos data oratione reconciliari[2]). Darnach ſtand nun die Sache ſo, daß bei öffentlichen Bußen die Reconciliation erſt nach vollendeter Bußzeit, bei heimlichen Bußen aber gleich nach abgelegter Beichte erfolgte. Wir werden ſehen, daß dies auch noch im eilften Jahrhundert die Ordnung war.

Indeſſen iſt kirchliche Disciplin ohne allen Zuſammenhang mit der Communion etwas in ſich Ungedenkbares. Auch widerſtrebte doch die alte Praxis dieſer unmittelbaren Verbindung der Reconciliation mit der Beichte zu ſehr, als daß man nicht nach weiteren Ausgleichungen zwiſchen beiden hätte

[1]) Mansi XII, 386.
[2]) Lib. VI, cap. 206.

ſuchen ſollen, und man fand dieſelbe auf demſelben Wege, auf welchem ſchon die Theodorſchen Bußordnungen dieſelbe gefunden hatten. Wir haben nemlich geſehen, wie dieſe ſich einer Seits den Wegfall der öffentlichen Buße dadurch erſetzten, daß ſie dem auf längere Zeit unter Buße geſtellten Sünder auf etliche Zeit den Zutritt zur Kirche verſagten, und wie ſie eben dadurch anderer Seits anfingen, die bisher mit der Kirchenbuße identiſche Ausſchließung vom Abendmahl als eine beſondere Kirchenſtrafe neben anderen zu behandeln und gewiſſen ſchwereren Vergehungen aufzulegen. Dies erreichte nun in der carolingiſchen Zeit ſeine völlige Ausbildung, und es entſtand ſo der Bann, und ſeine Unterſcheidung in den großen und kleinen Bann. Man behandelte die Ausſchließung vom Abendmahl als eine einzelne Kirchenſtrafe, und wandte ſie dann in gedoppelter Weiſe an. Alle öffentlich für öffentliche Sünden Büßenden nemlich ließ man während ihrer Bußzeit nicht zum Abendmahl zu, aber ſie galten darum nicht für abjecti, anathematizati, ſondern nur für privati altaris communione. Ferner legte man Denjenigen, welche wegen heimlicher Sünden unter Privatbuße auf längere Zeit geſtellt, aber eben deßhalb bereits gleich bei der Beichte durch Gebet und Handauflegung des Presbyters abſolvirt waren, rathweiſe auf, daß ſie ſich nun eine Zeitlang noch von der Betretung der Kirche und von der Communion enthalten möchten. Daſſelbe legte man endlich auch bei manchen zwar heimlich zu büßenden, aber doch ſchweren Vergehungen nicht bloß rathweiſe, ſondern als Theil der nach erhaltener Abſolution zu verbüßenden Buße und Strafe auf. Dabei gab es dann noch wieder Stufenunterſchiede, je nachdem dem Büßenden nur die Theilnahme an der Communion, oder auch die Theilnahme am Offertorium, oder jegliche Theilnahme am Gottesdienſte überhaupt zeitweiſe unterſagt war. Dies war der ſogenannte kleine Bann, die excommunicatio, die privatio communionis, die bürgerliche Nachtheile nur in ſo fern hatte, als es für kirchenordnungswidrig galt, daß der darin Befindliche während ſolcher Zeit ſich

auf Kriegs- und Staatsdienſte einließ. Wer dagegen ſich weigerte, ſich unter Kirchenbuße zu ſtellen, der wurde aus der chriſtlichen Gemeinſchaft ausgeſchloſſen, anathemate feriebatur, abjiciebatur, ſo daß Chriſten auch nicht mit ihm eſſen durften. Und dieſe ſchwerſte Kirchenſtrafe ward dann auch nicht bloß über Diejenigen, welche ſich der Kirchenbuße weigerten, ſondern auch über manche Vergehungen, welche für allerſchwerſte galten, ſo verhängt, daß den damit Belegten höchſtens in articulo mortis erlaubt wurde zu beichten und um Abſolution zu bitten. Das war denn der große Bann, das Anathema, welches nothwendig von den ſchwerſten zeitlichen Folgen begleitet war; weßhalb aber auch die königlichen Capitularien[1]) verlangen, daß es nicht subito et sine causa geſchehen ſoll, vielmehr, wie wir ſchon oben ſahen, vorſchreiben, daß es nur vom Metropolitan und ſeiner Provinzialſynode ausgeſprochen werden darf. Dies Alles legt uns der 12. Canon der Synodus Regiaticina v. J. 850 dar: Hoc autem omnibus Christianis intimandum est, quia hi, qui sacri altaris communione privati et pro suis sceleribus reverendis adytis exclusi publicae poenitentiae subjugati sunt, nullo militiae saecularis uti concilio, nullamque reipublicae debent administrare dignitatem. — Qui vero administratione episcopi seu sacerdotum perpetrato palam scelere poenitentiae remedium suscipere noluerint, magis abjiciendi sunt, anathematizandi scilicet, tanquam putrida ac desperata membra ab universalis ecclesiae corpore dissecandi, cujusmodi jam inter Christianos nulla legum, nulla morum, nulla collegii participatio est, quibus neque in ipso exitu communicatur, et quorum neque post mortem saltem inter defunctos fideles commemoratio fit. Sed si ad hoc irrevocabile judicium obdurati cordis contemtus trahit, non sine magna tamen examinatione veniendum est, et omnia sacerdoti prius experienda, nec absque metropolitani cogitatione, et provincialium episcoporum communi

[1]) Capitul. III. a 803.

judicio quemlibet anathematizandum esse permittimus. Das nahmen denn seitdem die Bußordnungen vollständig auf.

Einschaltungsweise bemerken wir, daß in dieser Zeit auch das Interdict entstand. Es ist bekannt, daß Hincmar von Laon einen Sprengel mit demselben belegte. Ihm ward noch widersprochen; aber am Ende dieses Zeitraums ward das Interdict bereits ohne Widerspruch gehandhabt. Wir haben bereits die eigenthümlichen Anschauungen dieser Zeiten von Solidarität der Verschuldung gesehen: wie die Verwandten für den verwandten Uebelthäter aufkommen müssen, für ihn fasten, büßen können. Von hier aus lag es so ferne nicht, einen ganzen Landstrich mit dem Anathema zu belegen, um dadurch den Gebieter desselben zum Gehorsam gegen die kirchliche Ordnung zu zwingen.

Als in diesem Zeitraume aufkommende neue Bußmittel erscheinen namentlich die Wallfahrten und die Geißelungen. Wider die Wallfahrten zeigte sich anfangs große Opposition, weil sie zu unordentlichem Wesen Anlaß gaben. Die Synode zu Chalons v. J. 813 sagt: es liefen jetzt Viele um zu beten nach Rom und nach Tours (zum Grabe des h. Martinus), Geistliche, die damit ihren wüsten Wandel zu bedecken, Laien, die sich dadurch die Erlaubniß, ungestraft sündigen zu dürfen, holen zu können vermeinten. Solche sollten den Spruch des h. Hieronymus bedenken: Non Hierosolymam vidisse, sed Hierosolymis bene vixisse laudandum est. Solche dagegen, die ihren eigenen Priestern gebeichtet, und die ihnen auferlegte Buße ordentlich getragen hätten, seien sehr zu loben, wenn sie sich dann um zu beten und Almosen zu opfern und ihr Leben zu bessern an diese heiligen Orte begeben. Gleichwohl wurden die Wallfahrten in die neueren Bußbücher aufgenommen. Wir haben gesehen, daß die älteren Bußordnungen häufig Landesverweisung fordern; in diesen Fällen bestimmen nun die neueren Bußordnungen, daß solche Büßende bei den heiligen Orten umherwandern sollen, in Bußkleidung, nicht länger als Eine Nacht an Einem Orte weilend, bei Büßerkost u. s. w., um daselbst für die Vergebung ihrer

Sünden zu beten. Zwar ward auch dies gemißbraucht, indem ſolche Leute unter dem Vorwande des Büßens in den fremden Landen vielmehr wohllebten, ſo daß Rabanus Maurus und ſeine Diöceſanſynode decretirten, es ſollten künftig alle Pönitenten ihre Bußen an ihren eigenen Wohnorten verbüßen. Aber die Bußart blieb nichtsdeſtoweniger bei Beſtande, und ward ſogar gegen Ende dieſes Zeitraums eine ſehr beliebte Buße, welche ſich demnächſt in die Wallfahrten nach Paläſtina und dann in die großartigſten Bußfahrten der Kreuzzüge fortſetzte. — Die Geißelungen, auch Selbſtgeißelungen erſcheinen ſchon in den Bußordnungen des 9. Jahrhunderts, namentlich als Bußumwandlung: Ein Tag Buße kann mit 12 plagae oder percussiones abgelöſt werden. Zu den Geißelbußen gehören auch die in dieſen Bußordnungen oft vorkommenden palmatae: Ein Jahr Buße kann dadurch abgelöſt werden, daß man den Pſalter zwölf Mal durchſingt, und bei jedem Pſalter 300 palmatae empfängt. Wie dieſe palmatae applicirt wurden, iſt nicht genau zu ermitteln.

Die Bußumwandlungen gehen ihren Gang weiter. Man kann nach den neuen Bußordnungen ſo und ſo viel Tage für ſo und ſo viel Paternoſter, Ave Maria, Kyrieeleiſon, auch Streiche u. ſ. w. ablöſen. Es iſt unnütz, in die immer bunter werdende Mannigfaltigkeit dieſer Bußumwandlungen zu folgen. Wir merken nur zwei Arten der Umwandlungen an, weil ſie ſchon in dieſem Zeitraume und ſpäter noch mehr von durchgreifenden Folgen geweſen ſind, nemlich die Umwandlung in Meſſen, und die Umwandlung in Geld. Schon in den Bußordnungen des 9. Jahrhunderts, z. B. im Pſeudo-Beda, finden wir die Anweiſung, daß man die Bußen auch durch Meſſen ablöſen kann: cantatio unius missae potest redimere 12 dies, 10 missae 4 menses, 20 missae 7 menses, 30 missae 12 menses possunt redimere, si volunt confessores. Schon in dem Sacramentarium Gelasianum[1]) kommt eine Almoſenmeſſe vor, d. h. eine ſolche, die Jemand unter Opferung von

[1]) Bei Muratori Opp. XIII, 366.

Almoſen für ſeine Sünden leſen läßt. Eine ſolche Meſſe verläuft natürlich wie jede andere, nur daß die variablen Theile der Meſſe auf dieſen Leſen laſſenden und auf die Almoſen als auf die post baptismi sacramentum secunda ablutio peccatorum Rückſicht nehmen. Das Gregorianum hat dann ſchon eine Meſſe pro peccatis, in welcher nicht mehr die Almoſen, ſondern die hostia ſelbſt Gotte als die Satisfaction des Sünders, der die Meſſe leſen läßt, vorgetragen werden[1]). Die Ausführung machte ſich übrigens folgender Maaßen: Es hat dann der mit Buße Belegte einen Prieſter zu bitten, beziehungsweiſe dafür zu bezahlen, daß er für ihn die benöthigte Anzahl Meſſen lieſt; und der Büßende muß ſelbſt in der Meſſe anweſend ſein, Almoſen opfern und fleißig mit beten. Eben deßhalb hielt man anfangs ſtrenge feſt, daß dieſe Umwandlung in Meſſen nur Denen frei ſtehe, welche nicht zugleich von der Communion ausgeſchloſſen ſeien, während die Ausgeſchloſſenen erſt „mit Thränen" büßen müßten, ehe ſie Meſſen für ſich könnten leſen laſſen. Aber daß man überhaupt auf dieſe Art der Bußumwandlung kam, hing ja mit der Anſicht von der expiatoriſchen Kraft des in der Meſſe vom Prieſter dargebrachten Opfers zuſammen. Je mehr man ſich nun in die Anſchauung vertiefte, daß die Meſſe eben als ſolches Opferwerk auch ohne Anweſenheit und Betheiligung Deſſen wirke, für den ſie geſchehe, um ſo weniger konnte man auf der Anweſenheit des Büßenden beſtehen. Und ſo führt denn ſchon das noch dem 9. Jahrhundert angehörige Bußbuch des Pſeudo-Theodorus den Grundſatz, daß dieſe Bußumwandlung in Meſſen den vom Abendmahl Ausgeſchloſſenen nicht frei ſtehe, mit einem „quidam dicunt" an, und behandelt ihn geringſchätzig. Aber der Zuſammenhang dieſer Bußumwandlung mit der Opferidee im Abendmahl hatte noch eine andere Folge von weit größerer Tragweite: Es war ja nun außer den Faſten und Almoſen der Verwandten ein noch viel wirkſameres Mittel gefunden, um dem in unverbüßten

[1]) Ibid. 812.

Sünden Sterbenden nachträglich die Buße zu beſorgen: man las Meſſen für ihn, und ließ dergleichen für ihn leſen. Ja, konnte man ſo ſeine Buße hier ſtatt ſeiner in Ordnung bringen, ſo mußte man ihn ja auch hier abſolviren können; warum ſollte der Prieſter, der dem geſtorbenen Sünder durch ſein Meßopferwerk hier Vergebung der Sünden und Seligkeit erwarb, ihm ſolche nicht auch hinüber zuſprechen? So hat ſchon das Sacramentarium Gregorianum eine Meſſe für einen Büßenden, der in articulo mortis Reconciliation begehrt, aber Umſtände halber nicht erhalten hat, in welcher es heißt: Satisfaciat tibi, Domine, quaesumus, pro anima famuli tui sacrificii praesentis oblatio, et peccatorum veniam, quam quaesivit, inveniat[1]). Beiſpielsweiſe abſolvirte der Erzbiſchof von Rheims im J. 921 auf der Synode zu Trosley den Grafen Erlebald nach ſeinem Tode[2]). Es liegt auf der Hand, welche neue Begriffe von kirchlicher Macht ſich erzeugen mußten, wenn man der Kirche die Schlüſſelgewalt nicht allein über die Lebenden, ſondern auch über die Todten zuſprach. Und der Biſchof Jordanus von Limoges ſprach der Kirche allerdings auf dem Concilium Lemovicense v. J. 1031 dieſe Gewalt zu: Tantam ecclesiae suae Christus largitus est virtutem, ut etiam, qui in hac carne vivunt, jam carne solutos absolvere valeant quos vivos ligaverant[3]). Aber es liegt auch auf der Hand, wie völlig allen ſittlichen Ernſt zerſtörend die Bußumwandlung in das opus operatum der Meſſe, und noch weiter die Vorſtellung von der Wirkung derſelben über dieſes Leben hinaus wirken mußte. — Auf der anderen Seite gingen die Umwandlungen der Bußen in Geld ihren Gang ungeſtört weiter. Es half dem Concil zu Chalons v. J. 813 Nichts, daß es gegen Diejenigen eiferte, qui ex industria peccantes propter eleemosynarum largitionem quondam sibi promittunt impunitatem. Die Bußordnungen ſind unerſchöpflich in Auffindung neuer Titel und Formen, unter

[1]) Bei Muratori a. a. O. p. 843.

[2]) Flodoardi hist. eccl. Rhem. IV, 16.

[3]) Mansi, XIX, 539.

welchen man (als Almoſen, als Schenkung, als Vermächtniß, als Stiftung, als Speiſung von Armen u. ſ. w.) ſich von der auferlegten Buße loskaufen könne. Es kann nicht verwundern, wenn das Valicellanum secundum, eine Bußordnung vom Ende des 9. Jahrhunderts, ſich zu dem Geſtändniß gedrungen ſieht, quia his temporibus non est talis fervor poenitentiae, qualis antiquitus erat, quando canones efficiebantur. Es mußte das Bußweſen, nachdem es die Bedeutung eines geiſtlichen Erziehungsmittels längſt verloren hatte, unter dieſer Behandlung auch den disciplinariſchen und vindicativen Character je mehr und mehr verlieren.

Ein unmittelbares Ergebniß dieſer Arten von Bußumwandlungen war es, daß auch die ſtellvertretende Buße immer mehr in Uebung kam. Lange ſchon waren die Warnungen der Synode von Cloveshoe im J. 747 verhallt, die ſich noch gegen alle dieſe Mißbräuche erklärt hatte: man ſolle nicht, wie es jetzt nach einer neuen und den Meiſten gefährlichen Erfindung geſchehe, um der Almoſen willen die in Faſten und anderen frommen Uebungen beſtehende Buße mindern oder ändern, da die Almoſen vielmehr nur als Verſchärfungsmittel zu der anderweiten Buße hinzukommen müßten; es ſei gut Pſalmen zu ſingen, die Kniee zu beugen, tägliche Almoſen zu geben, aber man ſolle nicht dafür das Faſten erlaſſen: am wenigſten aber ſolle man geſtatten, daß die mit Faſten und Almoſen und anderen Bußen Belegten Andere für ſich Pſalmen ſingen und faſten ließen. So habe neulich ein Reicher die ſofortige Abſolution von einer ſehr ſchweren Vergehung mit der Angabe nachgeſucht, es ſei, obgleich er ſelbſt wenig gefaſtet habe, durch das Faſten und Pſalmodiren Anderer für ihn eine ſo ausreichende Genugthuung beſchafft worden, daß ſie für ein Leben von dreihundert Jahren genügen würde. Könne aber ſo die göttliche Gerechtigkeit durch Andere verſöhnt werden, warum heiße es denn in der Schrift, daß die Reichen ſchwerlich in's Himmelreich kommen würden?[1])

[1]) Mansi XII, 403.

Aber dieſe und ähnliche Warnungen verhallten. Waſſerſchleben[1]) führt aus einer Bußordnung des Königs Eadgar ein Beiſpiel an, das beweiſt, bis zu welchem Grade der Verderbniß die ſtellvertretenden Bußen in dieſem Zeitraum ſich forttrieben: Hier iſt unter der Aufſchrift De magnatum poenitentia dem Reichen eine Anweiſung gegeben, wie er ſeine Buße mit Hülfe ſeiner Freunde ſich erleichtern könne. Zuerſt ſoll er im Namen Gottes durch das Zeugniß ſeines Beichtvaters darthun, daß er den rechten Glauben habe, ſeinen Feinden vergeben, ein vollſtändiges Sündenbekenntniß ablegen, und mit vielen Seufzern die Buße antreten. Sodann ſoll er Waffen und Kleiderſchmuck ablegen, mit einem Stab in der Hand baarfuß gehen, ſich in Wolle kleiden, ſich in kein Bett legen und in einer Hütte bleiben. Eine ſolche 7jährige Buße kann er aber ſchon in drei Tagen dadurch ableiſten, daß er zuerſt zwölf Männer zu Hülfe nimmt, welche 3 Tage bei Waſſer und Brod und grünen Kräutern faſten, und dann noch 7 mal 120 Männer, welche in gleicher Weiſe für ihn 3 Tage faſten; auf dieſe Weiſe würden ſo viel Tage gefaſtet, als (Faſt-) Tage in 7 Jahren ſeien. „„Haec est, ſchließt das Kapitel, potentis viri et amicorum divitis poenitentiae allevatio. Sed non datur pauperibus sic procedere, sed debet in se ipso illud requirere diligentius.““ Wie eine bittere Ironie klingt es, wenn es ferner heißt: „„Et hoc est etiam aequissimum, ut quilibet propria sua delicta diligenti correctione ulciscatur in se ipso. Scriptum est enim: quia unusquisque onus suum portabit.““ So hatte denn das Meſſe leſen laſſen, das Stiftungen und Schenkungen machen, das Pſalmen beten für Andere ſeinen ungeſtörten Fortgang.

Alle dieſe Verderbniſſe des Bußweſens, die Bußumwandlungen, die Geldbuße, die ſtellvertretende Buße faſſen ſich endlich in dem Ablaß, in dem Indulgenzenweſen zuſammen, von welchem ſich am Ende dieſes Zeitraums die erſten Spuren finden. Indulgentia nannte man von Alters her die Abſolution

[1]) S. 50.

überhaupt, und namentlich dann, wenn der Biſchof einem Pönitenten um ſeiner bewieſenen beſonderen Bußfertigkeit und gründlichen Beſſerung willen einen Theil der ihm vorgeſchriebenen Bußzeit erließ, und ihn vor Ablauf derſelben reconciliirte. Dieſe Befugniß des Biſchofs, die Buße und Bußzeit zu verkürzen, die mit dem alten pädagogiſchen Charakter des Pönitenzweſens genau zuſammenhing und da völlig in der Ordnung war, brachte man nun in Zuſammenhang mit den Bußablöſungen und Geldbußen. Man ſah von dem Seelenzuſtand der einzelnen Pönitenten ganz ab, und knüpfte ganz allgemein an den Beſuch einer beſtimmten Kirche, eines Wallfahrtsortes, welche dann freilich zugleich beſchenkt werden mußten, oder an die Leiſtung eines Geldbeitrags zu einem Kirchen- oder Kloſterbau, oder an die Leiſtung beſtimmter Dienſte z. B. der Kriegsdienſte gegen die Nichtchriſten, die kirchliche Gegenzuſicherung, daß dafür dem Pönitenten ſo und ſo viel Jahre der ihm auferlegten Buße erlaſſen ſein ſollten. Es war das eine Bußumwandlung in anderer Form: die Wallfahrt u. ſ. w. trat an die Stelle der auferlegten anderweiten Buße. Es war aber zugleich eine ſtellvertretende Buße, denn die Geiſtlichkeit der Kirche, des Kloſters, dem ſolche Indulgenz zugeſtanden war, und in letzter Inſtanz die ganze Kirche übernahmen dabei die Verpflichtung, für ſolchen Pönitenten zu beten, Horen zu ſingen u. ſ. w. Doch blieb man zunächſt noch dabei ſtehen, daß man ſolchen Ablaß nur Solchen gewährte, die wegen bereits begangener Sünden ſchon mit Buße belegt waren; man gab noch nicht Ablaß im Voraus für zu begehende Sünden und erſt zu verwirkende Bußen. So finden wir den Ablaß am Ende dieſes Zeitraums, im Anfange des 11. Jahrhunderts: der Erzbiſchof Pontius von Arles ertheilte im J. 1016 einer neuen Kloſterkirche Ablaß dahin, daß, wenn ein wegen ſchwererer Sünden Büßender ein Mal im Jahre am Tage der Einweihung dieſer Kirche zu derſelben komme, daſelbſt ſeine Vigilie halte, und zum Bau der Kirche eine Beiſteuer gebe, er von dem dritten Theil jener Sünden abſolvirt und mithin von der Buße

dafür entbunden ſein ſolle bis zu demſelben Tage des nächſten Jahres; wogegen, wenn ein wegen geringerer Sünden Büßender Solches that, derſelbe von der Hälfte der empfangenen Buße abſolvirt ſein ſolle.

Wir haben bereits geſehen, wie ſich ſeit dem 8. Jahrhundert auch liturgiſche Formen für die Handhabung der Disciplin ausbildeten. Auch auf dieſem Punkte ſchritt die carolingiſche Zeit vor, und es ſtellte ſich diejenige Form der Beichte und Abſolution feſt, welche im Weſentlichen — mit Ausnahme Eines Punktes, der Faſſung der Abſolutionsformel — bis in die neuere katholiſche Kirche geblieben iſt. Indem wir uns dieſe Form etwas näher anſehen, müſſen wir den Unterſchied zwiſchen öffentlicher und Privatbuße im Sinne behalten.

Für die öffentliche Beichte und Abſolution giebt uns ſchon das Sacramentarium Gelasianum[1]) eine liturgiſche Form. Dieſelbe ſetzt voraus, daß der Sünder ſeine Vergehungen ſchon vorher dem Biſchofe geſtanden habe. Dann ſoll der Biſchof ihn am Anfange der Quadrageſima, am Aſchermittwoch früh in die Kirche führen, ihn mit dem cilicium, dem härenen Bußgewand, (wozu man ſpäter noch das Beſtreuen mit Aſche hinzufügte) verhüllen, und dann ſo über ihm beten, daß er erſt den 7., dann den 103., dann den 51. Pſalm, und dann über ihm eine Reihe von Gebeten Vergebung für ihn erflehenden Inhalts ſpricht, welche Gebete zum Theil die nemlichen ſind, die wir ſchon in den angelſächſiſchen und fränkiſchen Pönitentialen fanden. Darauf ſoll er ihn bis zum Grünen Donnerstage einſchließen. Am Grünen Donnerstage wird der Sünder wieder in die Kirche geführt, und zwar in den Gemeindegottesdienſt, in welchem alle variablen Theile der Meſſe auf die Bedeutung des Tages als des Reconciliationstages Bezug nehmen. Der Sünder muß auf dem Boden der Kirche hingeſtreckt liegen. Nach Beendigung des erſten (Predigt-) Theils der Meſſe aber ſteht der Diacon

[1]) Bei Muratori Opp. XIII, 21. 22. 422 ff. 90—99.

auf, und bittet, indem er aus der Seele des Büßenden ſeine Reue ſchildert und beichtet, auch ſeine fleißige Pönitenzübung bezeugt, den Biſchof um die Reconciliation desſelben. Darauf ermahnt der Biſchof den Büßer, ſich vor Rückfall zu hüten, ſpricht dann einige Gebete, wofür eine Auswahl geboten wird, über ihm, und ertheilt ihm dann die Abſolution in Form eines deprecativen Gebets. Es werden mehrere zur Auswahl gegeben; eines derſelben lautet: Omnipotens sempiterne deus, confitenti tibi huic famulo pro tua pietate peccata relaxa, ut non plus ei noceat conscientiae reatus ad poenam, quam indulgentia tuae pietatis ad veniam, per D. n. J. Ch. Dann noch ein Schlußgebet über dem Sünder um ſeine Bewahrung, worauf das Offertorium und die Communion beginnen, an welchen der Reconciliirte Theil nimmt. — Das Gregorianum giebt zwar die Sache auch, auch neben etlichen Gelaſianiſchen etliche neue Gebete, aber für den liturgiſchen Hergang nichts Neues. — Dagegen ergänzt uns Alcuin das Gelaſianum, indem er uns den Hergang der Beichte beſchreibt, welche, wie bemerkt, das Gelaſianum als geſchehen vorausſetzt. Seine Beſchreibung iſt dieſe[1]): Beim Beginn der Faſten ſoll der Prieſter alle Chriſten ermahnen, daß ſie am Aſchermittwoch ſich zur Beichte und Buße geſtellen. Mit Denen, welchen er Bußen auflegt, ſoll der Prieſter einige Zeit faſten. Auch ſoll er den Beichtenden immer die nöthigen Bußen ſogleich auflegen. Der Beichtende muß ohne Stab vor dem Beichtiger erſcheinen, und ſich vor ihm verneigen. Dann ſpricht der Prieſter erſt für ſich ſelbſt ein Bußgebet. Darauf läßt er den Beichtenden ſitzen, und entwickelt ihm die acht Hauptſünden und das Geſetz Gottes unter ſorglicher Berückſichtigung ſeiner eigenthümlichen Perſönlichkeit und Verhältniſſe. Darauf fragt er ihn: ob er an die Dreieinigkeit, ob er an die Auferſtehung, und an das jüngſte Gericht glaube? und ob er ſeinen Schuldigern vergeben wolle? Bejaht er dieſe Fragen nicht, und will er nicht vergeben, ſo nimmt der Prieſter ſeine Beichte

[1]) De div. offic. ed. Hittorp. p. 239 ff.

nicht an. Antwortet er aber recht, ſo hört dann der Prieſter ſeine Beichte, und hilft ihm, damit Nichts verborgen bleibe. Schließlich knieet dann der Beichtende nieder, hebt ſeine Hände zu dem Prieſter auf, und ſpricht weinend ſeine Beichte: „Viel und zahllos ſind meine Sünden, deren ich mich nicht erinnern kann, in Werken und Worten und Gedanken, für welche alle meine Seele Leid empfindet und von ſchwerer Pein gemartert wird, und darum bitte ich inſtändig um Deinen Rath, ja um Deinen Urtheilsſpruch, der Du zum Verwalter (sequester) und Mittler zwiſchen Gott und dem Sünder geordnet (ordinirt) biſt, und bitte demüthig, daß Du für dieſe meine Sünden ein Vermittler (intercessor) ſein mögeſt.“ Dann wirft er ſich ſeufzend ganz zur Erde; der Prieſter richtet ihn auch erſt nach einer Weile auf, und legt ihm dann die gehörige Buße unter Rückſicht auf ſeine Verhältniſſe auf, worauf der Beichtende ſich ihm wieder zu Füßen wirft, und nun die Gebete super poenitentem folgen, wie wir ſie aus dem Gelaſianum und ſonſt ſchon kennen. Eine Vergleichung dieſer Form der Beichte mit derjenigen des 8. Jahrhunderts zeigt, daß ſie mit derſelben übereinſtimmt, nur ausgeführter iſt. — Faſt ganz übereinſtimmend iſt die Beichtform der angelſächſiſchen Bußordnung, welche Waſſerſchleben unter dem Titel Poenitentiale Sangermanense hat abdrucken laſſen.

Hinſichtlich der Form für die private Buße und Beichte macht ſchon das einen Unterſchied, ob noch die Abſolution von der Beichte getrennt, oder ob die erſtere ſchon gleich bei der letzteren ertheilt wird. Sodann war die natürliche Form der privaten Beichte und Abſolution die, daß ſie eben zwiſchen dem Beichtenden und dem Beichtiger allein vorging. Aber es bildete ſich aus Anwendung der Formen der öffentlichen Beichte und Abſolution auf die private auch eine zweite Form der letzteren aus, nach welcher der Prieſter erſt von den Einzelnen am Aſchermittwoch u. ſ. w. ihre beſondere Beichte privatim in ſeelſorgerlichem Geſpräch entgegen nahm, und ihnen die Bußen auflegte, dann aber Alle, die gebeichtet hatten, in die Kirche nahm, und mit ihnen einen liturgiſch geordneten

öffentlichen Beichtgottesdienſt abhielt, in welchem dann nur generaliter gebeichtet und die Abſolution ertheilt ward. Eine Beichtform der erſteren Art, in welcher Beichte und Abſolution noch getrennt ſind, und wo Beichtiger und Beichtkind nur privatim mit einander verhandelten, bietet uns die angelſächſiſche Bußordnung des Pſeudo-Beda; eine Beichtform der zweiten Art dagegen, welche die Abſolution unmittelbar auf die Beichte folgen läßt, und öffentlich in der Kirche vorgeht, aber auch die ſpecielle Beichte und die Bußauflegung vorausſetzt, finden wir in der fränkiſchen Bußordnung des 9. Jahrhunderts, welche bei Waſſerſchleben den Titel Valicellanum secundum führt. Die Form des Pſeudo-Beda iſt dieſe: Wenn Jemand zum Prieſter kommt, um zu beichten, ſoll erſt der Prieſter im Kämmerlein für ſich beten, wie wir das ſchon kennen. Dann ſoll er ihn, wie bei Alcuin, nach ſeinem Glauben, nach ſeiner Verſöhnlichkeit, und auch darnach fragen, ob er auch in unſittlichen Verhältniſſen lebe, und dieſelben von Stunde an aufgeben wolle? Verneint er, ſo iſt er nicht zur Beichte zuzulaſſen. Sonſt ſpricht der Prieſter den 38. Pſalm und ein Gebet, dann den 103. Pſalm und ein Gebet, dann den 51. Pſalm und ein Gebet, ſchließlich eine Lection mit folgenden Gebeten. Darauf beginnt das Beichtverhör, in welchem der Prieſter den Beichtenden je nach ſeinen Verhältniſſen genau ausfragt, welche Vergehungen er ſich wohl im Einzelnen habe zu Schulden kommen laſſen. Am Schluſſe des Beichtverhörs muß der Beichtende ſagen: „Viel ſind meine Sünden in Worten, Werken und Gedanken.“ Nach dieſer Beichte fragt der Prieſter den Beichtenden: ob er, was er geſündigt beſſern? den Urtheilsſpruch des Beichtigers auf ſich nehmen? ob er dem Teufel und ſeinen Werken entſagen, der heiligen Dreieinigkeit glauben wolle? Bejaht er dies Alles, ſo legt ihm der Prieſter die entſprechende Buße auf, und ſpricht dann einen Bußpſalm und Gebete über ihm. Am Grünen Donnerstage geſchieht dann die Reconciliation ſo: Der Prieſter ſpricht erſt den 51. Pſalm mit der Antiphone „Schaff in mir, Gott, ein reines u. ſ. w.“, und dann nach einem Gebet die

Abſolution über dem Sünder, in derſelben deprecativen Formel, die wir oben im Gelaſianum und ſchon früher fanden. — Dagegen iſt die Form des Valicellanum folgende: Zuerſt ſpreche der Prieſter ſchweigend (intra se) ein Gebet für ſich. Dann frage er die Pönitenten, warum ſie gekommen? Antwort: um zu beichten. Steht ihr auch in Feindſchaft und Haß? Nein. So ergebt euch durch jenes Kreuz dem dreieinigen Gott, daß er euch zum ewigen Leben führe! Darauf folgen die Fragen nach dem Glauben, aber ſo, daß ſtückweiſe das ganze Credo, in einzelne Sätze aufgelöſt, abgefragt wird. Daran ſchließen ſich die Fragen: ob ſie glauben an eine Auferſtehung, an ein letztes Gericht, und daran daß der Menſch durch wahre Pönitenz und Almoſen wahre Vergebung erlange? ob ſie vergeben wollen? ob ſie dem Teufel und allen ſeinen Werken entſagen? ob ſie ſich der Pönitenz unterwerfen wollen? Alle dieſe Fragen ſind einzeln zu bejahen. Dann fordert der Prieſter zum Gebete auf, ſpricht zu dreien Malen „In Deine Hände, Herr, befehle ich meinen Geiſt", dann eine Antiphonie, einen Bußpſalm mit dem Gloria, und ein Gebet. Darauf hält er eine Beichtrede, in welcher er von den 7 Mitteln der Vergebung (Taufe, Martyrium, Faſten, Almoſen, Bekehrung eines Anderen, Liebe gegen Gott, Abſolution), von den drei unvergebbaren Sünden (Blasphemie, Verzweiflung an Gottes Gnade, Nicht an die Auferſtehung glauben), von den Haupt- und Wurzelſünden, von den 7 Höllenſtrafen (Feuer, Kälte, Wurm, Hunger, Durſt, Rauch, Geſtank), und wie dieſelben Jeder ewiglich erleiden müſſe, der eine Todſünde begehe und hier nicht abbüße, handelt. Dann werden die 7 Bußpſalmen geſprochen, und die Litanei geſungen, worauf nach einem Gebete der Prieſter die Verſammelten in einer Anſprache zur Ablegung der Beichte auffordert. Dieſe Beichte lautet: „Ich bekenne Gott und der h. Maria, und dem h. Erzengel Michael und dem h. Täufer Johannes und den h. Apoſteln Peter und Paul und dem h. Leutherius und Caſſian und dem h. Juvenal nebſt allen Heiligen und Dir, Pater, meine Schuld, meine Schuld, meine Schuld; ich habe geſündigt durch Hochmuth, in meinen

vielen böſen und ſchlechten Gedanken, Reden, Verunreinigung, Verführung, Luſt, Zuſtimmung zum Böſen, Worten und Werken, in Meineid, in Ehebruch, Schändung des Heiligen, Mord, Diebſtahl, falſchem Zeugniß, ich habe geſündigt mit Sehen, Hören, Schmecken, Riechen und Fühlen, und in Sitten, in meinen böſen Laſtern. Ich bitte die h. Maria und alle Heiligen und jene genannten Heiligen und Dich, Pater, für mich Sünder zu bitten und zu vermitteln bei unſerem Herrn Jeſu Chriſto." Dann folgt ein Fürgebet, eine Reihe von Antiphonien mit ihren Reſponſorien, und wieder ein Gebet, woran ſich dann die Abſolution knüpft. Dieſelbe beginnt mit einer Anſprache, in welcher der Prieſter im Auszuge Folgendes ſagt: Von Seiten Gottes und der h. Jungfrau ſoll Dir das (bereits vorher auferlegte) Bußurtheil beſtätigt ſein, damit Dir nicht der Teufel wegen nicht geleiſteter Buße im jüngſten Gericht etwas anhaben könne. Dann communiciren die Pönitenten, und ſchließlich ſpricht der Prieſter ihnen die Abſolution in folgender Weiſe: Von Seiten Gottes und aller ſeiner Heiligen ſollen Dir das Gute, das Du von Deiner Kindheit her gethan haſt, und was Andere für Dich thun werden, und die Opferwerke, welche die Kirche durch die ganze Welt thut, zu Gute kommen wie allen guten Chriſten, und wenn Du zu einer anderen Pönitenzleiſtung nicht mehr gelangen ſollteſt, ſo ſollſt Du kraft dieſer Pönitenz und Beichte vor Gott errettet ſein.

Dieſe letztere Form, eines collectiven öffentlichen Beichtgottesdienſtes mit Denen, welche doch nicht der öffentlichen Buße unterſtellt waren, läßt ſich noch durch Jahrhunderte verfolgen. Später, als die öffentliche Buße, der ſie nachgebildet war, ganz aufhörte, und die Privatbeichte allein blieb, als auch nicht mehr bloß zu Aſchermittwoch oder Oſtern, ſondern durch das ganze Jahr gebeichtet wurde, verſchwand ſie, und es blieb nur die Form des Pseudo-Beda in Gebrauch, jedoch mit der Modification, daß die Abſolution ſich unmittelbar an die Beichte anſchloß. Nur unweſentlich (mit Ausnahme der Faſſung der Abſolutionsformel) weicht die

jetzige römisch-katholische Form des Bußsacraments von der des Pseudo-Beda ab, wie man sich durch Einsicht der Beichtform des Römischen Rituals[1]) überzeugen kann.

Im Einzelnen merken wir noch Folgendes an: In den oben betrachteten Beichtformen finden wir noch immer, daß der Glaube, die Renunciation abgefragt werden, und der Beichtende nur zu bejahen braucht. Bald aber ward es Sitte, daß der Beichtende diese Stücke und außerdem das Vater unser und die Beichte aufsagen mußte. Das Beichtverhör wurde zugleich zu einer Prüfung darüber, ob das Beichtkind gehörig in den Elementen des Christenthums unterrichtet sei, und die Beichte griff dadurch auch in das ganze kirchliche Lehrwesen sehr bedeutend ein. — Darin daß man das Credo und die Abrenunciationsformel in das Beichtverhör hinein zog, legt sich das dogmatisch richtige Bestreben zu Tage, die Beichte und Absolution an die Taufe anzuknüpfen: sie soll als Wiederherstellung des gebrochenen Taufbundes erscheinen. — Wenn die Beichte zwischen dem Beichtkind und Beichtiger allein verlief, mußte das Beichtkind zwar auch eine Beichte sprechen, aber die Beichtformel war dann, wie die des Pseudo-Beda zeigt, kürzer, da das Beichtverhör das Bekenntniß der einzelnen Sünden enthielt, und die von dem Beichtkinde zu sprechende Beichte nur sich in allgemeinen Worten auf das abgelegte Bekenntniß zurück zu beziehen, nur den Wunsch der Absolution auszudrücken brauchte. Dagegen war die Beichtformel, wie auch diejenige des Valicellanum zeigt, nothwendig da ausführlicher, wo ein förmlicher Beichtgottesdienst mit einer Mehrzahl von Beichtenden abgehalten wurde: es wurden dann in der Beichtformel die einzelnen Sünden nach Classen enumerirt, damit Jeder der Beichtenden seine speciellen vorher bekannten Sünden darin wieder fände. Daher die Enumerationen von Sünden, in welchen sich die Beichtformeln dieser Classe ergehen. — Wenn ein Geistlicher beichtete, konnte man freilich die Beichte

[1]) Z. B. bei Daniel Cod. Litarg. I, 295 abgedruckt.

lateiniſch abhalten; aber mit den Laien mußte ſie doch weithin am häufigſten in der Landesſprache gehalten werden; nicht nur das Beichtverhör, und die Beichtfragen, ſondern auch die Beichte, die Beichtrede, die Abſolution, die Gebete, mußten in der Landesſprache geſprochen werden. Maßmann[1]) hat die deutſchen Beicht-, Abſolutions-, Beichtvermahnungs-Formulare geſammelt. Leider hat er ſie als bloße „Sprachdenkmäler" behandelt, und die Beichten für ſich, die Credos für ſich, und ſo fort abdrucken laſſen, ſo daß der liturgiſche Zuſammenhang nicht erſichtlich iſt. Indeſſen erweiſen ſie immer, wie reichhaltig das liturgiſche Material dieſer Zeit war. Häufig ſind ſie aus lateiniſchen Formeln überſetzt, aber nicht ſelten auch original, und es ſpricht ſich in den letzteren auf eigenthümliche Weiſe der deutſche ſittliche und religiöſe Ernſt aus.

Schließlich erwähnen wir noch, daß ſich ſchon im Gelaſianum[2]), und dann weiter auch im Gregorianum[3]) auch für die Reconciliation Excommunicirter auf dem Todbette liturgiſche Formeln finden. Auch ſie halten für die Abſolution die deprecative Form feſt.

Blicken wir nun an dieſem Punkte auf die Entwickelung zurück, die ſeit Auguſtin und Ambroſius ſtattgefunden hatte, ſo ſehen wir, wie ſich die ſchon bei Jenen hervortretende Tendenz, die altkirchliche Behandlungsweiſe der ſchweren Sünden auf alle Sünden zu übertragen und ſo das Pönitenzinſtitut in ein Beichtinſtitut umzuwandeln, langſam, aber ſicher durchgeführt hatte. Der gewaltige Umſchwung war auf dem Boden des Lebens, als Praxis ziemlich vollzogen. Um die wenigen mit dem Neuen unverträglichen Reſte des Alten zu beſeitigen, um einige Ungleichheiten der Praxis zu ebnen, um die allgemeine Praxis zur kirchlichen Ordnung, zum Kirchengeſetz zu machen, war nur noch Noth, daß die theologiſche Theorie das

[1]) Die deutſchen Abſchwörungs- u. ſ. w. Formeln, herausg. von Maßmann. Quedl. 1839.

[2]) Bei Muratori a. a. O. S. 96.

[3]) Ebendaſ. S. 832.

neue Beichtweſen ſo auf einfache Grundſätze brachte, wie einſt Cyprian es hinſichtlich des alten Pönitenzweſens gethan hatte. Was Alcuin und die carolingiſche Zeit hiefür geleiſtet hatten, darf doch nur ſehr für Anfang gelten. Aber wir nahen jetzt den Zeiten der Scholaſtik, welche auch rückſichtlich des Beichtinſtituts die Aufgabe, welche ſie ſich geſtellt, das gewordene Kirchenweſen auf Theorie zu bringen, erfüllt hat. Dieſe theologiſche Entwickelung wird eingeleitet von der dem Auguſtinus untergeſchobenen und daher unter ſeinen Werken gedruckten, im Anfange des 11. Jahrhunderts entſtandenen Schrift De vera et falsa poenitentia, die einer Seits die bisherigen Gedanken über dieſen Gegenſtand zuſammen faßt, anderer Seits die Punkte bereits heraushebt, auf welchen dann die weitere theologiſche und kirchenrechtliche Entwickelung einſetzt, ſo daß die Späteren, Petrus Lombardus, Gratian, die Victoriner auf ſie zurückgehen. Wir geben aus derſelben auszüglich, was für unſeren Zweck dient.

Der unbekannte Verfaſſer widerlegt zuerſt die Anſicht, daß es unvergebbare Sünden gebe; unvergebbar ſei nur die Eine Sünde, wenn man ſeine Sünden nicht beichten und abbüßen wolle; das ſei die rechte Sünde wider den heiligen Geiſt (Cap. 1—4). Er widerlegt ferner die alte, längſt von der Praxis verlaſſene Anſicht, als ob nach der Taufe nur Eine Buße ſtatthaft ſei (Cap. 5). Aber freilich giebt es sine poenitentia keine Vergebung (Cap. 6. 7). Dies kann nur Denen geſchehen, welche als Kinder getauft werden, denn da nimmt der Glaube der Mutter Kirche die Erbſünde hinweg, und eigne Sünden haben ſie noch nicht gethan. Dagegen wer bereits ſelbſt (per se) geſündigt hat, der muß, weil durch den Glauben und das Gebet der Mutter Kirche nur die Erbſünde delirt wird, nicht allein per fidem ecclesiae, ſondern auch per proprium dolorem gereinigt werden. Daher müſſen Diejenigen, welche als Erwachſene getauft werden, im Katechumenat büßen, um damit zu deliren, was ſie ſelbſt zur Erbſünde hinzugethan haben. Vollends aber müſſen Diejenigen, welche nach empfangener Taufe per se ſündigen,

ſowohl für ihre kleineren als für ihre größeren Sünden büßen. Da wir täglich ſündigen, müſſen wir auch täglich büßen. Bringen wir dieſe unſere poenitentia hinzu, ſo nehmen die sacramenta ecclesiae et orationes Alles weg. Tanta est virtus orationis tuae et unitatis ecclesiae, ut quidquid extraneum acciderit, durare non possit. Dabei gilt es ganz gleich, ob die Sünden klein oder groß ſind, denn auch die kleinen Sünden werden durch Vernachläſſigung tödtlich, und beleidigen wie die anderen Gott; überdem giebt es ja aber gewiß auch ſchwere Sünden, crimina. Daher müſſen wir alle Sünden im dolor poenitentiae beweinen, aber auch wirklich beweinen, Schmerz darum leiden, denn eine bloße Sehnſucht nach dem Beſſeren iſt noch nicht poenitentia (Cap. 8). Was gehört nun aber zur rechten poenitentia? Zuerſt die Selbſtbetrübung, der Schmerz. Dieſer Schmerz beſteht nicht in Furcht vor weltlicher Strafe, ſondern die Reue muß freiwillig den Herrn ſuchen, aus Betrübniß, ihn verloren zu haben; auch iſt rechte poenitentia da nicht, wo man ſeine Sünden feſthalten will, denn die poenitentia will den Sünder ad baptismi puritatem adducere. Vielmehr muß ſich die poenitentia als thränenvolle Reue erweiſen (Cap. 9). Zweitens muß der poenitens dem Prieſter beichten, repraesentet vitam suam Deo per sacerdotem, um dadurch dem Urtheil Gottes zuvorzukommen. Und zwar muß jeder Einzelne für ſich ſelbſt beichten, nicht durch einen Anderen; hier gilt keine Stellvertretung. Dieſe Beichte iſt aber aus folgenden Gründen nothwendig: Zuvörderſt iſt ſie eine Demüthigung, und dieſe Demüthigung erwirkt Vergebung, die Todſünde wird dadurch verzeihlich, wenn auch nicht ganz getilgt: fit enim per confessionem veniale, quod criminale erat in operatione; et si non statim purgatur, fit tamen veniale, quod commiserat mortale. Sodann wird dieſe Demüthigung von der göttlichen Gerechtigkeit erfordert; es liegt für die göttliche Gerechtigkeit eine Satisfaction darin, wenn der Sünder ſeine Scham überwindet und von ſeinen Sünden Nichts gegen den Boten Gottes verſchweigt, ohne welche Satisfaction Gott nicht

ſeine Gerechtigkeit bei Seite ſetzen und Gnade üben könnte. Endlich kann der Prieſter dem beichtenden Sünder noch mehr helfen und ihn noch mehr erleichtern, weil er die Schlüſſelgewalt beſitzt, und Gott und alle ſeine Heiligen anerkennen, was er bindet oder löſt: quibus enim remittunt sacerdotes, remittit dominus. So groß iſt die Kraft der Beichte. Daher iſt zu rathen, daß man, wenn man einen Prieſter nicht haben kann, wenigſtens einem Laien beichte; denn wenn derſelbe auch die Macht zu binden und zu löſen nicht hat, ſo erweckt doch dieſe Demüthigung die Barmherzigkeit Gottes, daß er das Herz des Sünders anſieht, und, weil derſelbe einen Prieſter gewünſcht hat, ihn der Vergebung würdig achtet (Cap. 10). Und zwar bedarf es, wenn das peccatum ein occultum iſt, nur der Beichte vor dem Prieſter allein. Dagegen für öffentliche Sünden muß die Beichte öffentlich geſchehen, nicht allein deßhalb, weil, wer Viele geärgert hat, auch Viele verſöhnen muß, ſondern namentlich deßhalb, weil ein ſolcher Sünder todt iſt, kein eigenes Leben mehr hat, und ihm deßhalb nicht durch eigene Bußwirkung und eignes Verdienſt, ſondern lediglich durch das Verdienſt der Kirche geholfen werden kann. Die Solidarität, die Einheit der Kirche in ihrem Gebet, Flehen, guten Werken, muß ihm helfen, und was dem Sünder fehlt, durch ihre Hülfe erſtatten: Credendum est enim, et pietas fidei expostulat credere, quod omnes eleemosynae totius ecclesiae et orationes et opera justitiae et misericordiae succurrant recognoscenti mortem suam ad conversionem suam. Daher muß ſich der öffentliche Sünder der öffentlichen Beichte und Buße mit allem Eifer unterziehen, damit er durch ſeine Thränen und Bitten die Kirche bewege, mit ihrer Solidarität für ihn einzutreten (Cap. 11–13). Darauf folgt eine Anleitung, wie man ſich zur rechten Reue und Beichte zu erwecken habe (Cap. 14.) Endlich drittens gehört zur wahren poenitentia, daß ſich dieſelbe in Werken der Satisfaction erweiſe. Dabei ponat se (peccator) omnino in potestate judicis, in judicio sacerdotis — ut omnia eo jubente paratus sit facere

pro reparanda animae vita. Als ſolche Werke der Satisfaction werden die bekannten genannt, und zuletzt erinnert, daß es nicht genug ſei an der Erweiſung der gewöhnlichen Tugenden, ſondern „ſchwererer" Leiſtungen, der opera supererogatoria bedürfe (Cap. 15). Von der Ableiſtung ſolcher vera poenitentia ſoll man ſich nicht durch Sophismen abhalten laſſen (Cap. 16). Auch muß man die poenitentia nicht aufſchieben. Denn ſelbſt der Säumige, dem es glückt, auf dem Todbette noch zu beichten, kommt wohl zum Leben, aber muß doch durch die Strafen des Fegefeuers hindurch, die wenn auch nicht ewig doch ſehr ſchrecklich ſind. Man ſoll daher ſehen, daß man ſich durch rechtzeitige poenitentia vor dieſen Strafen bewahre. Ueberdem giebt es Sünden, die mortalia ſind und auch durch die Buße nur venialia, aber noch nicht delirt werden; und wer dieſe gethan hat und hier nicht Buße dafür leidet, fährt gar in die ewige Verdammniß. Allen dieſen Gefahren entgeht nur, wer rechtzeitig die vera poenitentia leiſtet (Cap. 18). Der Verfaſſer ſchließt mit etlichen Anweiſungen und Vermahnungen für die Beichtiger (Cap. 19. 20).

Die Punkte, die uns hier neu entgegen treten, ſind folgende: Die Beichte vor dem Prieſter wird für nothwendig erklärt, denn einer Seits iſt ſie für alle Sünden eine Satisfaction, und namentlich für die Todſünden die einzige Satisfaction, durch welche dieſelben vergebbar werden, anderer Seits iſt ſie der Weg für die Erlangung der prieſterlichen Abſolution. Ferner wird die Abſolution ſo gefaßt, daß dabei der Prieſter nicht mehr als der Mittler bloß zwiſchen Gott und dem Sünder und als der Fürbitter für den Letzteren ſteht, ſondern ſo daß der Prieſter an Gottes Statt handelt und Gott an ſein Binden und Löſen gebunden iſt. Drittens wird die ältere Anſchauung von ſtellvertretender Buße fortgetrieben zu der Anſchauung, daß die Eine Kirche ſolidariſch mit ihrem Schatz von Almoſen, Gebeten, Sacramenten, guten Werken für den Sünder eintreten und was ihm mangelt durch ihre Hülfe erſetzen könne. Endlich iſt die Theilung der Sünden

und das Verhältniß der verſchiedenen Klaſſen von Sünden zur Beichte und zur Vergebung in neuer Weiſe gefaßt: Etliche Sünden ſind, wenn gleich ihnen Strafen folgen, an ſich vergebbar, und an dieſen nimmt die poenitentia, weil ſie nicht erſt vergebbar gemacht zu werden brauchen, durch Abbüßung auch die Strafen hinweg; andere Sünden dagegen, die Todſünden, ſind an ſich unvergebbar, werden aber durch die poenitentia und ſonderlich durch die Beichte vergebbar, ſo jedoch daß ihre Strafen bleiben. — Auf dieſem Punkte ſetzt nun die theologiſche Entwickelung der Scholaſtik ein, und zwar ſo daß der dialectiſche Proceß, den ſie durchläuft, im Weſentlichen jene Reſultate beſtätigt. Wir können hier, weil dieſe Partie in allen dogmengeſchichtlichen Werken bearbeitet iſt, kurz ſein.

Die erſte einſchlagende Frage, welche die Scholaſtik aufnimmt, iſt die Frage nach der Nothwendigkeit der Beichte vor dem Prieſter. Die Anfänger der Scholaſtik haben darüber nur ſchwankende Aeußerungen. So ſucht Lanfranc[1]) die Frage aus dem Unterſchiede der verborgenen und der öffentlichen Sünden heraus zu beantworten, und meint: zu beichten zwar zieme ſich, und müſſe man die öffentlichen Sünden den Sacerdotes beichten, per quos ecclesia quae publice novit solvit et ligat, aber die verborgenen Sünden könne man jedem kirchlichen ordo (alſo auch dem Diacon) beichten; und wenn man in den kirchlichen ordinibus Niemanden finden könne, dem man beichte, ſo könne man ſich auch an irgend einen beliebigen vir mundus wenden; ja wenn man gar Niemanden fände, dem man beichte, ſo genüge nach dem Urtheil der Väter auch die Beichte vor Gott. Eingehend behandelt zuerſt Gratian die Frage. Der ſeinem Decretum[2]) einverleibte tractatus de poenitentia gilt eben der Beantwortung der Frage: Utrum sola cordis contritione et secreta satisfactione absque oris confessione quisque possit Deo satisfacere? Er ſagt: Etliche antworteten hierauf, quemlibet criminis veniam sine

[1]) De celanda confessione. Opp. ed d'Achery, p. 381.
[2]) P. II. Causa 33. qu. 3. dist 1.

confessione facta ecclesiae et sacerdotali judicio posse promereri; denn daß Jemand hingehe und ſeine Sünde beichte, ſetze ſchon voraus und beweiſe, daß er bereits wieder innerlich zum Leben erweckt und erleuchtet ſei, und da er dies nicht ohne die Gnade Gottes ſein könne, ſo folge, daß ihm ſchon, ehe er zur Beichte komme, auf ſeine innerliche Buße und Bekehrung Vergebung der Sünden und Begnadigung zu Theil geworden ſein müſſe: non ergo in confessione peccatum remittitur, quod jam remissum esse probatur: fit itaque confessio ad ostensionem poenitentiae, non ad impetrationem veniae. Dagegen, fährt er fort, behaupteten Andere, sine confessione oris et satisfactione operis neminem a peccato posse mundari, si tempus satisfaciendi habuerit; denn die Beichte öffne das Paradies; wer einem nur heimlich vor Gott aber nicht vor dem Prieſter Beichtenden Vergebung verſpreche, mache das Evangelium und die Schlüſſelgewalt der Kirche zu Schanden, da dieſe Schlüſſelgewalt nur den Prieſtern von Gott gegeben ſei, und nur durch die Fürgebete der Kirche Vergebung erlangt werden könne; wie denn auch durch die ganze Geſchichte alten und neuen Teſtaments hindurch von Adam an, dem Gott ſelbſt die Beichte abgenommen habe, nur auf vorhergehende Beichte und vorhergehendes Fürgebet Anderer Vergebung der Sünden erfolgt ſei, und ingleichen auch von den Vätern vielfach eingeſchärft werde, daß ohne Beichte keine Vergebung gefunden werden möge. Nachdem ſo Gratian die beiden Anſichten mit ihrer Beweisführung einander gegenübergeſtellt, führt er dann auch die Argumente an, mit welchen dieſelben ſich gegenſeitig bekämpfen: So würfen die Vertreter der zweiten Anſicht den Vertretern der erſten Anſicht vor, ſie beachteten nicht, daß der Sünder durch die innerliche Buße zwar Leben und Liebe Gottes wieder erlange, aber damit noch nicht von den Strafen, von dem reatus peccati loskäme, wozu die Beichte vor dem Prieſter nothwendig ſei; ſie beachteten ferner nicht, daß diejenigen Sprüche der Väter, welche ſie für die Nichtnothwendigkeit der Beichte anführten, nur dahin zu verſtehen ſeien, daß es der

öffentlichen Beichte und Buße nur bei öffentlichen, nicht bei heimlichen Sünden bedürfe. Dagegen würfen hinwiederum die Vertreter der erſten Anſicht den Vertretern der zweiten vor: ſie beachteten den Unterſchied zwiſchen innerer und äußerlicher (vor dem Prieſter geſchehender) Beichte nicht, nur die erſte und nicht die letzte ſei nothwendig; ſie beachteten den Unterſchied zwiſchen heimlichen leichten und öffentlichen ſchweren Sünden nicht, nur wegen der letzteren und nicht wegen der erſteren bedürfe es der Beichte vor dem Prieſter. Dann aber ſchließt Gratian dieſe vergleichende Gegenüberſtellung mit der Bemerkung ab: Quibus auctoritatibus vel quibus rationum firmamentis utraque sententia sanctificationis et confessionis invitetur, in medium breviter exposuimus. Cui autem harum potius adhaerendum sit, lectoris judicio reservatur. Utraque enim fautores habet sapientes et religiosos viros. Wir erſehen alſo, daß zu Gratian's Zeit wenigſtens in der Theorie noch beide Anſichten ſich gegenüber ſtanden. Und wenn auch Gratian für ſeine Perſon ſich keine Entſcheidung der Frage erlaubt, ſo ſtellt er doch eben die beiden Meinungen ſcharf gegen einander und eine Menge von Autoritäten für die eine wie für die andere zuſammen, und provocirt ſo die Entſcheidung. Dieſe Entſcheidung wird nun ſchon von Petrus Lombardus geſprochen. Er wirft[1]) drei Fragen auf: Ob ohne Satisfaction und ohne Bekenntniß des Mundes bloß durch die Reue des Herzens Jemandem eine Sünde vergeben werde? Ob es bisweilen genüge, Gott allein ohne den Prieſter zu beichten? Ob eine einem gläubigen Laien gethane Beichte gelte? Auf die erſte Frage antwortet er, die beiden entgegengeſetzten Anſichten bei Gratian vereinigend: es müſſe der Büßende ſeine Sünden bekennen, doch werde ihm ſchon ehe die Beichte auf ſeine Lippen komme, wenn nur das Verlangen zu beichten in ſeinem Herzen ſei, die Vergebung zu Theil. Daher antwortet er denn auf die zweite Frage: oportet Deo primum, et deinde sacerdoti offerri confessionem,

[1]) Sententt. Lib. IV, dist. 17. ff.

nec aliter posse perveniri ad ingressum paradisi, si adsit facultas. Gleichwohl antwortet er auf die dritte Frage, daß es, falls man keinen Prieſter haben könne, ſtatthaft ſei einem Laien zu beichten; doch ſei dies nur bei den läßlichen, nicht bei den Todſünden der Fall, welche nothwendig dem Prieſter gebeichtet werden müſſen; und ſicherer ſei es jedenfalls, alle Sünden, die läßlichen wie die Todſünden dem Prieſter zu beichten. Eben ſo und noch entſchiedener ſprechen Robert Pulleyn, Hugo von St. Victor u. ſ. w. die Nothwendigkeit der Beichte vor dem Prieſter aus. Die Zuläſſigkeit der Beichte gegen einen Laien wird ſehr bald geläugnet. Seitdem ſteht in der Theorie der Satz feſt, daß die Beichte vor dem Prieſter nothwendig ſei zur Erlangung der Vergebung. Seitdem tritt denn auch die Beichte und Buße in die Zahl der Sacramente ein. Es iſt hier nicht der Ort, auf die ohnehin bekannte Geſchichte der Entwickelung des Sacramentsbegriffs einzugehen. Es genügt, hier daran zu erinnern, wie der Begriff des Sacraments ſich dahin beſtimmt, daß es die prieſterlichen Handlungen ſind, durch welche die Kirche die in ſie von Gott gelegten Gnaden und Gaben ihren Gliedern applicirt. Und da iſt denn klar, daß, wenn die Beichte und Buße in die Reihe dieſer kirchlichen Handlungen geſtellt war, ſie damit vollends aus dem Gebiete der freien Seelſorge, dem ſie bisher angehört hatte, heraustrat, und daß damit über die Fragen nach der Nothwendigkeit der Beichte vor dem Prieſter, nach der Nothwendigkeit der Ableiſtung von Kirchen wegen vorgeſchriebener Satisfactionen, nach der Bedeutung der prieſterlichen Abſolution vorweg entſchieden war. So wenig Jemand zu Heil und Seligkeit gelangen konnte, wenn er nicht aus den Händen der Kirche Taufe und Abendmahl nahm, ſo wenig eine Ehe geheiligt ſein konnte, wenn nicht die Kirche ſie ſchloß und benedicirte, ſo wenig konnte der Sünder Vergebung und Seligkeit finden, wenn er nicht dem Prieſter und in ihm der Kirche beichtete, nach Vorſchrift derſelben abbüßte, und von denſelben losgeſprochen ward. Damit beſtimmte ſich denn auch der Satz, daß zur poenitentia die drei Stücke

contritio, confessio, satisfactio, gehören, auf neue Weise. Wir haben gesehen, daß dieser Satz sehr alt ist. Er hat lange vor. diesen Zeiten auch die Bildung der deutschen Sprache an diesem Punkte beherrscht: die „Reue" entspricht der contritio, die „Beichte" der confessio, die „Buße" der satisfactio[1]). Aber der Sinn dieser Formel ward jetzt ein ganz anderer, als man unter der confessio die Beichte vor dem Priester, unter der satisfactio die von dem Priester aufzulegende Abbüßung und die an solche Ableistung gebundene priesterliche Absolution verstand, und demzufolge die contritio ganz auf ihr subjectives Moment, auf das Schuldgefühl ohne die fides justificans beschränkte.

Dies zeigt sich klar, wenn wir nun die Ausbildung des Begriffs der Absolution betrachten. Petrus Lombardus hält, wie wir sahen, noch den Gedanken fest, daß zwar die Beichte vor dem Priester nothwendig sei, daß jedoch dem Sünder um seiner inneren Reue willen schon, ehe er den Mund zur Beichte öffne, Vergebung zu Theil werde. Hiernach kann er der priesterlichen Absolution nur epideictische, nicht exhibitive Kraft, nicht die Bedeutung der Ertheilung der Vergebung zumessen. Er sagt[2]): Hoc sane dicere ac sentire possumus, quod solus Deus dimittit peccata et retinet; et tamen ecclesiae contulit potestatem ligandi et solvendi. Sed aliter ipse solvit vel ligat, aliter ecclesia. Ipse enim per se tantum dimittit peccatum, quia et animam mundat ab interiori macula: et a debito aeternae mortis solvit. Non autem hoc sacerdotibus concessit, quibus tamen tribuit potestatem solvendi et ligandi, i. e. ostendendi homines ligatos vel solutos. Unde dominus leprosum sanitati prius per se restituit, deinde ad sacerdotes misit, quorum judicio ostenderetur mundatus. — Quia etsi aliquis apud deum sit solutus, non tamen in facie ecclesiae solutus habetur, nisi per judicium sacerdotis. In solvendis ergo culpis vel retinendis ita operatur sacerdos evangelicus

[1]) Vgl. Raumer, die Einwirkung des Christenthums auf die althochdeutsche Sprache, S. 393.

[2]) A. a. O. dist. 18.

et judicat, sicut olim legalis in illis, qui contaminati erant lepra, quae peccatum signat. Die bisherige Anſchauung war, daß der Prieſter in ſeiner ſacerdotalen Stellung dem Sünder durch ſein Fürgebet Vergebung erwirke. Ueber dieſe Anſchauung geht der Lombarde in ſofern hinaus, als ihm der Prieſter eine wirklich erfolgte Vergebung verkündigt und offenbart, aber er kommt, zwiſchen der die effective Kraft der Abſolution behauptenden und der dieſelbe läugnenden Anſicht vermittelnd, noch nicht zu der Beſtimmung, daß der Prieſter an Gottes Statt Vergebung der Sünden ertheile. Dahin leitet nun aber ſchon Hugo von St. Victor über. Er[1]) verwirft die Anſicht des Lombarden, daß der Prieſter nur die Sündenvergebung erkläre, durchaus und widerlegt deſſen Argumente. Vielmehr müſſe man, ſagt er, ein gedoppeltes Band unterſcheiden, durch welches der in Sünde Fallende verſtrickt werde, nämlich das innere Band der Verhärtung und Verfinſterung des Herzens, das Band des inwendigen Todes, und das äußere Band der Verdammniß und Strafe. Jenes innere Band löſe Gott ſelbſt dem Sünder durch ſeine zuvorkommende Gnade in der innerlichen Buße des Herzens. Dagegen werde das äußere Band der Verdammniß und der Strafe von dem Prieſter aus Auftrag Gottes gelöſt. Dies iſt die Schlüſſelgewalt, welche die Prieſter zwar nicht durch ſich ſelbſt beſitzen, aber welche die göttliche Natur Chriſti der menſchlichen Natur Chriſti mitgetheilt hat, und welche darnach durch die Apoſtel auf alle Prieſter übergegangen iſt, ſo daß zwar Gott ſelbſt wie die Schuld und Sünde ſo auch die Verdammniß und Strafe erläßt, aber letztere in der Weiſe, daß er dieſe Löſung den Prieſtern übertragen hat und dieſelbe durch die Prieſter übt. Und wenn dabei vorkommt, daß die Prieſter einen Sünder von der Strafe löſen, der nicht in Herzensbuße von der Sünde und Schuld gelöſt iſt, ſo hebt das die Kraft des Inſtituts ſo wenig auf, als wenn viele Getaufte doch nicht ſelig werden. Dieſe Gedanken Hugo's

[1]) Vgl. Liebner, Hugo v. S. Victor, S. 470. ff.

faßt dann Richard von St. Victor noch voller. Er bezeichnet die Anſicht des Lombarden als eine frivole, und entwickelt die ſeinige dahin[1]: Der Sünder wird durch zwei Bande gefeſſelt, durch die Schuld, daß er nicht wieder von ſelbſt von ſeinem Falle aufſtehen kann, und durch die Strafe, daß er der ewigen Verdammniß verfallen iſt. Beide Bande kann nur der allmächtige Gott löſen; aber indem Gott das Band der Schuld löſt, löſt er damit zugleich auch das Band der Strafe, die ewige Verdammniß wird von dem Sünder genommen und wird in zeitliche Strafe verwandelt. Es giebt alſo eine dreifache Löſung, nemlich eine Löſung von der Schuld, eine Löſung von der ewigen Verdammniß, und eine Löſung von den zeitlichen Strafen, in welche die Strafe der ewigen Verdammniß ſich verwandelt. Die Löſung von der Schuld beſchafft Gott allein dem Sünder durch ſeine Gnade in der Buße des Herzens, die Löſung von der ewigen Verdammniß aber beſchafft Gott durch ſich und durch ſeinen Diener, und die Löſung von den zeitlichen Strafen durch ſeinen Diener. Die liberatio a culpa per gratiam divinitus infusa bleibt alſo Gott vorbehalten, aber die potestas remittendi peccata quantum ad liberationem poenae kommt dem Prieſter zu, und bildet die ihm von Gott übertragene Schlüſſelgewalt. Hier iſt alſo vollſtändig der Begriff einer effectiven und exhibitiven prieſterlichen Abſolutionsgewalt, die ſich aber nicht ſowohl auf die Vergebung der Sünden als vielmehr auf die Erlaſſung der Strafe bezieht. Selbſtverſtändlich konnte die Entwickelung auf dieſem Punkte nicht ſtehen bleiben. Schon Alexander von Hales führt ſie weiter, und Thomas Aquinas bringt ſie zum Abſchluſſe. Er theilt die Frage ganz wie Richard von St. Victor: ob die Schlüſſelgewalt ſich auf die Erlaſſung der Schuld erſtrecke? und ob der Prieſter Sünde hinſichtlich der Strafe vergeben könne? Aber er antwortet nun auf die erſte Frage[2]: Virtus

[1] Tractat. de potestate ligandi et solvendi. Opp. ed. Paris. I, 125. ff.
[2] Summa, suppl. P. III. qu. 18. act. 1. ff.

clavium operatur ad culpae remissionem sicut et aqua baptismi. Sed sicut baptismus non agit sicut principale agens, sed sicut instrumentum, non quidem pertingens ad ipsam gratiae susceptionem causandam etiam instrumentaliter, sed disponens ad gratiam, per quam fit remissio culpae, ita est de potestate clavium. Unde solus Deus remittit per se culpam; et in virtute ejus agit instrumentaliter baptismus, ut instrumentum inanimatum; et sacerdos, ut instrumentum animatum. Et sic patet, quod potestas clavium ordinatur aliquo modo ad remissionem culpae, non sicut causans, sed sicut disponens ad eam. Unde si ante absolutionem aliquis non fuisset perfecte dispositus ad gratiam suscipiendam, in ipsa confessione et absolutione sacramentali gratiam consequeretur, si obicem non poneret. Und auf die zweite Frage antwortet er: Illi, qui per contritionem consecutus est remissionem peccatorum, quantum ad culpam, et per consequens quantum ad reatum poenae aeternae, quae simul cum culpa dimittitur ex vi clavium, ex passione Christi efficaciam habentium, augetur gratia, et remittitur temporalis poena, cujus reatus adhuc remanserat post culpae remissionem; non tamen tota, sicut in baptismo, sed pars ejus. — In baptismo fit per gratiam baptismalem novus homo, et ideo nullus reatus poenae in eo remanet pro praecedenti peccato. Sed in poenitentia homo non mutatur in aliam vitam, quia non est regeneratio sed sanatio quaedam; ideo ex vi clavium non tota poena remittitur, sed aliquid de poena temporali, cujus reatus post absolutionem a poena aeterna remanere potuit. So war man allerdings zu der Erkenntniß gekommen, daß die Schlüsselgewalt eine dem Amte gegebene Macht und die Kraft zu binden und zu lösen, und daß folglich die Absolution etwas Operatives sei. Aber daß die Macht und Kraft, durch welche das Amt Solches wirke, in den Gnadenmitteln liege und insbesondere im Gnadenmittel des Wortes, das war nicht erkannt. Vielmehr legte Thomas diese Macht und Kraft dem Amte als solchem bei: Der Priester vermöge seines priesterlichen Charakters bindet und löst, er steht in seinem sacer-

dotium der Taufe parallel. Dann war aber niemals zur Anſchauung zu bringen, wie der Satz, daß Gott allein Sünden vergeben könne, und der Satz, daß der Prieſter Sünden vergebe, ſich ausgleichen. Dieſe Ausgleichung liegt nur in dem weiteren Satz, daß Gottes eignes Wort, geredet und gehandelt durch des Dieners Mund die Sünden vergiebt. Da man aber dieſen Satz nicht hatte, mußte man immer dazu flüchten, eine Art von Theilung zwiſchen der ſündenvergebenden Thätigkeit Gottes und der ſündenvergebenden Thätigkeit des Prieſters vorzunehmen, und der Begriff von der Schlüſſelgewalt, zu dem man dann kam, gab nothwendig auf der einen Seite zu Viel und auf der anderen Seite zu Wenig: er gab dem Amte als ſolchem zu Viel, indem er es als ein Gnadenmittel, als ein instrumentum animatum, hinſtellte; und er gab der Abſolution zu Wenig, indem durch ſie doch keine reine und volle Vergebung der Sünden erfolgte. Ueber dieſen Begriff von Schlüſſelgewalt und Abſolution iſt die römiſche Kirche nicht hinaus gekommen.

Durch Thomas Aquinas fand denn auch die Vorſtellung, daß die Eine Kirche ſolidariſch mit ihrem Schatz von Almoſen, Gebeten, Sacramenten, guten Werken für den Sünder eintreten, und, was demſelben mangelt, erſetzen könne, ihren Abſchluß. Wir haben von Alters her die Fürbitten der Kirche, der Märtyrer, der Heiligen für die Sünder gefunden; wir haben geſehen, wie Ambroſius dem Todſünder keinen Rath weiß, als daß ein Beſſerer denn er für ihn intercedire; wir haben weiter in der Praxis die ſtellvertretende Buße, die Wirkungen der kirchlichen Gebete und Ceremonien in das Jenſeits hinüber, die mannigfaltigen Bußumwandlungen geſehen; wir haben endlich in der Schrift de vera et falsa poenitentia aus allen dieſen Elementen den obigen Satz bereits formulirt vorgefunden. Dieſen Satz bildet nun Alexander von Hales zur ſogenannten Ablaßtheorie aus: die überſchüſſigen Verdienſte der Glieder Chriſti und vorzüglich die überſchüſſigen Verdienſte Chriſti ſelber bilden einen geiſtlichen Schatz der Kirche. Dieſer Schatz iſt nicht Allen, wohl aber

den Stellvertretern Chriſti, den Biſchöfen, zu verwalten gegeben. Wenn daher ein Sünder nur hinreichende Reue hat, ſo kann ihm der Stellvertreter Chriſti aus jenem Schatze die ihm zur Satisfaction auferlegten Bußen erlaſſen. Denn nicht auf die Vergebung der Schuld oder auf den Erlaß der ewigen Verdammniß, welche vielmehr vorher durch Beichte und Abſolution erlangt werden müſſen, ſondern nur auf die zeitlichen, theils in dieſem Leben nach Vorſchrift des Beichtigers durch die von demſelben auferlegten Satisfactionen theils drüben im Fegefeuer abzubüßenden Strafen, in welche die ewige Verdammniß ſich in Folge der Beichte und Abſolution dem Sünder verwandelt, bezieht ſich der Ablaß. Dieſe Strafen haben aber eine doppelte Bedeutung, einmal ein Beſſerungsmittel für den Sünder, und ſodann eine Sühne für die Schuld zu ſein. In der erſten Beziehung kann der Ablaß die Strafen nicht erſetzen, wohl aber in der letzten. Dieſe Theorie legt dann Thomas Aquinas noch anſchaulicher aus einander:[1]) Indulgentiae valent et quantum ad forum ecclesiae, et quantum ad judicium Dei, ad remissionem poenae residuae post contritionem et absolutionem et confessionem, sive sit injuncta sive non. Ratio autem, quare valere possunt, est unitas corporis mystici, in qua multi in operibus poenitentiae supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum, et multas etiam tribulationes injustas sustinuerunt patienter, per quas multitudo poenarum poterat expiari, si iis deberetur. Quorum meritorum tanta est copia, quod omnem poenam debitam nunc viventibus excedunt, et praecipue propter meritum Christi. — Dictum est autem supra, quod unus pro alio satisfacere potest. Sancti autem, in quibus superabundantia operum satisfactionis invenitur, non determinate pro isto, qui remissione indiget, hujusmodi opera fecerunt, — sed communiter pro tota ecclesia. — Et sic praedicta merita sunt communia totius ecclesiae. Ea autem, quae sunt alicujus multitudinis communia, distribuuntur singulis de multi-

[1]) Summa, Suppl. P. III qu. 25. act. 1,

tudine, secundum arbitrium ejus, qui multitudini praeest. Unde sicut aliquis consequeretur remissionem poenae, si alius pro eo satisfecisset: ita si sibi satisfactio alterius per eum qui potest distribuatur. Soll daher der Ablaß wirken, ſo muß einer Seits, der ihn ertheilt, berechtigt ſein, anderer Seits muß der Empfänger mit Denen, welche den Schatz verdient haben, nemlich Chriſto und den Heiligen in Gemeinſchaft ſtehen, was durch die Liebe geſchieht. Dieſe Macht, Satisfactionen zu ertheilen, conſtituirt dann eine eigenthümliche und beſondere Seite der Schlüſſelgewalt: Clavis duplex est, scilicet ordinis, et jurisdictionis. Clavis ordinis sacramentale quoddam est; et quia sacramentorum effectus non sunt determinati ab homine sed a Deo, ideo non potest taxare sacerdos, quantum per clavem ordinis in foro confessionis de poena debita dimittatur; ted tantum dimittitur, quantum Deus ordinavit. Sed clavis jurisdictionis non est quid sacramentale, et effectus ejus arbitrio hominis subjacet; et hujusmodi clavis effectus est remissio, quae est per indulgentias, cum non pertineat ad dispensationem sacramentorum talis remissio, sed ad dispensationem bonorum communium ecclesiae; et ideo etiam legati, non sacerdotes indulgentias facere possunt. Unde in arbitrio dantis indulgentiam est, taxare, quantum per iudulgentiam de poena remittatur. Der Ablaß iſt alſo nichts Anderes als eine großartige ſtellvertretende Buße, gewonnen durch die römiſchen Anſchauungen von der Einheit der Kirche.

Durch dies Alles greift dann aber der allen Scholaſtikern gemeinſame Unterſchied von Todſünden und läßlichen Sünden hindurch. Es iſt dies aber nicht mehr der alte Unterſchied von crimina und peccata levia, ſondern die Todſünden ſind die Wurzelſünden des Johannes Caſſianus, nur mit dem Unterſchiede, daß ſie nur ſieben Todſünden zählen, indem ſie die Kenodorie des Caſſian mit der superbia zuſammenfaſſen. Dieſer Unterſchied fügt ſich den übrigen Anſchauungen von Beichte und Abſolution in folgender Weiſe ein: Alle Sünden, auch die läßlichen, bedürfen nicht allein der contritio cordis,

ſondern auch der Beichte vor dem Prieſter, der Satisfaction und der Abſolution, aber in verſchiedener Weiſe und zu verſchiedener Wirkung. Denn die Todſünden ziehen, wenn ſie nicht gebeichtet werden, die ewige Verdammniß nach ſich; wenn ſie aber gebeichtet werden und Abſolution empfangen, verwandelt ſich die ewige Strafe der Verdammniß in zeitliche, theils hienieden, theils im Fegefeuer abzubüßende Strafen, von denen dann auch noch ein Theil durch die in der Beichte aufgelegten Satisfactionen, oder ſtatt derſelben durch Ablaß getilgt werden kann. Dagegen wirken die läßlichen Sünden nicht die ewige Verdammniß, ſondern nur zeitliche, hier oder im Fegefeuer zu büßende Strafen, aber es iſt nöthig, ſie zu beichten, theils um Verſchlimmerung zu verhüten und die Beſſerung zu ſichern, theils um ſich von dem Prieſter die Satisfactionen auflegen zu laſſen, durch welche jene zeitlichen Strafen delirt werden.

Es leuchtet ein, daß unter dem Eindruck dieſer Theorien die Richtung, welche nach unſerer obigen Darſtellung die Praxis ſeit der carolingiſchen Zeit hinſichtlich des Bußweſens genommen hatte, bis zum Abſchluſſe eingehalten werden mußte.

Das Erſte war, daß die öffentliche Buße allmählig ganz in Abgang kam. Allerdings hat die bedeutendſte Bußordnung des 11ten Jahrhunderts, der Corrector des Burchard von Worms († 1025) ſie noch[1]), und die friſchen Farben, mit welchen er ſie beſchreibt, bezeugen, daß ſie zu jener Zeit auch noch, und zwar nicht ſelten vorgekommen ſein muß. Auch wiſſen wir ja, daß Gregor VII. noch einen Kaiſer im Büßergewande ſtehen ließ. Aber wir ſahen oben, daß die öffentliche Buße ſich meiſt auf die biſchöflichen Sendgerichte ſtützte, und dieſe Sendgerichte verfielen, hörten theilweiſe ganz auf, oder gingen in ſtändige Gerichte über, oder arteten aus. Dazu kam, daß der öffentlichen Buße in der Geſtalt, welche ſie in der carolingiſchen Zeit gewonnen hatte, faſt nur die Criminalverbrechen unterlagen, und daß ſie für dieſe an die

[1]) Bei Waſſerſchl. S. 631. 634. 635. 636. 637. 673. 674.

Stelle der ſtaatlichen Strafgewalt trat. Als daher die bürgerliche Rechtspflege ſich mehr und mehr, und zwar meiſt in ſcharfer Oppoſition des Staats gegen die Kirche ausbildete, kam auch von dieſer Seite her die öffentliche Kirchenbuße je mehr und mehr in Abgang. Sachlich trat das Anathema, der große Bann, an ihre Stelle.

Mit dem Aufhören der öffentlichen Buße hörte aber auch der letzte Unterſchied der Competenz auf, der, wie wir ſahen, darin beſtand, daß nur der Biſchof den Sünder, der öffentlich gebüßt hatte, reconciliiren konnte. Vielmehr iſt es ſchon in der Zeit der Scholaſtik ſtehende Anſchauung, daß Jeder, der den prieſterlichen ordo hat, auch abſolviren kann. Allerdings bildete ſich nun aus den alten Traditionen heraus das noch in der römiſchen Kirche geltende Syſtem der Reſervatfälle aus, nach welchem der Biſchof ſich eine Reihe von Fällen vorbehält, in welchen ſeine Prieſter, wenn ſie ihnen vorkommen, nicht ohne zuvorige Anfrage bei ihm abſolviren dürfen, während wieder der Papſt eine noch engere Auswahl von Fällen gegen ſeine Biſchöfe vorbehält. Aber es beruht dies nicht ſowohl auf einer dogmatiſchen Grundanſchauung, als ob der presbyteriale ordo nicht die Kraft habe, in ſolchen Fällen zu abſolviren, als vielmehr auf dem kirchenregimentlichen Intereſſe, daß in Fällen beſonders ſchwerer Verſündigungen der nöthige Ernſt bewieſen werde. Freilich wurden ſpäterhin dieſe Reſervatfälle bekanntlich von der Geldnoth und Geldgier der Curie zu Erpreſſungen benutzt, und dieſe dann auch wieder mit dogmatiſchen Argumenten beſchönigt, welche an ſich im Syſtem nicht lagen.

Wie wir ſahen, wurden ſchon ſeit der carolingiſchen Zeit Diejenigen, welche heimlich büßten, gleich bei der Beichte abſolvirt, ſo daß ſie die ihnen auferlegten Bußen hinterher abzuleiſten hatten; und nur Diejenigen, welche öffentlich büßten, wurden auf die Bußzeit vom Abendmahl ausgeſchloſſen. Letzteres hörte natürlich auch auf, als die öffentliche Buße aufhörte, und die Abſolution ward ſtets gleich bei der Beichte ertheilt. Es kommt allerdings noch vor, daß den

Sündern bei der Beichte und Abſolution als Disciplinarmittel auferlegt wird, ſich eine Zeitlang vom Betreten der Kirche und vom Genuß der Communion zu enthalten; aber eine Ausſchließung vom Abendmahl fand hinfort nur bei dem Anathema ſtatt. Das Anathema trat auch hier an die Stelle der öffentlichen Buße, und es iſt bekannt, mit welcher Rückſichtsloſigkeit es in dieſen Zeiten gehandhabt ward.

Auch die asketiſche Strenge, welche ſich bisher dem Bußweſen angeſchloſſen hatte, verſchwand. Zunächſt freilich ſchien es, als ob gerade von dieſer Seite her eine Erneuerung des Bußweſens und eine Zurückführung deſſelben auf die alte Strenge und den alten Ernſt ſich Bahn brechen wollte. Das Bußmittel der Wallfahrten ſetzte ſich zu Bußfahrten, dieſe ſetzten ſich zu den Kreuzzügen fort. Es iſt bekannt, welche Erſcheinungen die Geißelbuße hervorrief. Es werden aus dem eilften Jahrhundert Fälle erzählt, in denen Bußen von wahrhaft Grauen erregender Härte auferlegt und getragen wurden[1]). Und dies Alles ſteht nicht vereinzelt da: es iſt die pietiſtiſche, am beſten in Bernhard von Claireaux repräſentirte Richtung des Mittelalters, von welcher dieſe Verſuche, die asketiſche Seite des Bußweſens wieder zu beleben, ausgehen. Petrus Damiani († 1072), der dieſe Richtung nach der asketiſchen Seite hin vertritt, eifert in allen ſeinen Schriften gegen die Bußumwandlungen, namentlich gegen die Ablöſung der ſchmerzhaften Bußen durch Gelderlegniſſe und Schenkungen, und gegen die dadurch im Bußweſen einreißende unſittliche Laxheit; er verlangte dagegen afflictionem corporis, und empfahl zu dem Zwecke namentlich die Geißelbuße, welche auch durch ihn eine große Verbreitung erlangte[2]). Aber im großen Ganzen blieben dieſe Verſuche fruchtlos, und ihre Wirkungen vorübergehend; die Kirche, deren geſchichtliche Bewegung in dieſem Stücke einem anderen Ziele zuſchritt, nahm dies Alles nicht mehr in ſich auf; ja, dieſe Anregungen

[1]) Gieſeler, KG. II. 1. 338.

[2]) Förſtemann, die chriſtlichen Geißlergeſellſchaften, S. 6. ff.

auf asketiſchem Gebiete gingen bald, wie eben die Geißelbuße, gar in häretiſche Erſcheinungen über. Und wenn auch die Päpſte, ſogar ein Innocentius III.[1]), noch Exempel harter Bußauflegungen ſtatuirten, ſo klagt doch ſchon Abälard, daß das ganze Bußweſen unter den von der geiſtlichen Habſucht begünſtigten Bußumwandlungen in Geld untergehe[2]), und Petrus Damiani muß eingeſtehen, daß unter den Laien Niemand mehr recht zu bewegen ſei, eine ernſtliche Buße auf ſich zu nehmen. So ward es ſchon am Ende des 12ten Jahrhunderts Sitte, daß der Beichtiger zwar dem Beichtenden ankündigte, welche Buße die Canones auf ſeine Vergehung ſetzten, dann aber, wenn er dieſe nicht auf ſich nehmen wollte, förmlich mit ihm handelte, was und wie viel er auf ſich nehmen und wie er ſich loskaufen wollte, ja ihn ſchließlich unter allen Umſtänden und ſelbſt dann abſolvirte, wenn er gar keine Buße auf ſich nehmen wollte, wo er ihn dann nur darauf hinwies, daß er es dann im Fegefeuer nachzuholen haben werde[3]). So verlor ſich hinſichtlich der Auferlegung der Satisfactionen allmälig jede Regel, Ordnung und Maaß; die früher ſo reiche Literatur der Pönitentialbücher hörte ganz auf; und es bildete ſich zuletzt der Grundſatz, daß es für die Auflegung der Satisfactionen gar keine Regel gebe, ſondern daß dies ganz im arbitrium des Prieſters ſtehe. Den ganzen Zuſtand der Sache veranſchaulicht uns Eine einzige Aeußerung des Duns Scotus[4]): Poenitenti illud imponendum est, quod libentius recipit, et quod creditur perseverantius adimplere. Vel si omnino nullam poenitentiam velit recipere a sacerdote impositam, dicit tamen se habere displicentiam de peccato commisso, et firmum propositum non recidivandi, absolvendus est. Et nuncianda est sibi poena, quae esset pro peccatis facienda, et quod eam

[1]) Hurter, III., 29.
[2]) Ethic. cap. 25.
[3]) S. die Beweisſtellen bei Gieſeler, KG. 2. II. 500.
[4]) Lib. IV. dist. 15. qu. 1. no. 14.

f in se vel in aequivalenti absque impositione studeat adimplere; alioquin solvet ad plenum in purgatorio.

Es war dies die nothwendige Folge der Bußumwandlungen überhaupt, und namentlich der Umwandlung der asketischen Bußen in Geldbußen, zumal seit sich dafür die eben so großartige als bequeme Form des Ablasses gefunden hatte. Wir haben gesehen, wie sich das Alles in der Praxis bildete, und wie sich dann eine Theorie, auf der einen Seite der sittlichen Trägheit zusagend, auf der anderen Seite mit den tiefsten dogmatischen Gedanken der Zeit verwoben, dazu fand. Es darf uns daher nicht wundern, wenn wir allgemach den Ablaß so ziemlich die reellen Satisfactionen ganz verdrängen sehen. Erst erließ man für den Besuch und die Beschenkung neuer Kirchen, in Aufnahme zu bringender Wallfahrtsorte u. s. w. und für andere Werke, an die man die Indulgenzen knüpfte, nur einen Theil der auferlegten Bußen, aber bald auch die ganzen Bußen. Anfangs erließ man nur die bereits verwirkten und auferlegten Bußen; später aber erstreckte man die Kraft des Ablasses im Voraus auf die noch zu verwirkenden Bußen, und mithin auf die noch zu vollbringenden Sünden. So griff der Ablaßhandel in bekannter und hier nicht weiter zu verfolgender Weise immer weiter um sich. Nur über die Competenz ist hier noch Einiges zu bemerken. Früher ertheilten auch die Bischöfe und die Diöcesansynoden Abläße, d. h. sie legten auf Kirchen, Wallfahrtsorte u. s. w. die Verheißung, daß, wer sie besuche und beschenke, Erlaß seiner Pönitenzen erlange. Erinnern wir uns aber der Theorie, welche Alexander von Hales und Thomas Aquinas über den Ablaß aufstellten, wonach er aus dem der ganzen Kirche gehörigen Schatze erfolgte und Derjenige ihn auszutheilen hatte, der der ganzen Kirche vorstand, so ergab sich aus dieser Theorie, je mehr das Episcopalsystem hinter dem Papalsystem zurücktrat, von selbst die Consequenz, daß Ablaß nur vom Papste ertheilt werden könnte. So wurde denn aus dieser Theorie heraus und allerdings auch um der Mißbräuche willen, die manche Bischöfe mit dem Ablaß trieben, der

bischöfliche Ablaß namentlich durch Innocentius III. beschränkt, und später ganz aufgehoben: nicht der sacerdos, nur der Papst durch seine Legaten konnte Ablaß ertheilen. Es ist bekannt, wie später von der Geldgier der Curie dieser Ablaßhandel betrieben, in den Jubiläen organisirt, und zu großen Erpressungen benutzt ward.

In liturgischer Beziehung ist die nachcarolingische Zeit überhaupt nicht productiv. Um so weniger dürfen wir hinsichtlich des Verfahrens bei der Beichte neue Formen erwarten, da diese eines der Erfordernisse des Cultus, die Oeffentlichkeit, immer mehr verlor. Vielmehr gingen die von der carolingischen Zeit geschaffenen Formen in diesem Zeitraum zum Theil unter. Die Form der öffentlichen Beichte an dem Anfang der Quadragesima und der Reconciliation auf den Grünen Donnerstag, die wir beim Gelasianum und beim Alcuin fanden, kam natürlich mit der öffentlichen Beichte selbst außer Uebung. Es ist eben leere Tradition, wenn das Pontificale Romanum sie noch jetzt fortführt. Nicht minder kam jener collective Beichtgottesdienst, der mit der ganzen Zahl Derer, welche heimlich gebeichtet hatten, gehalten zu werden pflegte, in Abgang. In den deutschen Predigten des Franciscaners Berthold von Regensburg († 1272) finden wir die letzten Spuren von demselben. Auch jenes auf den Religionsunterricht sich erstreckende, nach dieser Seite hin gründliche Beichtexamen kam außer Uebung, je mehr die Beichte auf Enumeration der einzelnen Sünden ausging. Es blieb eben nur die Form der heimlichen Beichte, wie wir sie oben beim Pseudo-Beda fanden, nur mit dem Unterschiede, daß die Absolution sich sofort an die Beichte anschloß; und so ist sie auch in der römischen Kirche geblieben. Nur in zwei Stücken bildet sich während dieses Zeitraums etwas Neues, nemlich hinsichtlich des Beichtsiegels und hinsichtlich der Absolutionsformel.

Wir haben gesehen, daß von dem Zeitpunkte an, da die heimliche Beichte verborgener schwerer Sünden in der Kirche üblich ward, auch an den Priester die Forderung gestellt wurde, über dergleichen ihnen gemachte Eröffnungen gänzlich zu

ſchweigen. Dieſe Forderung verſchärfte ſich natürlich, je mehr die Beichtpflicht nach und nach auf alle Vergehungen ausgedehnt und zur Gewiſſensſache gemacht ward. Der Corrector Burchard's von Worms (aus dem 11. Jahrhundert) bedroht den Prieſter, der Beichtgeheimniſſe ausſchwatzt, ſchon mit der Abſetzung und mit lebenslänglicher, in ſteter Pilgrimſchaft zu verbringender Buße[1]). Dasſelbe fordern Gratian und Petrus Lombardus. Ein Canon des Papſtes Alexander III. v. J. 1165 verordnet, daß der Prieſter den Sünder, deſſen Vergehung er durch die Beichte wiſſe, nicht unter Nennung ſeines Namens vom Abendmahl zurückweiſe, da der Prieſter, was er in der Beichte erfahren, nicht als Richter ſondern als Gott (ut deus) wiſſe. Endlich ließ Innocentius III. vom Lateranenſiſchen Concil im J. 1215 im 21. Canon deſſelben das Beichtſiegel gebieten, und den dasſelbe brechenden Prieſter mit Abſetzung und lebenslänglicher Buße unter Einſperrung in ein Kloſter bedrohen.

Noch in den liturgiſchen Beichtformen der carolingiſchen Zeit iſt die Form der Abſolutionsformel die deprecatoriſche, die Gebetsform. Dieſelbe war mit der ſeit Ambroſius geltenden Grundanſchauung, daß der Prieſter in ſeiner ſacerdotalen mittleriſchen Stellung dem Sünder die Vergebung interceſſionsweiſe bei Gott erwirke, nothwendig gegeben. Aber ſchon durch die Vorſtellung des Petrus Lombardus, daß der Prieſter die von Gott dem Beichtenden auf ſeine innere Reue bereits gewährte Vergebung verkündige, mußte die deprecatoriſche Form in die annunciatoriſche oder indicative (Ich verkündige Dir u. ſ. w.") übergehen. Als aber Thomas von Aquino nach dem Vorgange der Victoriner die Thätigkeit des Prieſters dahin faßte, daß der Prieſter die Vergebung der Sünden keineswegs bloß verkündige ſondern an Gottes Statt ertheile, konnte auch die annunciatoriſche Form nicht mehr genügen, ſondern mußte nothwendig in die exhibitive: „Ego te absolvo ab omnibus peccatis tuis in nomine Patris etc." übergehen. Dies geſchah in den Tagen des Thomas Aquinas,

[1]) Waſſerſchl. S. 678.

der ſelbſt gegen einen Vertheidiger der älteren deprecativen Formel ein Schriftchen de forma absolutionis ſchrieb. Er ſtützt ſich darin auf den ſacramentalen Charakter der Abſolution: wie beim Taufen geſagt werden müſſe „Ego te baptizo“, ſo bei der Abſolution „Ego te absolvo“. Falſch war dabei nur, daß Thomas die exhibitive Kraft in der Abſolution nicht in das Gnadenmittel des Wortes ſondern in den Prieſter und ſein sacerdotium legte. Seitdem ſteht die exhibitive Abſolutionsformel in der römiſchen Kirche feſt, und die declarative oder deprecatoriſche kommt nur noch mißbräuchlich vor.

Faſſen wir nun das Reſultat der langwährenden Entwickelung kurz zuſammen, ſo iſt es dieſes: die den groben öffentlichen Sündern geltende Kirchenbuße verwandelte ſich in die Beichte und Abſolution aller Chriſten, und zwar ſo, daß die Beichtpflicht auf alle Chriſten und auf alle Sünden ausgedehnt ward, daß die Satisfactionen ſich im Ablaß formirten, und daß das Ganze unter die Reihe der kirchlichen Handlungen und Gnadenſpendungen als das Sacrament der Beichte (sacramentum poenitentiae) eintrat, zu welchem die contritio die ſubjective Vorbedingung bildete, und welches ſich dann in der durch die allgemeine Beichtpflicht regulirten confessio einer Seits, und in der durch den Ablaß beſtimmten satisfactio anderer Seits vollzog. So hatten Praxis und Theorie die Sache geſtellt, und es fehlte nur der kirchenrechtliche Abſchluß. Dieſer Abſchluß erfolgte durch drei päpſtliche Erlaſſe.

Wir haben geſehen, daß die allgemeine Beichtpflicht zur Zeit des Lombarden und der Victoriner in Praxis und Theorie bereits feſtſtand. Die kirchliche Particulargeſetzgebung hatte auch hie und da ſchon dieſelbe obligat gemacht: die Synode von Aenham (in England im J. 1109[1]) fordert von allen Chriſten, daß ſie dem Prieſter ihre Sünden bekennen, und nach ſeinem Rath Satisfaction leiſten, damit ſie das Sacrament des Altars nicht unwürdig empfangen. An dieſem

[1]) Mansi XIX, 308.

Punkte nun ſchloß Innocentius III. durch den bekannten 21. Canon des Lateranenſiſchen Concils v. J. 1215 ab: Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdoti, et injunctam sibi poenitentiam studeat pro viribus adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha eucharistiae sacramentum; nisi forte de consilio proprii sacerdotis ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab ejus perceptione duxerit abstinendum; alioquin et vivens ab ingressu ecclesiae arceatur, et moriens christiana careat sepultura. Si quis autem alieno sacerdoti voluerit justa de causa sua confiteri peccata, licentiam prius postulet et obtineat a proprio sacerdote, cum aliter ille ipse non possit solvere vel ligare. Sacerdos autem sit discretus et cautus, et more periti medici superinfundat vinum et oleum vulneribus sauciati, diligenter inquirens et peccatoris circumstantias et peccati, per quas prudenter intelligat, quale illi consilium debeat exhibere, et cujusmodi remedium adhibere, diversis experimentis utendo ad sanandum aegrotum.

Die Ablaßtheorie erreichte erſt durch Alexander von Hales und Thomas Aquinas ihre Vollendung. Den Abſchluß macht dann der Pabſt Clemens VI. durch die bekannte Bulle Unigenitus v. J. 1343: Unigenitus Dei filius — sanguine nos redemit, quem in ara crucis innocens immolatus, non guttam sanguinis modicam, quae tamen — pro redemtione totius humani generis suffecisset, sed copiose velut quoddam profluvium noscitur effudisse. — Quantum ergo exinde, ut nec supervacua, inanis aut superflua tantae effusionis miseratio redderetur, thesaurum militanti ecclesiae acquisivit —. Quem quidem thesaurum — per beatum Petrum, coeli clavigerum, ejusque successores suos in terris vicarios, commisit fidelibus salubriter dispensandum, et propriis et rationabilibus causis nunc pro totali nunc pro partiali remissione poenae temporalis pro peccatis debitae, tam generaliter tam specialiter (prout cum Deo expedire cognoscerent) vere poenitentibus et confessis misericorditer applicandum. Ad cujus

uidem thesauri cumulum Beatae Dei Genitricis omniumque lectorum a primo justo usque ad ultimum merita adminiulum praestare noscuntur, de cujus consumtione seu minuone non est aliquatenus formidandum, tam propter infinita hristi, ut praedictum est, merita, quam pro eo quod, quanto lures ex ejus applicatione trahuntur ad justitiam, tanto agis accrescit ipsorum cumulus meritorum.

Das Ganze ſchließt dann der Papſt Eugen IV. durch lgenden Beſchluß des Concils zu Florenz im J. 1439 ab: uartum sacramentum est poenitentiae, cujus quasi materia unt actus poenitentis, qui in tres distinguuntur partes. uarum prima est cordis contritio, ad quam pertinet, ut doeat de peccato commisso cum proposito non peccandi de aetero. Secunda est oris confessio, ad quam pertinet, ut eccator omnia peccata, quorum memoriam habet, suo sacerloti confiteatur integraliter. Tertia est satisfactio pro peccais secundum arbitrium sacerdotis, quae quidem praecipue it per orationem, jejunium et eleemosynam. Forma hujus acramenti sunt verba absolutionis, quae sacerdos profert, um dicit „Ego te absolvo etc.“ Minister hujus sacramenti st sacerdos habens auctoritatem absolvendi, vel ordinarium, el ex commissione superioris. Effectus hujus sacramenti st absolutio a peccatis.

So beſtätigt ſich uns die Bemerkung, die wir Eingangs achten: daß hinſichtlich der Beichte und Abſolution die geſchichtliche Entwickelung ſelbſt in den weniger productiven eiten nicht ruht, vielmehr auch da Geſundes hervorbringt. s darf ja z. B. nicht verkannt werden, daß die Ausdehnung es Inſtituts der Beichte auf alle Chriſten an ſich in der Ordnung und von großem Segen iſt; daß in dem Dogma es Thomas Aquinas von der exhibitiven Kraft der Abſolution er Kern ewige und unveräußerliche Wahrheit iſt. Freilich agen dieſe Elemente der Wahrheit unter ſchweren Maſſen rrthums vergraben; alle jene Grundirrthümer der römiſchen irche influirten vorzugsweiſe auf das Inſtitut der Beichte nd Abſolution, und trieben die Auswüchſe der Ohrenbeichte,

der Satisfactionen, des Ablaſſes u. ſ. w. hervor. Das im Mittelalter gebildete Inſtitut bedurfte einer Läuterung, die das Wahre von dem Falſchen ſchied. Dieſe Läuterung vollzog ſich in der Oppoſition gegen das ganze mittelalterliche Kircheninſtitut, deren Reſultat die Reformation war. Schon aus der Scholaſtik ſelbſt brechen die Keime dieſer Oppoſition hervor; und keine jener die Reformation anbahnenden Richtungen unterläßt es, auch die Auswüchſe am Beichtinſtitut zum Angriffspunkt zu machen. Wir können für unſere Zwecke davon abſehen, in der Vorgeſchichte der Reformation den Gang aufzuſuchen, in welchem dieſer Läuterungsproceß ſich anſpinnt und fortſetzt; eine Betrachtung Deſſen, was die lutheriſche Reformation an die Stelle des mittelalterlichen Beichtinſtituts ſetzte, wird uns Beides zeigen, was an dem mittelalterlichen Beichtinſtitut wahr und recht, und was daran Verbildung war.

4. Die Reformationszeit.

Die lutheriſche Reformation — kann man ſagen — iſt aus dem Artikel von der Beichte und Abſolution herausgeboren, denn innerlich ward Luther zum Reformator in jener Stunde gemacht, als jener Mönch ihn in der Zelle „mit der heiligen Abſolution tröſtete", und äußerlich hub ſie ja mit der Bekämpfung des päbſtlichen Ablaſſes an. Eben darum iſt auch ihr theologiſches und kirchliches Erträgniß weſentlich ſoteriologiſch.

Die lutheriſche Reformation und die Bildung der lutheriſchen Kirche ſind in ihren erſten Stadien ſehr ſtark durch den perſönlichen Entwickelungsgang der Reformatoren, vorzüglich Luther's und Melanchthon's beſtimmt. Luther hat bei ſeinem erſten Auftreten ſtarke römiſche Reminiscenzen; dann wirft er ſich auf eine Zeit lang ſehr einſeitig der ſubjectiviſtiſchen Freiheit in die Arme; bis die Schwärmer, Carlſtadt, die Bauern, die Wiedertäufer, die Schweizer ihn ſchulen; und erſt in dem Maaße, wie dies geſchieht, entwickelt er ſeine kircheſammelnde Thätigkeit. Auch auf den Artikel von der

eichte und Abſolution erſtreckt ſich dieſe perſönliche Ent-
ickelung Luthers: es läßt ſich, wenn man ſeine gelegentlichen
eußerungen und ſeine Schriften von der Beichte und was
ıran hängt chronologiſch zuſammenſtellt, eine Geſchichte ſeiner
orſtellungen von der Beichte und Abſolution ſchreiben. Es
:eift ja auch der Artikel von der Beichte und Abſolution mit
vielen anderen Artikeln z. B. vom Worte Gottes, vom
redigtamt, von der Kirche u. ſ. w. zuſammen, hinſichtlich
:ren ebenfalls in den Anſichten Luther's eine Entwickelung
ıtt fand. Die Entwickelung Melanchthon's iſt mehr die
nes ſeine Anſchauungen an der Hand der Forſchung läutern-
:n und erweiternden Gelehrten; aber an Entwickelung und
Bachsthum fehlt es auch bei ſeinen Vorſtellungen von der
)eichte und Abſolution nicht[1]). Es kann nicht in unſerem
lane liegen, in dieſe Vorgeſchichte der Lehre und Ordnung
ıſerer Kirche in dem Artikel von der Beichte und Abſolution
äher einzugehen, ſo ſehr nützlich eine gründliche Darſtellung
:rſelben manchen jetzigen Zeitrichtungen gegenüber ſein möchte,
elche den eigentlichen Kern und Stern des „Reformatori-
hen" gerade in Dasjenige zu ſetzen belieben, was Luther in
ch ſelbſt überwunden hat. Wir erſtrecken vielmehr unſere
)arſtellung nur auf diejenige Geſtalt, welche Beichte und
bſolution in unſerer Kirchenlehre und in unſeren Kirchen-
:dnungen gewonnen haben, nur an denjenigen einzelnen
)unkten, an welchen dieſe Geſtalt nicht anders erkannt werden
ınn, in jene Vorgeſchichte zurückblickend.

Die „Beichte und Abſolution" der lutheriſchen Kirche
ldete ſich im Gegenſatz gegen das römiſche „Sacrament der
)uße". Ihre Lehrentwickelung knüpft unmittelbar an den
bſchluß der bisherigen Entwickelung, an die Beſtimmungen
es Concils zu Florenz v. 1439 antithetiſch an, und recti-
cirt die Beſtimmungen, daß die poenitentia ein aus con-
itio, confessio und satisfactio beſtehendes Sacrament ſei.

[1]) Vgl. Plank, Geſch. der Entſteh. des prot. Lehrbegriffs. II, 92. I. 1, 105, 125. Auguſti, Denkwürdigkeiten. IX, 22.

Ihre Praxis bildete ſich in der Oppoſition gegen die entſetzlichen Mißbräuche, welche ſich an das mittelalterliche Beichtweſen gehängt hatten. Wir haben im Vorigen nur die doctrinelle und kirchenordnungsmäßige Geſtalt des römiſchen Sacraments der Buße geſehen. Aber jedes kirchliche Inſtitut macht ſich im Leben noch etwas anders als in der Doctrin und im Canon, bald beſſer, bald ſchlimmer; und das römiſche Sacramentum poenitentiae machte ſich im Leben noch viel ſchlimmer als in der Doctrin. Wer eine gedrängte und doch alles Einzelne auf die falſchen Principien zurückführende Ueberſicht der aus dem Sakramente der Buße dem kirchlichen Leben und dem privaten Chriſtenleben entſtandenen Mißbräuche und Schäden ſucht, der leſe einfach in den Schmalkaldiſchen Artikeln den Abſchnitt „Von der falſchen Buße der Papiſten." Aus und in der Oppoſition gegen dieſe verderbte Lehre und Praxis der beſtehenden Kirche erwuchs die Lehre und Praxis der lutheriſchen Kirche. Doch würde man ſehr irren, wenn man glauben wollte, die lutheriſche Kirche ſei dabei rein oppoſitionell und antithetiſch verfahren, habe mechaniſch an die Stelle des Römiſchen das contradictoriſche Gegentheil geſetzt oder abſtract das Römiſche negirt. Es giebt freilich eine andere Anſchauung von der Reformation, die ſich einzubilden ſcheint, als hätten damals Luther und die Seinen eine funkelneue Kirche aus den Lüften zuſammen geblaſen; und dieſe Anſchauung iſt denn ſehr geneigt anzunehmen, daß, wenn die lutheriſche Kirche Vieles aus der alten Kirche behielt, dies nur aus inconſequenter Durchbildung des Princips und aus mancherlei Condescendenzen geſchehen ſei, weßhalb man denn jetzt noch ein wenig nachträglich reformiren müſſe. Aber dieſe Anſchauung entbehrt aller Wahrheit. Als die Reformation geſchah, war die Kirche in Lehre und Praxis verderbt, aber die Kirche war ſeit fünfzehn Jahrhunderten vorhanden; es galt nicht, eine neue Kirche zu bilden, noch viel weniger galt es, erſt eine Kirche zu bilden; ſondern das war die Aufgabe, eine vorhandene Kirche nach gewiſſen verkannten und nun wieder ans Licht gezogenen Principien von Mißbräuchen

einigen, um dadurch die Kirche ſelbſt und das in ihr von
n Mißbräuchen verſchont Gebliebene zu erhalten. Und
welcher Klarheit die lutheriſche Kirche dieſe Aufgabe
nnt, und mit welcher hiſtoriſch-kritiſchen Tüchtigkeit ſie
elbe gelöſt hat, kann man an wenigen Punkten ſo deutlich
an ihrem Verfahren hinſichtlich des Beichtweſens ſehen.
: Reformatoren kennen die geſchichtlichen Entwickelungen
dieſem Punkte ganz genau: Chemnitz kennt die Geſchichte
Beichtweſens viel gründlicher, und hat in die Wande-
gen derſelben mehr Einſicht, als z. B. Auguſti. Und die-
e Klarheit leitet ihr practiſches Vorgehen: ſie laſſen keine
ge, welche ſich in dem Verlaufe der geſchichtlichen Ent-
kelung des Beichtweſens geſtellt hatte, unerörtert, ungelöſt;
werfen das ganze vorhandene Inſtitut der Beichte herum,
r ſie werfen kein richtiges und geſundes Moment, und ob
auch, wie die Abſolution, ſeinen Urſprung in der Scholaſtik
te, hinweg, ja ſie nehmen alte, längſt in Abgang gekommene
ſtitute wieder auf, und faſſen ſo die Erträge der ganzen
herigen geſchichtlichen Entwickelung organiſch zuſammen.

Wir haben bisher immer gefunden, daß die verſchiedenen
ſtalten des Buß- und Beichtweſens ſich auf verſchiedene
ſchauungen von der Sünde und verſchiedene Unterſcheidungen
: Sünden gründeten. Und ſehen wir von der älteren Unter-
eidung zwiſchen öffentlichen und heimlichen Sünden ab,
lche auch die lutheriſche Kirche, wie wir weiterhin ſehen
rden, wieder aufnahm und nach ihrer Bedeutung gelten
ß, ſo waren alle jene anderen älteren Unterſcheidungen und
aſſificirungen der Sünden mehr oder weniger aus pelagia-
chen oder ſemipelagianiſchen Vorderſätzen gefloſſen, was ſich
an wieder dadurch rächte, daß man die Vergebung durch
ne Leiſtungen, durch Satisfactionen zu erlangen hoffte.
les galt inſonderheit auch von den dem römiſchen Sacra-
nt der Buße unterliegenden Anſchauungen von der Sünde
b von den Sünden, denn wenn man alle Sünden zu
ichten gebot, ſo vergaß man eben über den Sünden die
ünde; und wenn man nur für die Vergebung der Todſünden

die Beichte und Abſolution nothwendig achtete, ſo ſetzte man damit das Gewicht der anderen Sünden als leichter und geringfügiger herab. Die ſcheinbare Strenge des römiſchen Beichtſyſtems war und iſt im tieferen Grunde ſittliche Laxheit. So mußte denn die lutheriſche Kirche damit beginnen, der römiſchen Anſicht von der Sünde und den Sünden eine andere, richtigere gegenüber zu ſtellen: „Unmöglich iſt's geweſt", hebt Luther in den Schmalk. Artt. ſeine Darſtellung „von der falſchen Buße der Papiſten" an, „daß ſie ſollten recht von der Buße lehren, weil ſie die rechten Sünden nicht erkannten, denn (wie droben geſagt) ſie halten von der Erbſünde nicht recht, ſondern ſagen: Die natürlichen Kräfte des Menſchen ſeien ganz und unverderbt geblieben, die Vernunft könne recht lehren, und der Wille könne recht darnach thun, daß Gott gewißlich ſeine Gnade giebt, wenn ein Menſch thut, ſo viel an ihm iſt, nach ſeinem freien Willen. Hieraus mußte nun folgen, daß ſie allein die wirklichen Sünden büßeten, als böſe, bewilligte Gedanken (denn böſe Bewegung, Luſt, Reizung war nicht Sünde), böſe Worte, böſe Werke, die der freie Wille wohl hätte laſſen können." Und Chemnitz fährt fort[1]): Est praeterea hoc in praesenti capitulo observandum, quod tantum mortalia peccata confitenda esse docent; eo quod ad remissionem venialium non opus sit absolutione, sed aliis remediis possint expiari. Ubi observabit lector, Pontificios, qui enumerationem omnium flagitant, maximam partem eorum, quae coram Deo vere sunt peccata, a confessione et absolutione excludere. Primo enim interiorem immunditiem, et malum habitans in carne, nisi consensu et opere impleantur, non volunt comprehendi in confessione, quia malam concupiscentiam, quae in renatis reliqua est, docent non habere rationem peccati. Deinde multa delicta actualia adeo judicant esse levia, ut ad eorum remissionem non opus sit absolutione. Nihil vero aliud est absolutio, quam vox evangelii, annunciantis remissionem

[1]) Exam. conc. Trid. II, 546.

peccatorum propter meritum Christi. Docet igitur concilium Tridentinum, venialia peccata non absolutione, hoc est non propter Christum remitti, sed aliis remediis posse expiari. Dagegen, fährt Luther in den Schmalk. Artt. fort, lehrt die vom Apoſtel Paulus uns gepredigte Buße „uns die Sünde, nemlich daß mit uns Allen verloren, Haut und Haar nicht gut iſt, und müſſen ſchlechts neue und andere Menſchen werden. Dieſe Buße iſt nicht ſtücklich und betteliſch, wie jene, ſo die wirklichen Sünden büßet, und iſt auch nicht ungewiß, wie jene, denn ſie disputirt nicht, welches Sünde oder nicht Sünde ſei, ſondern ſtößet Alles in Haufen und ſpricht, es ſei Alles nur eitel Sünde mit uns. Was wollen wir lange ſuchen, theilen und unterſcheiden?" Alſo Object der Buße und folgeweiſe der Beichte und Abſolution iſt ohne Unterſchied Alles, was am Chriſtenmenſchen an Sünde vorkommt von der aus der Erbſünde auch nach der Taufe übrig bleibenden böſen Luſt an bis hin zu den einzelnen wirklichen Sünden, gleichviel ob dieſelben öffentlich oder heimlich, ſchwer oder leicht, groß oder klein ſeien.

Auch bedarf dieſe Sünde der Wiedergebornen der Vergebung. Die Schwärmer der Reformationszeit hatten den Satz aufgeſtellt, und die Doctrin der Reformirten hatte von ihrem Prädeſtinationsdogma aus denſelben aufgenommen: daß, wer einmal fromm geworden, nicht wieder fallen möge, oder, wenn er hernach ſündige, nichtsdeſtoweniger im Glauben und Gnadenſtande bleibe. Dieſen Satz verwerfen die lutheriſchen Bekenntnißſchriften wiederholt und Chemnitz[1]) führt aus: Primo igitur nostri expresse docent, baptizatos in hac vita, si admittant actiones contra conscientiam, non retinere sed excutere fidem et spiritum sanctum, omittere gratiam justificationis et vitam aeternam, ac reos fieri irae Dei et aeternae damnationis, nisi rursus convertantur, et agant poenitentiam. Et quae illa peccata sint, ex scriptura declarant, ut Rom. 8, 13. I Cor. 6, 9. 10. Gal. 5, 19. seqq.

[1]) Ebendaſ. II, 553.

Ephes. 5, 3. seqq. Col. 3, 5. 6. et aliis locis. Der Gnadenſtand iſt eben ein perſönliches Gnadenverhältniß des gerechtfertigten Menſchen zu dem verſöhnten Gott, und, wenn dieſer Menſch in Sünde wider das Gewiſſen fällt, wird dies perſönliche Gnadenverhältniß wenigſtens zur Zeit unterbrochen, und bedarf der Wiederanknüpfung.

Solche Wiederanknüpfung, ſolche Vergebung der Sünden der Chriſten iſt nun aber auch auf der anderen Seite möglich. Entſchieden und ausdrücklich verwerfen die lutheriſchen Bekenntnißſchriften die novatianiſche Anſicht in allen ihren Schattirungen: daß, wer nach erhaltener Taufe ſündige, nicht abſolvirt werden könne, daß es für ſolche gar keine Vergebung gebe, oder daß wenigſtens dieſelbe ungewiß ſei, von der Kirche nicht verſichert werden dürfe, ſondern Gott anheimgeſtellt werden müſſe. Nicht minder verwerfen ſie mit der römiſchen Kirche jene alte Anſchauung, daß es nach der Taufe nur eine einmalige poenitentia gebe. Vielmehr halten ſie das quocunque tempore et quotiescunque convertuntur ſtrenge feſt. Die Augsb. Conf. ſagt im 12. Artikel: „Von der Buße wird gelehrt, daß Diejenigen ſo nach der Taufe geſündigt haben, zu aller Zeit, ſo ſie zur Buße kommen, Vergebung der Sünden erlangen mögen, und ihnen die Abſolution von der Kirche nicht ſoll geweigert werden.“ Und Chemnitz führt dies aus[1]): Quia enim propter naturae corruptionem in hac vita in multis saepe labimur omnes, immo septies in die cadit etiam justus; propter diaboli enim insidias et mundi scandala, etiam qui renati fuerant, aliquando ex carnis infirmitate lapsibus praeoccupantur; saepe etiam ex malitia carnis in atrocia scelera se praecipitant. Deus igitur usque adeo ostendit se nolle peccatoris mortem, sed ut convertatur et vivat, ut etiam lapsis post baptismum, si convertantur, voluerit reditum patere in gratiam.

Dabei halten ſie endlich auch mit der ganzen älteren Kirche feſt, daß Niemand mit Gott vertragen werden und

[1]) A. a. O. S. 512.

Vergebung der Sünden erlangen könne, nisi agat poenitentiam [1]).

Aber den modus agendae poenitentiae kann ſich nun der Menſch nicht ſelbſt ausdenken und erwählen, ſondern, wenn er ſicher ſein will auch Vergebung der Sünden und Ausſöhnung mit Gott zu erlangen, muß er denjenigen modus agendae poenitentiae befolgen, welchen Gott ſelbſt in ſeiner Heilsordnung beſtimmt und in ſeinem Worte vorgeſchrieben hat. Und an dieſem Punkte beginnt denn die Kritik der römiſchen und die Feſtſtellung der eigenen Beichtordnung. Dieſe Kritik wendet ſich zuerſt gegen die römiſche Eintheilung des Sacraments der Buße in die contritio, confessio und satisfactio, und greift einerſeits die Beſtimmung dieſer einzelnen Theile, anderer Seits aber auch folgeweiſe die ganze Dreitheilung an.

Was nun zunächſt die contritio betrifft, ſo giebt unſere Kirche natürlich im Allgemeinen völlig zu, daß zur Erlangung der Vergebung der Sünden wie überhaupt ſo auch bei den nach der Taufe in Sünde Gefallenen die Reue nothwendig ſei: Omnino in iis, qui veram et seriam agunt poenitentiam, necessaria est contritio. Neque enim vera poenitentia esse potest in iis, qui — somniant se esse sine peccato vel qui peccata contemnunt — atque ideo in peccatis contra conscientiam perseverant [2]). Aber im römiſchen Syſtem kam es nun vermöge der ſemipelagianiſchen Vorausſetzungen desſelben ſo zu ſtehen, daß der Menſch dieſe Reue ſelbſt in ſich anfangen, ſie in ſich bis dahin, daß ſie ihn zum Beichten und zum Genugthun und Abbüßen trieb, nähren und ſteigern, und ſo durch dieſe ſeine Reue ſich die Vergebung der Sünden verdienen ſollte. Und darin lagen denn eine Reihe irrthümlicher Sätze eingeſchloſſen: daß die Reue als des Menſchen eignes Werk, alſo auch rein ſubjectiv gefaßt; daß dieſem Werke Verdienſtlichkeit beigemeſſen, alſo über ſeiner Verdienſt-

[1]) Chemnitz, a. a. O. S. 513.
[2]) Ebendaſ. S. 528.

lichkeit des Verdienſtes Chriſti ganz vergeſſen; daß eben damit der evangeliſche Standpunkt ganz gegen den geſetzlichen vertauſcht, und folglich dem Gewiſſen der Sünder nicht Troſt zur Beſſerung ſondern eitel Schrecken bereitet ward. Und da dieſe Fehler ſich unwillkürlich aufdrängten, ſo griff die römiſche Doctrin zu dem Auskunftsmittel, verſchiedene Grade, Stufen der Reue zu unterſcheiden, eine vollkommene Reue (attritio), die nur in der Furcht vor der Strafe, und eine vollkommnere Reue (contritio), die in der Liebe Gottes und in der Trauer um das Geſtörtſein dieſes Liebesverhältniſſes beſtehe, zu unterſcheiden, und dann den Gang der Sache entweder ſo, als ob Dem, der nur die attritio habe, die Gnade Gottes weiter zur nöthigen contritio verhelfe, oder geradezu dahin zu faſſen, als ob ſchon die attritio hinreichend ſei Vergebung der Sünden zu verdienen, wenn der attritus nur zur Beichte komme. Dem gegenüber ging nun unſere Kirche von der entgegengeſetzten Vorausſetzung aus, daß wie das ganze Werk der Bekehrung und Heiligung des Menſchen nach Anfang und Fortgang, auch die Erweckung des gefallenen Chriſten zur Buße ein Gnadenwerk des dreieinigen Gottes durch ſein Wort an dem Menſchen ſei, kam dann aber auch dadurch zu einer Reihe ganz anderer Beſtimmungen: Erſtens iſt die Reue nicht des Menſchen eigenes Werk; der Menſch für ſich ſelber vermag nicht Attrition, geſchweige denn Contrition zu haben; ſondern Gott läßt dem Menſchen ſein Wort predigen, und durch denjenigen Theil des göttlichen Wortes, der das Geſetz iſt, ſchlägt der heilige Geiſt das Gewiſſen des Sünders: „Dieſe Reue tritt ein, wenn durch das Wort Gottes die Schuld der Sünden aufgedeckt wird[1])“; und dazu Chemnitz[2]): Est autem vera contritio non opus liberi arbitrii seu virium humanarum, sed spiritus sanctus per verbum praedicatum, auditum et cogitatum illam in nobis excitat, inchoat, operatur et efficit. Darum iſt aber auch die Reue, obgleich

[1]) Apologie der Augsb. Conf. Art. Von der Buße.
[2]) A. a. O. S. 527.

ſie der ſubjectiven Seite im Heilsproceß angehört, doch keineswegs etwas rein Subjectives, ſondern der Reflex, die Wirkung des göttlichen Wortes auf Seele und Gemüth des Menſchen: „Das iſt nicht activa contritio, eine gemachte Reue, ſondern passiva contritio, das rechte Herzeleid, Leiden und Fühlen des Todes[1])“. Wenn aber die Reue nicht des Menſchen Werk iſt, ſo kann auch in der Reue nichts die Gnade Gottes Verdienendes liegen. Zwar iſt die Reue nothwendig, aber als Vorausſetzung der Vergebung: Sicut illi, qui morbum nec agnoscunt nec sentiunt, medicinam nec curant nec applicant, ita gratiam et misericordiam Dei, quae in Christo proponitur, nemo satis curat, nemo serio et recte quaerit et amplectitur, nisi qui agnitione, sensu et pavore peccatorum, et irae Dei adversus peccata contritus et perterrefactus est. Lex enim paedagogus est, urgens et impellens ad quaerendam gratiam Dei in Christo. Et ordo divinus est, quod vult quidem evangelizare sed pauperibus, vult sanare sed contritos[2]); und keineswegs als Gnade verdienende Leiſtung: necessaria igitur est contritio, non autem meritum est, impetrans remissionem peccatorum.[3]) Vielmehr giebt es, hier wie allenthalben, ſchlechthin keine andere Genugthuung für unſere Sünde als allein das im Glauben von dem Sünder zu ergreifende Verdienſt Chriſti. Und dies iſt denn auch in dem von Gott geordneten modus agendae poenitentiae vorgeſehen: Daſſelbe Wort Gottes, welches durch ſeinen einen Theil, das Geſetz, dem Sünder das Gewiſſen ſchlägt und ihn zur Reue erweckt, hat auch den zweiten Theil des Evangeliums, welches dem Sünder die Gnade Gottes in Chriſto anbietet und ihn der Vergebung der Sünden getröſtet. Da aber dieſer Troſt des Evangeliums im Glauben angeeignet werden will, ſo reicht überhaupt die Reue für ſich allein nicht aus, ſondern es muß zur Reue, die die Wirkung des Geſetzes

[1]) Schmalk. Artt. III, 3.
[2]) Chemnitz, a. a. O. S. 527.
[3]) Ebendaſ.

iſt, der Glaube an das Evangelium und das in demſelben angebotene Verdienſt Jeſu hinzukommen; und um dieſes im Glauben ergriffenen Verdienſtes Jeſu willen erlangt der Sünder Vergebung: „Wir ſetzen daher das zweite Stück der Buße hinzu, nemlich den Glauben an Chriſtum, weil in ſolchen Aengſten den Gewiſſen das Evangelium von Chriſto vorgehalten werden muß, in welchem unverdiente Vergebung der Sünden durch Chriſtum, verheißen iſt; ſie ſollen alſo glauben, daß um Chriſti willen unverdient ihnen die Sünden vergeben werden. Dieſer Glaube richtet auf, unterſtützt und belebt die Zerknirſchten, wie geſchrieben ſteht, Röm. 5, 1. Dieſer Glaube erlangt Vergebung der Sünden, dieſer Glaube macht gerecht vor Gott, wie dieſelbe Stelle bezeugt. Dieſer Glaube zeigt den Unterſchied zwiſchen der Reue des Judas und Petrus, Sauls und Davids[1])". Allerdings gilt von dieſem Glauben noch viel mehr als von der Reue, daß er nicht des Menſchen Werk iſt, ſondern von Gott durch ſeine Gnadenmittel in dem Menſchen erzeugt und genährt wird: „So wird der Glaube empfangen und befeſtigt durch die Abſolution, durch das Hören des Evangelii, durch den Gebrauch der Sacramente, damit er nicht unterliege im Kampfe mit den Schrecken der Sünde und des Todes[2])". Es iſt daher auch der Glaube nicht als eine verdienſtliche Leiſtung des Menſchen zu faſſen, um deretwillen ihm zum Lohn ſeine Sünde vergeben würde. Vielmehr iſt ſelbſt im Glauben noch eine objective und eine ſubjective Seite zu unterſcheiden, eine fides quae creditur, und eine fides qua creditur. Und auch die letztere iſt nothwendig: es kommt auf die Aneignung an. Unſere Kirche verwirft den römiſchen Satz, „daß die Empfahung des Sacraments der Buße durch den bloß äußeren Gebrauch an ſich, ohne eine gute Regung des Empfängers d. i. ohne den Glauben an Chriſtum, der Gnade theilhaftig mache[3])", und

[1]) Apologie der Augsb. Conf. Art. Von der Buße.
[2]) Ebendaſ.
[3]) Ebendaſ.

verlangt dagegen persönliche, individuelle Aneignung: „wir fordern — auch, daß Jeder der Zuversicht sei, ihm werden seine Sünden vergeben[1])". Aber nicht auf dieser subjectiven Seite des Glaubens, nicht in diesem Aneignen als menschliches Thun betrachtet liegt das Gnade Verschaffende, sondern dieses liegt lediglich in der fides quae creditur, in dem durch den Glauben angeeigneten Werk und Verdienst Christi.

Nach dem Allen verwirft denn auch unsere Kirche den allgemeinen Satz, daß das erste zur Erlangung der Sündenvergebung nothwendige Stück die Reue sei, und stellt demselben den anderen Satz gegenüber, daß das erste zur Erlangung der Sündenvergebung nothwendige Stück die Buße sei, zu welcher nicht allein die Reue sondern auch der Glaube an Christum gehört. „Das nemlich sind die zwei Hauptwerke Gottes in den Menschen: Erschrecken, und die Erschrockenen rechtfertigen und neu beleben. In diese zwei Werke theilt sich die ganze heilige Schrift. Der eine Theil ist das Gesetz, welches die Sünden vorhält, straft und verdammt; der andere Theil ist das Evangelium d. i. die Verheißung der in Christo verliehenen Gnade". „Wir haben daher, um fromme Gewissen aus diesen Labyrinthen der Sophisten heraus zu wickeln, zwei Theile der Buße festgesetzt, nemlich die Reue und den Glauben[2])". Diese Irrsale der Sophisten aber sind die auf dem lutherischen Standpunkte völlig dahin fallenden Unterscheidungen der Reue in attritio und contritio, und die Fragen, welche das in seinen Sünden geängstete Herz nothwendig an diese Unterscheidungen knüpfen muß: ob die eine zur Vergebung genüge? oder ob es auch der andern bedürfe? ob außer der Furcht vor der Strafe auch noch Liebe Gottes nöthig sei? und ob das Herz auch die letztere empfinde? oder wie es wohl zu derselben gelange? und ob die Reue wohl hinreichend stark sei um Gnade zu verdienen? und dergleichen mehr. Gegen alle diese Gewissensverwirrungen sagt Chemnitz

[1]) Ebendas.
[2]) Ebendas.

einfach: Per verbum Dei praedicatum, auditum et cogitatum spiritus sanctus efficax est, excitans, inchoans et efficiens veram contritionem, quae in seriis poenitentiae exercitiis crescere quidem debet, nunquam tamen in hac vita sufficiens et perfecta esse potest. Delicta enim quis intelligit? Psalm. 19. 13. Quis novit potestatem irae Dei? quis metuit furorem ejus? Psalm 90, 12. Ad dolorem igitur contritionis pertinet etiam hoc, dolere, quod non possumus de peccatis satis dolere. Remissio vero peccatorum non pendet ex magnitudine, sufficientia et merito contritionis, sed ex obedientia et satisfactione Christi, fide apprehensa[1]).

Wenn ferner die römiſche Kirche das zweite Stück des Sacraments der Buße in die confessio ſetzte, ſo trat unſere Kirche zunächſt auch hier den Vorſtellungen von Verdienſtlichkeit entgegen, welche die römiſche Lehre auch in die confessio hineintrug, z. B. wenn ſie in der Demüthigung vor einem Menſchen, welche in der Beichte vor dem Prieſter lag, etwas Gnade Verdienendes erblickte, oder wenn ſie lehrte, daß durch dieſe Demüthigung die unvollkommene attritio zu einer vollkommenen contritio erhöht werde, „denn", ſagt Luther im Sermon von der Beichte und dem Sacrament, „Gott ſiehet nicht an, wie wohl Du gebeichtet habeſt, ſondern ſein Wort und wie Du daran glaubeſt."

Sodann läugnete unſere Kirche durchaus, daß die ſeit Innocentius III. gebotene Herzählung der einzelnen begangenen Sünden vor dem Prieſter, die ſogenannte Ohrenbeichte zur Erlangung der Vergebung der Sünden nothwendig ſei. Dieſe Enumeration der einzelnen Sünden, lehrt ſie, iſt nicht von Gott geordnet noch in ſeinem Wort geboten; Chemnitz weiſt nach, wie der Heiland, ehe er abſolvirte, niemals Enumeration der einzelnen Sünden gefordert habe, non aliter autem Christus apostolos misit,. quam ipse missus fuerat Joh. 20, 21. Non igitur debent ministri ab iis, qui absolutionem petunt, exigere, quod Christus non exegit[2]). Eben ſo

[1]) A. a. O. S. 527.
[2]) A. a. O. S. 535.

wenig hat ſie im Worte Gottes eine Verheißung, daß ihr Vergebung der Sünden folgen ſolle. Im Gegentheil widerſpricht die Lehre, daß Enumeration der Sünden zur Seligkeit nothwendig ſei, geradezu dem Evangelium und verwandelt dasſelbe in ein Geſetz, denn die Gnade Gottes wird dadurch von einer Leiſtung, von der Herzählung abhängig gemacht. Die Enumeration iſt daher nicht göttlichen Rechts d. h. nicht zur Seligkeit nothwendig. Vielmehr iſt ſie eine kirchliche Inſtitution, und zwar eine ſpäte, da die alte Kirche Nichts von ihr gewußt hat. Ueberdem fordert ſie geradezu Unmögliches, denn da Niemand weiß, wie oft er fehlet, ſo kann auch Niemand in dieſem Sinne vollſtändig beichten. Und wenn die Römiſchen, um dies Unmögliche doch als möglich darzuſtellen, mancherlei Unterſcheidungen zwiſchen den Sünden, z. B. zwiſchen täglichen und Todſünden, zwiſchen bewußten und unbewußten Sünden, machten und lehrten, daß man nur die Todſünden, nur die bewußten Sünden nothwendiger Weiſe zu beichten habe, ſo zeigt Luther, daß gar kein Maaßſtab gegeben werden könne, an welchem ein Menſch meſſen möge, ob dieſe beſtimmte Vergehung zu dieſer oder jener Klaſſe gehöre: „Nun hebet ſich aber eine neue Frage: was tödtliche oder tägliche Sünden ſind? Iſt noch nie kein Doctor ſo gelehrt geweſen, noch wird es nimmer ſein, der eine gewiſſe Regel gebe, tägliche vor den tödtlichen zu erkennen, ausgenommen die groben Stücke wider die Gebote Gottes, als Ehebruch, tödten, ſtehlen, lügen, verläumden, trügen, haſſen und dergleichen. Es ſtehet auch allein bei Gott, welche andere Sünden er tödtlich erachtet und iſt dem Menſchen nicht möglich zu erkennen.“ Luther hätte auch hinzufügen können, daß das Tödtende an der Sünde keineswegs in dem äußerlichen Thatbeſtande derſelben liegt, und daß daher auch eine hinſichtlich des Thatbeſtandes leicht zu nennende Sünde unter Umſtänden doch der Seele tödtlich werden kann. Und geſetzt auch der Menſch beichtete alle ſeine ihm zum Bewußtſein gekommenen Sünden, ſo hat er ja auch ihm ſelbſt verborgene, und es wäre uns wahrlich wenig geholfen, wenn uns bloß die uns bewußt

gewordenen vergeben würden. Vielmehr trägt dieſe ganze Lehre nur den großen Schaden, daß ſie auf der einen Seite den Menſchen über ſeine Sünden ſeine Sünde, über ſeine einzelnen thathaften Vergehungen ſeinen ſündlichen Geſammtzuſtand vergeſſen läßt, und daß ſie auf der anderen Seite durch die Unmöglichkeit der in ihr geſtellten Forderung die Gewiſſen verſtrickt und in endloſe Fragen, Aengſte und Marter treibt. Aus allen dieſen Urſachen hat die Kirche kein Recht, die Enumeration aller einzelnen Sünden zu fordern. Vielmehr ſoll die Beichte, gerade um keine „ſtückiſche“ ſondern um eine recht vollſtändige, ganze und gewiſſe Beichte zu ſein, auf die Enumeration der einzelnen Sünden verzichten, und dagegen den Menſchen bekennen laſſen, wie er ganz und gar ein armer Sünder ſei und nichts Gutes in ihm wohne. Und wenn dagegen die Römiſchen einwandten, aber die einzelnen Sünden müßten ſchon darum erzählt werden, damit der Prieſter für die Ausübung ſeiner richterlichen Gewalt die nöthige Cognition erhalte, ſo erwiedert die Apologie der Augsb. Conf. im Artikel „Von der Beichte und Genugthuung“ treffend: „Denn wenn Einige einwenden, ein Richter müſſe zuvor die Sache ſich vortragen laſſen, ehe er das Urtheil ſpricht, ſo gehört das nicht hieher, weil die Verkündigung der Abſolution eine Wohlthat iſt oder eine Gnade, nicht ein Gericht oder ein Geſetz. Die Diener der Kirche haben alſo den Auftrag, Sünden zu vergeben, nicht aber den Auftrag, verborgene Sünden auszuforſchen. Und zwar ſprechen ſie auch von ſolchen los, deren wir uns nicht erinnern; darum erfordert die Abſolution, welche als Stimme des Evangelium Sünden vergiebt und die Gewiſſen tröſtet, die Ausforſchung nicht[1].“

Daneben aber verkennt die lutheriſche Kirche nicht, daß es gut ſei, den Menſchen frei zu laſſen, daß ſie neben der vollſtändigen, ihren ſündigen Geſammtzuſtand ausſprechenden

[1]) Man vgl. hiezu außer den angeführten Stellen noch: Augsb. Conf. Art. 11. 12. 25. Apologie der Augsb. Conf. Artikel „Von der Beichte“ und „Von der Beichte und Genugthuung“.

Beichte auch noch dieſe oder jene einzelne ſündliche Vergehungen beichten, welche ſie auf ihr Gewiſſen geladen haben. Es beſteht hiefür mehr als ein ſubjectives Bedürfniß: Vor allen Dingen kann man von beſtimmten Sünden im Gewiſſen ſo beſchwert ſein, daß man nicht anders Ruhe finden kann, als wenn man mit ausdrücklichem und beſtimmtem Bezuge auf ſie die Abſolution hört. Niemand hat dies Bedürfniß tiefer erkannt, als Luther ſelber, wenn er („Von der Beichte u. ſ. w.") ſagt: „Denn obwohl ein Jeglicher bei ihm ſelbſt Gott beichten mag, und ſich mit Gott heimlich verſöhnen, ſo hat er doch Niemand, der ihm ein Urtheil ſpreche, darauf er ſich zufrieden ſtelle, und ſein Gewiſſen ſtille, muß ſorgen, er habe ihnen nicht genug gethan. Aber gar fein und ſicher iſt's, daß er Gott ergreife bei ſeinen eigenen Worten und Zuſagen (Matth. 16, 19. Joh. 20, 23. Matth. 18, 19. 20.), daß er einen ſtarken Rückhalt und Trotz auf göttliche Wahrheit überkomme, damit er möge frei und kecklich ſogleich Gott ſelbſt bringen mit ſeiner eignen Wahrheit, ſprechend: Nun, lieber Gott, ich habe meinem Nächſten vor Dir meine Sünde erklagt und offenbart und in Deinem Namen mit ihm mich vereiniget und Gnade begehrt; ſo haſt Du aus großer Gnade zugeſagt: Was gebunden wird, ſoll gebunden ſein, was gelöſet wird, ſoll los ſein; und ſoll geſchehen von Deinem Vater, was wir einträchtiglich begehren: ſo halt ich mich an Deiner Zuſagung, zweifle an Deiner Wahrheit nicht, wie mich mein Nächſter in Deinem Namen entbunden hat, ſo ſei ich entbunden und mir geſchehe, wie wir begehrt haben. Siehe, einen ſolchen Trotz und Sicherheit kann Der nicht haben, der bei ſich allein Gott beichtet; denn dieſe Zuſagungen Gottes ſind geſtellt auf zwei, drei und wie viel ihr ſein mögen. Nun iſt Gott wahrhaftig und was Er zuſagt, deß ſind wir gewiß, daß er's hält (Pſ. 33, 4.), daß St. Paulus zu Timotheo (2. Ep. 2, 13.) ſagt: Wenn wir gleich nicht glauben, ſo bleibt er dennoch treu und wahrhaftig, er mag ſich ſelbſt nicht läugnen. Darum iſt ſolch göttliche Wahrheit in ſeiner Zuſagung gar eine überſchwengliche, köſtliche, reiche und ſtarke

Sicherheit, die Niemand läſſet ſinken noch zappeln.“ Auch kann man in ſeinen Sünden um Troſt und Rath verlegen ſein, „denn es ſind viel zweifelhaftige und irrige Sachen, darein ſich der Menſch allein nicht wohl ſchicken kann noch ſie begreifen. Wenn er nun in einem ſolchen Zweifel ſtehet und weiß nicht wo hinaus, ſo nimmt er ſeinen Bruder auf einen Ort und hält ihm vor ſeine anliegende Noth, klagt ihm ſeine Gebrechen, ſeinen Unglauben und ſeine Sünde, und bittet ihn um Troſt und Rath.“ Darum „will ich mir die heimliche Beichte Niemand nehmen laſſen, und wollte ſie nicht um der ganzen Welt Schatz geben; denn ich weiß, was Stärke und Troſt ſie mir gegeben hat. Es weiß Niemand, was die heimliche Beicht vermag, denn der mit dem Teufel oft fechten und kämpfen muß. Ich wäre längſt von dem Teufel überwunden und erwürgt worden, wenn mich dieſe Beichte nicht erhalten hätte.“ Hier ließen unſere Väter auch die Demüthigung gelten, deren Verdienſtlichkeit ſie allerdings läugneten, und nannten eine der erſten Urſachen, die uns bewegen müßten, gerne zu beichten, „das heilige Kreuz, das iſt die Schande und Scham, daß der Menſch ſich williglich entblößet vor einem anderen Menſchen und ſich ſelbſt verklagt und verhöhnet; das iſt ein köſtlich Stück von dem heiligen Kreuz.“ Aber außer dieſen ſubjectiven Bedürfniſſen der Einzelnen lagen auch der Kirche objective Gründe vor, darauf zu halten, daß die Beichte nicht ganz im Allgemeinen ſtehen bleibe, ſondern auch ins Einzelne gehe: die Unerfahrenen, das junge Volk, wollten, zumal ehe ſie zum Tiſche des Herrn gingen, belehrt, unterwieſen, berathen ſein. Die lutheriſche Kirche, die vorzugsweiſe die pädagogiſche iſt, mußte einſehen, daß man dieſen Theil der Gemeinde unmöglich abſolviren und zum Tiſche des Herrn gehen laſſen konnte, ohne ſich zu überzeugen, daß ſie auch Erkenntniß ihrer Sünde, Erkenntniß der Heilswahrheit und den nöthigen ſittlichen Ernſt hatten. Darum erzählt Luther in ſeiner „Warnungsſchrift an die zu Frankfurt am Main“: „Wir behalten die Weiſe, daß ein Beichtkind erzähle etliche Sünden, die ihn am meiſten drücken. Und das

hun wir nicht um der Verständigen willen, denn unſere Pfarrherren, Capläne, Magiſter Philipp und ſolche Leute, die wohl wiſſen was Sünde iſt, von denen fordern wir Der keines. Aber weil die liebe Jugend täglich daher wächſt und der gemeine Mann wenig verſtehet, um derſelben willen halten wir ſolche Weiſe, auf daß ſie zu chriſtlicher Zucht und Verſtand gezogen werden." Nur muß man dieſe Aeußerungen nicht dahin verſtehen, als ob man die Erwähnung einzelner Verſehungen ſchlechthin nur bei den „Unerfahrenen" ſtatthaft gefunden hätte. Nur ſo viel ſoll geſagt ſein, daß es der Belehrung und Vermahnung nur bei den „Unerfahrenen" bedürfe; wogegen ja die oben aufgezählten ſubjectiven Bedürfniſſe ſich bei den Erfahrenen nicht minder als bei den Unerfahrenen fanden. In dieſem Sinne alſo will es verſtanden ſein, wenn die Apologie und die Schmalkaldiſchen Artikel ſagen: es ſei „gut, die Unerfahrenen anzuhalten, daß ſie einige Sünden beſonders beichten, damit man ſie angemeſſen belehren könne"; tüchtige Pfarrer würden „wiſſen, wie weit es dienlich ſein möge, die Unerfahrenen auszuforſchen"; man ſolle die Beichte nicht „abkommen laſſen in der Kirchen, ſonderlich um der blöden Gewiſſen willen, auch um des jungen rohen Volks willen, damit es verhört und unterrichtet werde in der chriſtlichen Lehre." Wenn nun aber hiernach unſere Kirche allerdings feſt hielt, daß es in mehr als einer Rückſicht gerathen ſei, neben der generellen Beichte auch einzelne Sünden zu beichten, ja wenn ſie ſich ſogar berechtigt glaubte, aus pädagogiſcher Rückſicht diejenigen unter ihren Gliedern, welche noch erzogen werden mußten, dazu zu gewöhnen und anzuhalten, ſo beſtand ſie doch nicht minder darauf, daß aber aus ſolcher theilweiſen Enumeration keine Sache des geiſtlichen Zwanges gemacht, daß dieſelbe in keiner Weiſe als etwas zur Seligkeit Nothwendiges hingeſtellt, daß nimmermehr die falſche Lehre, als ob nur die erzählte Sünde Vergebung finden könne, wieder erneuert werden dürfe. Darum ſagen die Schmalkaldiſchen Artikel gleich nach den eben erwähnten Worten: „Die Erzählung aber der Sünden ſoll frei ſein

einem Jeden, was er erzählen oder nicht erzählen will." Die Gründe hiefür lagen unmittelbar in den Motiven, welche unſere Kirche als die Enumeration berechtigend anerkannte. Und dieſe ſelben Motive gaben ihr denn auch die einfache Antwort auf die Frage an die Hand: welche Sünden denn man in der Beichte beſonders erwähnen ſolle und müſſe? Die einfache Antwort iſt: Diejenigen, welche am meiſten das Gewiſſen beſchweren, und für welche beſtimmt bezügliche Abſolution, Rath und ſeelſorgerliche Belehrung zu empfangen, das ſubjective Gewiſſen begehrt.

Endlich ging die lutheriſche Kirche hinſichtlich der confessio von der römiſchen Kirche auch darin ab, daß ſie die Beichte nicht wie die römiſche Kirche rein ſubjectiv, lediglich als Thun des Menſchen faßte, ſondern ihr auch ein objectives Correlat gab: Wie ſie der Reue den Glauben hinzufügte, ſo faßte ſie die Beichte unzertrennlich mit der Abſolution zuſammen. Sie dachte ſich die Beichte als hervorgehend aus dem Herzenstriebe des in ſeinem Gewiſſen erſchrockenen, reuigen, und in ſeiner Reue durch das Bekenntniß ſeiner Sünde den Troſt des Evangeliums in der Abſolution ſuchenden Sünders, und die Beichte war ihr nichts Anderes als eben dies Suchen der Abſolution. Daher heißt es öfter, den papiſtiſchen Lehren von der Beichte gegenüber, daß zur Beichte genug ſei, wenn der Menſch ſein Verlangen nach der Abſolution ausſpreche. Daher auch die vielen Stellen in unſeren Bekenntnißſchriften, in welchen es heißt, daß die Privatbeichte beibehalten werden ſolle „ſonderlich um der Abſolution willen". Die Abſolution iſt das Thun Gottes in der Beichthandlung, und nur in der Bezogenheit auf dieſes göttliche Thun hat die Beichte, das menſchliche Thun in der Beichthandlung, Sinn und Bedeutung. Das Nähere über dieſes Verhältniß der Beichte zu der Abſolution wird ſich uns unten ergeben, wenn wir auch von der Abſolution werden geredet haben. Wir mußten nur vorläufig ſchon hier darauf hinweiſen, um das Nächſtfolgende klar machen zu können.

Nach allem Geſagten nemlich ſtellte ſich nun noch die viel
ere und weiter greifende Frage: ob und wie weit denn
r überhaupt eine Beichte vor dem Diener des göttlichen
ortes nothwendig ſei? Und auch dieſe, ſeit Alters die
rche beſchäftigende Frage hat unſere Kirche viel allſeitiger
fgefaßt und viel gründlicher behandelt, als irgend eine
here Zeit. Der Chriſt verfehlt ſich in ſeiner Sünde gegen
tt, gegen ſeinen Nächſten, und gegen die Gemeinde, gegen
e Erſten immer und gegen die beiden Letzten unter Um-
nden; und demgemäß kann es nun auch eine Beichte, ein
kennen der Sünde gegen Gott, gegen den Nächſten und
r der Gemeinde geben. Sind nun alle drei Beichten noth-
ndig? oder welche iſt nothwendig? und iſt die Beichte vor
m Diener des Wortes in jenen dreien eingeſchloſſen? oder
ſie noch etwas Anderes, Viertes? Wir haben geſehen,
ß alle dieſe Fragen ſchon in der früheren Kirche bewegt
d, aber wir haben auch geſehen, daß ſie bisher immer in
klarer Miſchung gefangen bleiben. Die Lehrer der luthe-
chen Kirche dagegen heben damit an, daß ſie dieſe vier
ten der Beichte ſorglich unterſcheiden. Dabei ſind ſie weiter
ıſichtlich einiger Arten dieſer Beichte von Anfang her ein-
rſtanden. Zuvörderſt gilt dies von der Beichte gegen Gott:
er Sünder muß ſeine Sünde nicht allein erkennen, ſondern
auch im Gebete ſeinem Gott klagen, abbitten und Ver-
bung in ſeinem Sohne ſuchen. Dieſe Beichte vor Gott
ein iſt mithin auch zur Seligkeit nothwendig, denn ſie iſt
Grunde nichts Anderes als die Reue ſelber: „ein ſolches
erkenntniß der Sünde vor Gott abgelegt, iſt wahrhafte
eue[1])“; ſie iſt nichts Anderes als die Manifeſtirung der
Chriſtenleben bis an den Tod nothwendig fortgehenden
ße ſelber. Ferner iſt man einverſtanden über die Beichte
r der Gemeinde: ſie gehört ſich nur für ſolche Sünden,
lche die Gemeinde geärgert haben; da iſt ſie nicht noth-
ndig zur Seligkeit, da die Abſolution nicht bei der Gemeinde

[1]) Apologie, Art. „Von der Beichte und Genugthuung“.

zu ſuchen iſt; aber es iſt ſchicklich und in der Ordnung, daß das Gemeindeglied, welches durch ſeine Vergehung die Gemeinde geärgert hat, deßhalb der Gemeinde ſeine Reue zeige, und die Verſöhnung mit ihr nachſuche; indeſſen eben deßhalb gehört dieſe Art von Sündenbekenntniß nicht ſowohl in das Capitel von der Beichte, als vielmehr in das Capitel von der Kirchenzucht, wo wir denn weiter von ihr reden werden. Eine ähnliche Bewandniß hat es nun zum Theil mit der Beichte vor dem Nächſten, vor dem chriſtlichen Bruder. Dieſelbe kann zweierlei Art ſein: Entweder der Chriſt hat Einen ſeiner chriſtlichen Brüder durch ſeine Sünde verletzt, geſchädigt, und geht nun zu demſelben, bekennt ihm das ihm zugefügte Unrecht, und ſucht ſeine Verzeihung nach. Auf dieſe Art der Beichte bezieht die Apologie die Stelle Jacob. 5, 16. Mit dieſer Art der Beichte aber hat es ziemlich dieſelbe Bewandniß, wie mit dem Sündenbekenntniß vor der Gemeinde: es iſt in der Ordnung, daß der Chriſt, wo Solches möglich iſt, die Verzeihung des von ihm verletzten Bruders nachſuche, und es wird dies im Chriſtenleben, da wir Alle täglich mannigfaltig fehlen, ziemlich alle Tage vorkommen, ſo daß man es mit zur täglichen Buße rechnen kann; aber nothwendig zur Seligkeit iſt dies nicht, da die Verzeihung des Bruders nicht Abſolution iſt, und da man nicht wird ſagen können, daß ein an einem Bruder gethanes Unrecht nicht vor erlangter oder wenigſtens nachgeſuchter Verzeihung des Bruders bei Gott vergeben werden könne; und aus demſelben Grunde gehört denn auch dieſe Art des Sündenbekenntniſſes gar nicht in die Beichte hinein. Oder die Beichte vor dem chriſtlichen Bruder kann zweitens darin beſtehen, daß der Sünder in dem Kummer um ſeine Sünde ſich einen erfahrnen Chriſten, zu welchem er perſönliches Vertrauen hat, ausſucht, demſelben vertraulich ſeinen Fehltritt offenbart und ſeine Reue ausſpricht, in der Abſicht, von demſelben nicht allein brüderlichen Rath zu empfangen, ſondern auch mit dem Evangelium getröſtet zu werden. Das iſt denn die eigentliche Beichte vor dem Bruder, und iſt in der That wirkliche Beichte, weil ſie

das Evangelium und in demſelben den Troſt des Gewiſſens ſucht. Auch hat man dieſe Art der Beichte ſtets in der Kirche gekannt und geübt; ſchon z. B. Origenes kannte und empfahl ſie. Daneben aber iſt man auch nie in der Kirche darüber zweifelhaft geweſen, daß dieſe Art der Beichte zur Seligkeit nicht nothwendig, ſondern eine Sache individuellen Bedürfniſſes, und darum eine Sache der Freiheit ſei. So erklären ſich denn auch die Lehrer unſerer Kirche über dieſelbe[1]). Demnach bleiben uns zu weiterer Erwägung nur die Beichte vor Gott allein im Herzen, und die eigentliche Beichte gegen den erfahrenen Chriſtenbruder übrig, zu welchen dann drittens die Beichte vor dem verordneten Diener des Worts hinzukommt; und die weitere Frage iſt: wie ſich die letztere zu den beiden erſteren verhalte?

Ueber die Antwort auf dieſe Frage ſind nun die Lehrer unſerer Kirche nicht von vorn herein einerlei Meinung geweſen; und die Antwort, bei welcher unſere Kirche ſchließlich practiſch ſtehen geblieben iſt, hat ihre Geſchichte gehabt. Dieſe Geſchichte verdiente eine recht eingehende ſpecielle Behandlung; wir müſſen bei folgenden Andeutungen ſtehen bleiben[2]). Melanthon ging von der ſtrengeren Anſicht aus, daß Beichte vor dem Diener des Wortes abſolut nöthig ſei; ſo muß man ſchließen, wenn er in der erſten Ausgabe ſeiner Loci ſagt: absolutio privata sic necessaria est ut baptismus. Später hat er ſeine Anſicht nach der weniger ſtrengen Seite hin modificirt. Luther dagegen iſt in ſeiner früheren Zeit geneigt, die Beichte vor dem Diener des Wortes ganz auf eine Linie mit der Rath und Troſt ſuchenden vertraulichen Herzensergießung gegen einen erfahrenen Chriſtenbruder zu ſtellen. Es gilt ihm

[1]) Man vgl. z. B. Luther's Aeußerungen in der dem Katechismus angehängten „Kurzen Vermahnung zu der Beichte".

[2]) Vgl. Luther's Büchlein Von der Beichte v. J. 1521. Walch. Ausg. XIX, 1015 ff. Luther's 8ter Sermon wider Carlſtadt v. J. 1522. Ebendaſ. XX, 56. Carlſtadt's Schrift Von Empfahung des heiligen Sacraments. Wittenb. 1522. Chemnitii Exam. Conc. Trid. II, 532—534. 547. ff.

nur für zufällig, wenn der Sünder ſeine Beichte, weil er zu dem Diener des Wortes perſönliches Vertrauen hat, vor dieſen trägt; und in natürlicher Folge erſcheint ihm dann auch die Beichte vor dem Diener des Wortes als eine Sache individuellen Bedürfniſſes und Beliebens. Auch kommt in den früheren Schriften Luther's hin und wieder die Anſchauung vor, daß er die Beichte vor dem Pfarrer gleich ſtellt dem Bekenntniß der Sünde vor der Gemeinde: der Pfarrer gilt ihm dann als der „anſtatt der Gemeinde" Stehende, als deren Repräſentant; und natürlich erſtreckt er dann dieſe Beichte nur auf die öffentlichen, die Gemeinde ärgernden Sünden. Dieſe Anſichten aber, die Luther zum Theil noch in dem auf der Wartburg verfaßten Büchlein „Von der Beichte" vorgetragen hatte, wurden nun von Carlſtadt aufgegriffen, und practiſch dahin angewandt, daß er die Beichte vor der Communion und die Abſolution durch den Diener des Worts ganz aufhob. In der oben angezeigten Schrift ſteift er ſich darauf, daß der Herr, wegen der Worte „zur Vergebung der Sünden" in den Einſetzungsworten, durch den Kelch des Nachtmahls die Sünden vergebe, und zieht daraus den Schluß: „Willſt Du nun Vergebung der Sünden zuvor in der Beichte erlangen, was willſt Du dann mit dem Sacrament thun? Wenn Du Vergebung der Sünden zuvor willſt haben, ehe Du das Sacrament empfängſt, und darnach das Sacrament gebrauchen, ſo mußt Du ja den Worten Chriſti keinen Glauben geben." Ueberdem aber, fährt er fort, gehen die Worte des Herrn von der Schlüſſelgewalt („Was ihr bindet u. ſ. w.") lediglich auf die öffentlichen, die Gemeinde ärgernden Sünden, und ſind ferner nicht zu den Paſtoren allein, ſondern auch zu den Laien geſagt, woraus „folgt, daß kein Pfaff ohne einen chriſtlichen Haufen kann binden". Demnach iſt die Abſolution durch den Diener des Worts nichts als „ein erdichtet Form eines elenden Pfaffen" und „es iſt ein jämmerlich und greulich Ding, daß ich einem Pfaffen glaube, ſo er mich abſolvirt". An dieſen Conſequenzen ward Luther denn doch bedenklich, und ſprach in dem letzten der acht Sermone, die er nach der

Rückkehr von der Wartburg gegen Carlſtadt hielt, von der Beichte und Abſolution. Er hält da zwar noch jene ſeine ältere Anſchauung feſt, welche die Beichte vor dem Diener des Wortes mit dem vertraulichen Beichten vor einem chriſtlichen Bruder in Parallele bringt; aber er unterſcheidet erſtens dieſe Beichte völlig von dem in die Lehre und Praxis des Bannes gehörigen öffentlichen Sündenbekenntniß vor der Gemeinde; er führt weiter viel beſtimmter und nachdrücklicher jene oben von uns dargelegten ſubjectiven Bedürfniſſe aus, welche den Chriſtenmenſchen immer treiben werden, nächſt der Beichte vor ſeinem Gott auch Menſchen, ſogar einzelne Vergehungen zu beichten; und er ſtellt endlich als Dasjenige, was in der Beichte vorzugsweiſe geſucht werde, die Abſolution hin. Die letztere begreift er als die Application des Worts der Gnade an den einzelnen Sünder; und wenn Carlſtadt gemeint hat, daß es derſelben nicht bedürfe, weil durch den Kelch des Nachtmahls Vergebung der Sünden ertheilt werde, ſo erwiedert er: „Unſer Gott iſt nicht ſo karg, daß er uns nur eine Abſolution und nur einen Troſtſpruch gelaſſen hätte, zu Stärke und Tröſtung unſeres Gewiſſens; ſondern wir haben viel Abſolution im Evangelio (im Wort, in der Taufe, im Abendmahl), und ſind reichlich mit viel Tröſtungen überſchüttet. Welche Tröſtungen und Zuſagungen wir nicht verachten ſollen, ſie von unſeren Brüdern zu fordern und zu hören". Er ſchließt die ganze Ausführung mit den Worten: „Ich kenne den Teufel wohl; hättet ihr ihn auch ſo wohl erkannt als ich, ihr hättet die heimliche Beichte nicht alſo in den Wind geſchlagen." Die Gründe aber, welche Luther hier der Beichte vor Menſchen unterſtellt, mußten im Verfolge ſelbſt dahin führen, daß man die Beichte vor dem verordneten Diener des Wortes nicht mehr auf gleiche Linie mit der vertraulichen Herzensergießung gegen einen erfahrenen Bruder ſtellte.

War nemlich die Beichte „ſonderlich um der Abſolution willen" da, ſo mußte ſie auch da geſchehen, wo die Abſolution zu ſuchen war. Dieſe zu ertheilen aber konnte, da die

Abſolution als eine Vollziehung und Handlung des Wortes Gottes an dem Sünder mit Recht gefaßt ward, nur demjenigen zukommen, dem die Theilung des Wortes Gottes zukommt. Und je mehr nun Luther ſelbſt und ſeine Kirche von den früheren zerfließenden Anſchauungen Luther's zu einer feſteren Anſicht über das Predigtamt übergingen, und erkannten, daß zum Predigtamt und alſo auch zum Abſolviren der allgemeine Chriſtenberuf nicht hinreiche ſondern eine vocatio specialis gehöre, um ſo mehr mußten ſie darauf beſtehen, daß der Sünder die Abſolution bei dem verordneten Diener des Worts nachſuche. Aus dieſen Prämiſſen heraus — deren Folgerichtigkeit uns erſt dann völlig klar vorliegen kann, wenn wir unten von der Abſolution, Schlüſſelgewalt, und deren Verhältniß zum Predigtamt geredet haben werden — bildete ſich eine von jener früheren weſentlich verſchiedene Doctrin und Praxis hinſichtlich der Beichte. Voran ſtand der Satz, den Chemnitz[1]) kurz dahin präciſirt: Licet claves traditae sint ipsi ecclesiae, sicut veteres recte tradunt, nullo modo tamen sentimus, quemvis Christianum promiscue sine legitima vocatione debere vel posse usurpare aut exercere ministerium verbi et sacramentorum. Sicut vero in casu necessitatis veteres dicunt, quemvis christianum laicum posse sacramentum baptismi administrare, idem etiam de absolutione dixit Lutherus, in casu necessitatis, ubi non adest sacerdos; et nihil aliud dixit, quam quod ex veterum sententia de casu necessitatis dicunt Longobardus et Gratianus. War aber die Abſolution, nur den Nothfall ausgenommen, bei dem verordneten Diener des Worts zu ſuchen, ſo ſtellte ſich auch die Forderung der Beichte vor dem Diener des Worts von zwei Seiten her. Auf der einen Seite mußte das Predigtamt begehren, daß Diejenigen, welche von ihm die Abſolution begehrten, ihm auch vorher beichteten d. h. ihm bezeugten, daß die Bedingungen der Abſolution, Reue und Glauben, Erkenntniß ihrer Sünde und Erkenntniß Chriſti und ſeiner

[1]) A. a. O. S. 547.

Gnade, in ihnen vorhanden ſeien. Denn allerdings iſt das Predigtamt nicht ein Richteramt und daher auch nicht zur Ausforſchung geſetzt, aber anderer Seits ſoll es auch nicht die Perlen vor die Säue werfen, und folglich nicht die Abſolution ertheilen, wo dafür die Vorausſetzungen nicht gegeben ſind. Es kann daher nicht die Enumeration einzelner Sünden, wohl aber kann und muß es begehren, daß der die Abſolution Nachſuchende mittelſt einer confessio generalis ihm von ſeiner Reue und ſeinem Glauben Gewißheit gebe. Daher ſagt Chemnitz[1]): Si enim aliquem absolverem, de quo plane ignorarem, an ex verbo dei esset prius institutus de peccato, poenitentia, fide in Christum, gratia dei et remissione peccatorum, non recte administrarem potestatem remittendi peccata. Item si ignorarem, an quis poeniteret vel crederet, vel si scirem, esse quem impoenitentem et incredulum, et tamen ipsi pronunciarem sententiam remissionis, non recte facerem. Tale igitur judicium, et talis cognitio requiritur, ut minister intelligat, eum, qui absolutionem petit, doctrinam intelligere, peccata agnoscere, poenitentiam agere, et in Christum credere. Darnach konnte man denn immerhin noch frei laſſen, ob Jemand die Privatabſolution nachſuchen oder ſich nicht lieber mit der allgemeinen Abſolution, wie ſie in der gemeinen Predigt des Evangeliums erfolgt, begnügen wollte; aber wenn Jemand die Privatabſolution begehrte, ſo mußte man auch zwar nicht eine Enumeration einzelner Sünden, aber eine confessio generalis d. h. eine Beichte von ihm begehren, in welcher er, wenn auch nur im Allgemeinen ohne Erzählung einzelner Vergehungen, ſeine Reue und ſeinen Glauben ausſpricht. Dabei muß man aber im Sinn haben, daß die von der damaligen Kirche verlangte confessio generalis nicht zu verwechſeln iſt mit demjenigen, was wir allgemeine Beichte nennen. Die damalige confessio generalis bildet den Gegenſatz zu der Enumeration der einzelnen Sünden und beſteht darin, daß der Beichtende im Allgemeinen ſeine Reue und

[1]) A. a. O. S. 545.

ſeine Hoffnung auf Chriſtum ausſpricht; ſie iſt alſo nur rückſichtlich des Inhalts generalis, rückſichtlich des Beichtenden aber iſt ſie Einzelbeichte; unſere alte Kirche kannte es nicht anders, als daß jeder Einzelne beichte. Dagegen verſtehen wir jetzt unter allgemeiner Beichte, wenn nicht Jeder für ſich allein, ſondern alle in einem Haufen beichten; es bezieht ſich da das Prädicat „Allgemein" auf die Zahl der Beichtenden. Alſo auf der einen Seite begehrte das Predigtamt, wenn es abſolviren ſollte, vorher die Beichte zu hören. Auf der andern Seite trieb aber auch das ſubjective Bedürfniß, das überhaupt zum Beichten trieb, vorzugsweiſe zu der Beichte vor dem verordneten Diener des Worts. Zwar demüthigen kann man ſich auch, wenn man einem Bruder ſeine Sünden entdeckt, und Rath kann man ſich da auch holen. Aber was vorzüglich zur Beichte treibt, wird immer die Abſolution ſein. Und wenn man nun auch recht gut weiß, daß Gottes Wort ſeine Wirkung thut, wo und von wem immer es geredet wird, ſo wird doch das geängſtete Gewiſſen niemals von der richtigen Argumentation laſſen, daß es ſicherer und darum gerathener ſei, das Wort der Abſolution bei dem verordneten Diener zu ſuchen, der für die rechte Theilung deſſelben amtliche Veranlaſſung hat, als bei dem chriſtlichen Freunde, der nicht rite vocatus iſt, der keine amtliche Verantwortung für die Theilung des Worts hat, und bei dem ſich daher aus der Uſurpation auch leicht trübende Präſumtion erzeugen wird. Und wenn es nun doch keine andere Form der Nachſuchung der Abſolution giebt als eben die Beichte, ſo ſehen wir, daß ſelbſt von dieſer ſubjectiven Seite her die Beichte von dem verordneten Diener des Worts eine andere Stellung gewinnen mußte, als die vertrauliche Herzensergießung vor einem Freunde.

Dem gemäß läßt denn auch die ſpätere Doctrin die Vergleichung der Beichte vor dem verordneten Diener des Worts, vor dem Träger des Amts, das die Verſöhnung predigt, mit der privaten Herzensausſchüttung vor dem chriſtlichen Freunde ganz fallen. Es iſt das einer der Punkte, wo der ſpätere und der frühere Luther, und wo Luther und ſeine

Kirche eben nicht ganz zuſammen ſtimmen; man ſoll das auch nicht, wie Chemnitz in der oben citirten Stelle, mit der Behauptung bemänteln, als habe Luther es ſelbſt niemals anders gemeint; er hat allerdings zu Anfang gemeint, als ob zwiſchen der Beichte vor einem Freunde und der Beichte vor dem Diener des Worts gar kein Unterſchied ſei, weil er in der Lehre von der Abſolution, von der Schlüſſelgewalt, vom Amte noch nicht durchgebildet war. Dagegen zählt nun Chemnitz[1]) auch die verſchiedenen Arten des Sündenbekenntniſſes vor Gott allein, vor dem Nächſten zur Verſöhnung, vor dem Bruder Raths und Troſtes halber, vor dem verordneten Diener des Worts, vor der öffentlichen Gemeinde auf. Aber es fällt ihm nicht ein, die Beichte vor dem Paſtor mit der Herzensergießung gegen den chriſtlichen Freund oder auch mit dem öffentlichen Sündenbekenntniß vor der Gemeinde in irgend eine Beziehung zu bringen. Vielmehr führt er die Beichte vor dem Diener des Worts unter einer beſonderen Nummer auf und als eine beſondere Art des Sündenbekenntniſſes, indem er ſie vielmehr nur mit der Beichte vor Gott allein in Verbindung bringt, und nachweiſt, daß es ſchriftgemäß ſei, nicht allein vor Gott im Herzen, ſondern auch vor dem berufenen Diener ſeines Wortes zu beichten, da auch David vor Nathan, die Phariſäer vor Johanne, die Sünderin u. ſ. w. vor Jeſu gebeichtet hätten. In der That iſt die Beichte vor Gott allein die einzige andere Art der Beichte, mit welcher die Beichte vor dem Diener des Wortes ſich in Beziehung bringen läßt, denn die Perſon des Dieners ſucht der Beichtende nicht, ſondern das von demſelben verwaltete Wort Gottes und die darin enthaltene Abſolution. Ja, Johann Gerhard[2]) läßt in der Aufzählung der verſchiedenen Arten des Sündenbekenntniſſes ſchon die Herzensergießung vor dem chriſtlichen Bruder ganz fallen, und nennt nur die Beichte vor Gott allein, vor der öffentlichen Gemeinde, vor

[1]) A. a. O. 532.
[2]) LL. theoll. VI, 275.

dem Diener des Worts, und vor dem beleidigten Nächsten Zwecks der Abbitte und Versöhnung. Denn inmittelst waren die lutherischen Kirchenordnungen hierin vorangegangen. So theilt die Lippische KO. v. J. 1538[1]) folgender Maaßen ein: „Die Schrift hält uns dreierlei Beichte vor: die eine wird göttlich genannt, darum daß sie Gott dem Allmächtigen heimlich und verborgen allein gethan wird, wenn menschliches Herz erschrocken, zaghaft, bedrohet, und geängstigt wird; von welcher Gottesbeichte David in etlichen Psalmen gedacht Ps. 19. 23. 32. 51. 69. Die andere Beichte ist, welche den Menschen geschieht, die in göttliches Predigtamt gesetzt, Gottes Wort zu predigen, die Sacramente auszutheilen, zu lösen und zu binden. Von dieser Beichte steht in Matth. 16. 18. Joh. 20 und ist diese Beichte nützlich und heilsam. — Die dritte Beichte wird genannt die brüderliche Beichte, die aus Gottes Befehl von den Christen gehalten wird, und Matth. im 15. und 17. und Lucä 17 und Jacobi 6 vermeldet wird." Also auch diese KO. kennt nur das Schuldbekenntniß vor dem beleidigten Nächsten Zwecks Abbitte und Versöhnung.

Danach bestimmte sich denn auch von frühe her die Praxis. Luther war zur Zeit seiner früheren Anschauungen geneigt, von dem Grundsatze aus, daß die Beichte nur vor Gott zur Seligkeit allein nöthig sei, es ganz wie in der alten Kirche dem Gewissen des Einzelnen zu überlassen, wie er und ob er zum Sacrament gehen wolle. Aber von Anderem abgesehen, mußte das Dringen auf die Nachsuchung der privaten Absolution von selbst darauf führen, auch die Beichte zu fordern. Schon im J. 1525 kam man in Wittenberg dahin, daß man der Gemeinde erklärte, bisher habe man Jeden zum Sacrament zugelassen, wie er habe kommen wollen, aber es gehe so nicht weiter; künftig werde man Niemanden mehr zulassen, der nicht wisse was er glaube und was das Sacrament sei, und solle deshalb künftig mit den Abendmahlsgästen vorher ein Beichtverhör gehalten werden. Der „Unter-

[1]) Bei Richter II, 495.

richt der Viſitatoren an die Pfarrherren im Churfürſtenthum Sachſen" v. J. 1528[1]) befiehlt dann ſchon den Paſtoren, die Leute zu vermahnen daß ſie beichten, Niemanden zum Abendmahl unverhört zuzulaſſen, und in ſolchem Verhör auch die Leute zu „ermahnen, daß ſie beichten, damit ſie unterrichtet werden, wo ſie irrige Fälle hätten in ihren Gewiſſen, auch damit ſie Troſt empfangen, wo rechte reuige Herzen ſind, ſo ſie die Abſolution hören." Dem entſprechend halten denn auch die Augsb. Confeſſion, deren Apologie, und die ſchmalkaldiſchen Artikel die Privatbeichte um der Privatabſolution willen feſt, und begehren, daß die Leute ohne dieſelbe nicht zum Abendmahl zugelaſſen werden ſollen. Einmal freilich tauchen die älteren Gedanken Luthers noch wieder auf, wenn er im J. 1538 zu der oben angeführten Stelle des Unterrichts der Viſitatoren folgende Anmerkung macht: „Sonderlich ſoll man den Leuten die Abſolution (welche im Pabſtthum ganz geſchwiegen) reichlich in der Predigt ausſtreichen, daß ſie ein göttlich Wort ſei darin einem Jeglichen inſonderheit die Sünden vergeben und los geſprochen werden, dadurch der Glaube geſtärkt und bewegt wird. Doch ſo fern, daß es Alles frei bleibe, denjenigen unverboten, die derſelben Abſolution brauchen wollen, und von ihrem Pfarrherrn vielleicht lieber haben (als von einer öffentlichen Kirchenperſon) denn von einem Anderen, auch vielleicht nicht entbehren können. Wiederum Diejenigen ungezwungen (zuvor ſo ſie wohl bericht im Glauben und in der Lehre Chriſti ſind) ſo allein Gott beichten wollen, und das Sacrament darauf nehmen; die ſoll man nicht weiter zwingen. Denn es nimmt es ein Jeder auf ſein Gewiſſen." Aber dieſe Privatmeinungen Luther's gewinnen keinen Einfluß mehr. Alle alten lutheriſchen Kirchenordnungen ordnen die Beichte vor dem Paſtor vor die Communion; wir werden die Stellen unten ſehen.

Dabei ſieht unſere Kirche ſolche Beichte nicht als eine Sache der abſoluten Nothwendigkeit an. Sie behauptet nicht,

[1]) Bei Richter, I, 92.

daß ein ſolches Inſtitut in der heiligen Schrift angeordnet und eingeſetzt ſei, wenn gleich ſie behauptet, daß die demſelben zu Grunde liegende Sache ſchriftgemäß und im ganzen ordo salutis gegeben ſei. Sie behauptet auch nicht, daß ohne ſolche dem Paſtor abgelegte Beichte keine Vergebung der Sünden noch Seligkeit gefunden werden könne. Denn allerdings iſt zur Seligkeit nur die Abſolution nothwendig, welche aber nicht abſolut nothwendig Privatabſolution zu ſein braucht, ſondern auch aus der gemeinen Predigt des göttlichen Wortes entnommen werden kann. Aber ſie hielt dafür, daß nicht allein das kirchlich pädagogiſche Intereſſe ſondern auch ein tief im Chriſtenleben begründetes inneres Bedürfniß die Privatbeichte empföhlen, erkannte darin, daß ſich im geſchichtlichen Verlaufe der chriſtlichen Kirche dies Inſtitut gebildet hatte, eine geſunde und richtige Entwickelung, achtete daher für richtig, dies Inſtitut nur mit Weglaſſung der Enumeration und der Lehre von der Nichtvergebbarkeit der nicht gebeichteten Sünden beizubehalten, und hielt ſich berechtigt, nicht allein ihren Gliedern die öftere Nachſuchung der Privatabſolution zu empfehlen ſondern auch von den die Privatabſolution Nachſuchenden die Privatbeichte zu fordern, und ihre Glieder zu lehren, daß, ob auch die Privatbeichte nicht abſolut nothwendig ſei, doch der ſie nicht Suchende, vielmehr ſie Verachtende und Vernachläſſigende damit ſeiner Bußfertigkeit und ſeinem Heiligungseifer ein bedenkliches Zeugniß ausſtelle. Dahin faßt J. Gerhard[1]) die Sache kurz zuſammen: Privata coram ecclesiae ministro confessio — quamvis non habeat expressum ac speciale mandatum ac proinde non sit absolutae necessitatis, tamen cum plurimas praestet utilitates — ac disciplinae ecclesiasticae pars sit non postrema, publico ecclesiae consensu recepta, ideo nequaquam temere vel negligenda vel abroganda, sed pie ac in vero dei timore, praesertim ab illis qui ad sacram synaxin accedunt, usurpanda.

[1]) A. a. O. VI, 276.

Das iſt die lutheriſche Privatbeichte. Von jeher haben Katholiken und Reformirte in ihrer Polemik gegen die lutheriſche Kirche ſich nicht geſcheut, dieſe lutheriſche Privatbeichte für mit der papiſtiſchen Ohrenbeichte identiſch zu erklären. Auch jetzt, wo man ſich lutheriſcher Seits bemüht, zu der vom Rationalismus abgeſchafften Privatbeichte zurückzukehren, wird, um dieſen Bemühungen Hinderniſſe in der öffentlichen Meinung zu bereiten, gern zu dieſem Manoeuvre gegriffen, daß man die lutheriſche Privatbeichte als ein Reſiduum der papiſtiſchen Ohrenbeichte und ihre Wiedereinführung als eine Rückkehr zum finſteren und hierarchiſchen Mittelalter darſtellt. Aber Nichts kann unwahrer und unredlicher ſein. Allerdings unterſcheidet ſich die lutheriſche Privatbeichte von der allgemeinen Beichte der Reformirten und der Rationaliſten darin, daß ſie allen Chriſten räth zu beichten um der privaten Abſolution willen, und daß ſie von jedem Beichtenden verlangt, daß er ſelbſt für ſich ſein Sündenbekenntniß ablege. Aber ſie unterſcheidet ſich nicht minder von der römiſchen Ohrenbeichte darin, daß ſie die Enumeration der einzelnen Sünden nicht verlangt, vielmehr dem Einzelnen frei läßt, ob und wie viel Einzelnes er im Drange ſeines Gewiſſens ſeinem Beichtvater bekennen will, ihrer Seits mit der generellen, aber perſönlich von jedem Beichtenden abgegebenen Erklärung des Schuldbewußtſeins zufrieden iſt, und dabei den Satz, daß nur die gebeichtete Sünde vergebbar ſei, verwirft. Dies wird ſich uns vollends beſtätigen, wenn wir unten auch die rituelle Seite der lutheriſchen Privatbeichte betrachten werden.

War nun die lutheriſche Kirche ſchon hinſichtlich der contritio und der confessio zu ſehr weſentlichen Abweichungen von der Lehre und Praxis der beſtehenden Kirche genöthigt, ſo war dies nothwendig noch mehr hinſichtlich der satisfactio als des dritten Stücks des sacramentum poenitentiae der Fall, denn gerade hier, in der Lehre, daß Vergebung der Sünden durch unſer Thun, durch unſer Genügen und Abbüßen, erlangt werden müſſe, lagen ja die tiefſten Wurzeln des Unchriſtenthums. Unſere Kirche läugnet nun nicht, daß um der Gerechtigkeit

Gottes willen die Sünde nicht ohne Genugthuung, active und paſſive, vergeben werden könne, aber ſie läugnet, daß der Menſch durch ſein Thun und Leiden genug zu thun vermöge, und behauptet nach der Schrift, daß der Herr Chriſtus für uns das Geſetz erfüllt und die Strafe getragen habe, und daß darum dem Menſchen, welcher dieſes Verdienſt Chriſti im Glauben ergreife und ſich aneigne, Solches von der Gnade Gottes zur Gerechtigkeit gerechnet und die Sünde, Schuld und Strafe, vergeben und erlaſſen werde. Wir geben dieſe Fundamentallehre unſerer Kirche mit Chemnitz' kurzen Worten:[1]) Certissimum est, deum peccata remittere, non ex aliqua levitate, quasi sublata lege non curet jam amplius peccata nec irascatur illis. Ipse enim propriis digitis legem conscripsit, ipse sua voce promulgavit comminationes de ira sua adversus peccata, de reatu et suppliciis peccatorum. Et illa legis sententia usque adeo firma et immota est, ut facilius sit coelum et terram ruere, quam unum legis vel minimum apicem cadere, quin impleatur vel obedientia vel poena Matth. 5, 15. Deus igitur peccata in legem suam commissa non remittit sine intercedente satisfactione, qua legi suae et obedientia et poena plenissime et perfectissime ita satisfiat, ut per eum et ira ejus propitietur, et supplicium peccatis debitum tollatur. Talem vero satisfactionem propitiatoriam et reconciliatoriam, pro peccatis meritoriam remissionis peccatorum, et abolitoriam mortis aeternae nullus homo peccator pro se nec ulla creatura praestare potuit. Ne igitur totum genus humanum in aeternum periret, factum est mirabile illud divini consilii decretum, de incarnatione filii dei, ut is mediator noster in assumpta sine peccato nostra natura pro nobis legi subderetur, peccatum, reatum peccati, iram dei, et supplicia peccatorum totius mundi in se derivata portaret, et pro illis perfectissima sua obedientia et sanctissima passione deo patri satisfaceret, atque ita impetraret redemtionem, propitiationem, reconciliationem, remis-

[1]) A. a. O. S. 552.

sionem peccatorum, liberationem ab ira dei, a condemnatione et morte aeterna. Hanc vero redemtionem per Christum dei gratia proponit peccatoribus poenitentiam agentibus, ut sit nostrum propitiatorium per applicationem et seu apprehensionem fidei ad remissionem peccatorum Rom. 3, 25. Et haec sola, nulla vero alia est satisfactio pro peccatis propitiatoria, reconciliatoria mortis aeternae 1 Joh. 2, 2. 1 Tim. 2, 5. 6. Gal. 4, 4. 5. — — In reconciliatione igitur peccatoris cum deo omnino necessarium est, deo offerre et irae ejus opponere satisfactionem pro peccatis, sed illa non consistit in nostris vel actionibus vel passionibus, vel ex toto, vel ex parte; sed in solidum est unica satisfactio obedientiae et passionis filii dei mediatoris pro nobis praestita. Illam fides apprehendit, et ponit inter iram dei et inter peccata nostra[1]).

Mit dieſem einfachen Zurückgehen auf Gottes klares Wort und Werk gewann dann unſere Kirche die Möglichkeit, die immer wachſende Laſt von ſelbſterwählten Werken und Bußen von ſich zu werfen, unter welchen die Kirche ſeit dem Hirten des Hermas in progreſſivem Maaße geſeufzt hatte: ſie verwarf jene erſonnenen Bußmittel, die für die durch die Sünde verwirkte Strafe eintreten ſollten, obgleich ſie hinſichtlich mancher derſelben, namentlich der älteren, des Almoſens z. B. und der Faſten, bereitwillig anerkannte, daß ſie in anderem Betrachte gute Dinge und auch von asketiſchem Werthe ſeien; ſie verwarf nicht minder die opera supererogatoria, durch welche die mangelhafte Geſetzeserfüllung erſetzt werden ſollte, als ſelbſterwählte Gottesdienſte; ſie verwarf vollends den Ablaß, in welchem ſich alle jene fehlerhaften Satisfactionen zur Carricatur zuſammen faßten — wie das Alles hinreichend bekannt iſt.

Aber ſie gewann eben damit auch die Möglichkeit, den wirklichen tiefen Bedürfniſſen, welche dem Satisfactionsweſen zum Grunde lagen, eine wahre Befriedigung zu ſchaffen.

[1]) Vgl. hiezu Augsb. Conf. Art. 12. 25. Apologie, die Artikel „Von der Buße" und „Von der Beichte und Genugthuung".

Eine der tiefſten Wurzeln des Satisfactionsweſens iſt das, daß das natürliche Menſchenherz, ausgehend von dem richtigen Satze, daß für die Sünde Strafe gehört und daß der Sünde Strafe das Uebel iſt, es niemals laſſen wird, ſich das ihm zuſtoßende Uebel als Strafe ſeiner Sünden anzurechnen, und einer Seits auf ſolch Uebel ſeine verdiente Strafe abzurechnen, anderer Seits ſich willkürliche Uebel auszudenken und aufzulegen, um damit ſeine verdienten Strafen abzubüßen. In ſolchen Gedankenreihen des natürlichen Menſchenherzens fanden jene, die ganze römiſche Satisfactionstheorie beherrſchenden Lehren ihren Halt bei den menſchlichen Gemüthern: daß die durch Todſünden verdiente Strafe der ewigen Verdammniß durch die Buße in zeitliche Strafen verwandelt, daß von dieſen zeitlichen Strafen nur ein Theil durch die Abſolution erlaſſen werde, und daß der Reſt entweder im Fegefeuer oder durch Satisfactionen in dieſem Leben abgebüßt werden müſſe. Unſerer Kirche nun gab die Lehre von der alleinigen und ausreichlichen Genugthuung Chriſti die Möglichkeit, dieſes ganze Capitel von Strafe und Uebel zur Beruhigung der Gemüther folgender Maaßen aus einander zu legen: Der Tod Chriſti iſt die rechte Genugthuung für unſere Schuld und für unſere ewige Strafe, und in dem Glauben, der ja nicht ohne die Schmerzen und Strafen der Reue iſt, empfangen wir um Chriſti willen die Erlaſſung nicht allein der Schuld, ſondern auch der ewigen Strafe. Dagegen zeigen die Schrift und die Erfahrung, daß auch die Verſöhnten nach erlangter Vergebung ihrer Sünden in dieſem Leben nicht allein den gemeinen Trübſalen unterworfen bleiben, ſondern zuweilen auch um beſonderer ihrer Sünden willen mit beſonderen Strafen heimgeſucht werden. Nun aber ſind dieſe zeitlichen Strafen bei den Verſöhnten gar etwas Anderes als bei den Gottloſen, welche die Gnade in Chriſto nicht geſucht noch gefunden haben: Bei Dieſen ſind ſie wirkliche Strafen, mit dem Stachel der Schuld geſchärfte Uebel, Zeichen des göttlichen Zorns und des künftigen Gerichts; bei Jenen ſind ſie ohne den Stachel der Schuld,

väterliche Züchtigungen, nicht Zeichen, daß Gott noch trotz der Vergebung einigen Zorn zurückbehalten habe, ſondern Zuchtmittel, um ſie vor Leichtſinn, Unbeſtändigkeit, Rückfall, Sicherheit zu bewahren, Uebungen im Glauben, in der Geduld, in der Demuth, Läuterungsmittel, auch dienlich zur Warnung für Andere. Aus welchem Allen denn erhellt, daß ſie weder dazu beſtimmt ſind, noch dazu taugen, die Vergebung Gottes zu verdienen, oder die ewige Strafe zu compenſiren. Sodann zeigen Schrift und Erfahrung allerdings, daß Gott die im Glauben an ſeinen Sohn Verſöhnten bald mit ſolchen zeitlichen Strafen verſchont, bald ihnen dieſelben mildert oder wieder abnimmt. Aber der Weg, zu ſolcher Schonung oder Ueberſehung zu gelangen, wird nicht der ſein, daß der Menſch ein gewiſſes Maaß ſelbſtgeſchaffenen Uebels auf ſich nimmt, als ob er Gott Ziel und Maaß beſtimmen könnte, wie und wie lange Er ihn heimſuchen könnte. Sondern, wenn der Menſch die göttliche Heimſuchung in Demuth und Ergebung auf ſich nimmt, darinnen ſeinen alten Menſchen je mehr und mehr verläugnet und ertödtet, und ſich im neuen Gehorſam übt, kurz durch eine ganze, das Leben umfaſſende Buße wird der Menſch die göttlichen Heimſuchungen von ſich wenden, weil damit ihr Zweck, Erziehungsmittel für ihn zu ſein, erreicht und ſie alſo überflüſſig werden, nach dem Wort Pauli 1 Cor. 11, 31. 32. Damit war jenen Gedanken des Menſchenherzens ein anderer, wirklich der Heiligung förderlicher Weg gewieſen[1]).

Aus dem Allen folgte denn aber weiter für die Abſolution, daß dieſelbe keine Vollmacht und Macht hat, zeitliche Strafen zu erlaſſen, oder Satisfactionen aufzulegen. Vielmehr erläßt ſie kraft des Verdienſtes Jeſu die Schuld und die ewige Strafe. Noch viel weniger erſtreckt ſich ihre Macht und ihr Auftrag über dieſe Welt in das Fegefeuer hinüber.

[1]) Vgl. Apolog. der Augsb. Conf. in den Artikeln „Von der Buße“ und „Von der Beichte und Genugthuung“. Chemnit. l. c. p. 555. ff. Gerhard l. c. p. 316.

Eine zweite Wurzel, die die römiſche Satisfactionstheorie in den Gedanken des natürlichen Menſchenherzens hat, iſt der Satz, daß Vergebung der Sünden doch nicht ohne Beſſerung des Lebens erfolgen könne. In dieſem Satze fand das ganze Heer der Entſagungen und der asketiſchen Uebungen ſeine Grundlage. Da läugnet nun unſere Kirche keineswegs, daß der zu Gnaden Angenommene auch ſein Leben beſſern müſſe, wenn er die Begnadigung nicht wieder verſcherzen wolle; auch läugnet ſie nicht, daß asketiſche Uebungen, je feſter dem Herzen des Menſchen die Makel des alten Adam eingebildet ſind, um ſo nützlichere pädagogiſche Dienſte in dieſem Heiligungsproceſſe thun können. Aber ſie verwirft zuvörderſt alles Selbſterwählte und Selbſtgemachte, und beſteht darauf, daß der Menſch vor allen Dingen ſich im Halten der zehn Gebote, in der gemeinen Chriſtentugend übe; ſie läugnet ferner, daß dieſer Beſſerung und dem Thun, in welchem ſie ſich vollzieht und beweiſt, irgend wie eine Gnade verdienende und ſatisfactoriſche Bedeutung zukommen könne, weil der Menſch die gemeine Tugend an ſich ſchuldig iſt, dem Selbſterwählten aber überhaupt gar kein Verdienſt zukommt; ſie läugnet endlich, daß die Lebensbeſſerung im Sinne der wirkenden Urſache der Vergebung der Sünde vorangehen könne, da vielmehr, ehe nicht Vergebung der Sünden da ſei, auch nicht Leben und Seligkeit da ſein könne. Im Gegentheil, lehrt ſie, iſt die Lebensbeſſerung die rechtſchaffene Frucht der Buße, eine Selbſtfolge des Glaubens, und die nothwendige Bethätigung des im Glauben an das Verdienſt Jeſu wiederhergeſtellten Verhältniſſes mit Gott. Wenn daher die Apologie der Augsb. Conf. im Artikel „Von der Buße“ ſagt: „Wollte Jemand (den zwei Stücken der Buße, Reue und Glauben) einen dritten beifügen, nemlich würdige Früchte der Buße, d. h. eine Umwandlung des ganzen Lebens und Wandels zum Beſſern, ſo haben wir Nichts dawider“ — ſo iſt die lutheriſche Doctrin in dieſe Conceſſion nicht nachgefolgt, denn die Lebensbeſſerung ſteht nicht in dem nemlichen Verhältniſſe zur Sündenvergebung wie Reue und Glaube: Reue und Glaube ſind Voraus-

ſetzungen der Sündenvergebung, ohne welche dieſelbe nicht eintreten kann, während die Lebensbeſſerung Folge der erlangten Vergebung iſt; das Ausbleiben der Lebensbeſſerung kann nur die eingetretene Vergebung wieder zunicht machen, aber das Eintreten der Vergebung iſt nicht von ihr abhängig, während das Ausbleiben der Reue und des Glaubens das Eintreten der Sündenvergebung behindert. Aus dieſer Erwägung iſt die lutheriſche Doctrin bei der correcteren Faſſung der Auguſtana ſtehen geblieben, welche nur zwei Stücke der Buße, Reue und Glauben, zählt, und dann (im 12. Artikel) fortfährt: „Darnach ſoll auch Beſſerung folgen, und daß man von den Sünden laſſe; denn dies ſollen die Früchte der Buße ſein, wie Johannes ſpricht Matth. 3: Wirket rechtſchaffene Früchte der Buße" — und hat ſich begnügt, in der Beichtformel die Beichtenden nach der Anrufung der Gnade Gottes in Chriſto Beſſerung ihres Lebens verſprechen zu laſſen. Andere Beweiſe dafür, wie unſere Kirche die Forderung der Lebensbeſſerung practiſch geltend machte, werden wir unten ſehen.

So blieb denn von dem dritten Stück des Sacraments der Buße Nichts übrig, als das Verdienſt Jeſu Chriſti und die Lebensbeſſerung; aber jenes will im Glauben ergriffen ſein, und dieſe iſt eine Frucht und Folge des Glaubens, Beides alſo hat ſeine richtige Stelle in der Buße, und gehört zur Völligkeit derſelben.

Ehe wir nun zuſammen faſſen, wie ſich aus dieſer Controverſe heraus die lutheriſche Lehre von Buße und Beichte poſitiv beſtimmte, müſſen wir erſt noch ein Stück hinzu nehmen, das in der römiſchen Lehre vom Sacrament der Buße einen ſehr anſpruchsvollen und dennoch einen viel zu niedrigen Platz einnimmt, nemlich die Abſolution. Wir haben geſehen, wie die lutheriſche Doctrin auf allen Punkten bemüht iſt, den ſubjectiven Factoren die entſprechenden objectiven Factoren klar und bewußt zuzuordnen: Reue und Beichte entſündigen den Menſchen nicht, wenn nicht der Glaube hinzukommt, aber der Glaube ſucht das das Gewiſſen ſtrafende und wiederum

das Herz mit der angebotenen Gnade in Chriſto tröſtende und zum neuen Gehorſam belebende Wort Gottes. Alle dieſe objectiven Factoren aber faſſen ſich zuſammen in der Abſolution.

Wir haben geſehen, wie der Begriff der Abſolution ſich allmählig in der Kirche ausgebildet hatte: ſie hatte angefangen als die Ausſöhnung des groben Sünders mit der Gemeinde, ſie hatte ſich dann beſtimmt als die Interceſſion des in mittleriſcher Stellung gedachten Prieſters für den Sünder bei Gott, und ſie war endlich von den Victorinern und Thomas beſtimmt worden als die Straferlaſſung durch den an Gottes Statt ſtehenden Prieſter. Die erſte Beſtimmung konnte der lutheriſchen Kirche nicht genügen, denn es handelt ſich in der Abſolution nicht ſowohl um die Ausſöhnung mit der Gemeinde als um die Wiederherſtellung des aus der Gnade Gefallenen in die Gnade Gottes. Die zweite Beſtimmung mußte die lutheriſche Kirche ſogar falſch nennen, da ſie kein von Menſchen getragenes mittleriſches Prieſterthum kannte. Aber auch die letzte Beſtimmung konnte ſie nicht befriedigen: dieſelbe verband Ueberhebung mit Unterſchätzung. Ueberhebung war's, wenn man, uneingedenk daß die Abſolution durch das Gnadenmittel des Worts geſchieht, die Kraft desſelben in den Prieſter und ſein Sacerdotium legte; wenn man ihm die Kraft zuerkannte, zeitliche Strafen zu erlaſſen, oder Strafen in andere umzuwandeln; wenn man ſeine Macht bis in das Jenſeits hinein wirkſam dachte u. ſ. w. Und dieſe Ueberhebungen rächten ſich wieder durch Unterſchätzungen, denn Unterſchätzung der Abſolution war's, wenn man meinte, daß ſie nicht die ewige Strafe rein erlaſſe, ſondern nur dieſelbe in zeitliche Strafen verwandle; wenn man meinte, daß ihrer Kraft durch Genugthuungen und Abbüßungen Seitens des Menſchen nachgeholfen werden müſſe. Um dieſe Mängel konnte auch das ſonſt richtige und wichtige „an Gottes Statt" die lutheriſche Kirche nicht tröſten: ſie mußte aus der Tiefe des Wortes Gottes eine andere Beſtimmung der Abſolution ſuchen, und hat ſie gefunden. Ihre einfache und klare Lehre von den Gnaden-

mitteln führte ſie auch hier zu der einfachen und richtigen Löſung.

Durch die Heilsthaten des erſchienenen Sohnes Gottes, ſo lehrt ſie, ſind Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit bereitet und bereit; und dieſe göttlichen Gnadenſchätze werden den Menſchen durch die Gnadenmittel nicht allein angeboten ſondern auch zugeeignet, verliehen. Denn kraft der den Gnadenmitteln gegebenen Verheißung iſt der dreieinige Gott ſelbſt in denſelben gegenwärtig, und verleiht den dieſelben Gebrauchenden Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit ſo, daß Solches an den gläubig Aufnehmenden wirklich, über den unbußfertig Empfangenden aber zum Gericht wird. Dieſe den Gnadenmitteln darum, weil der dreieinige Gott ſich an ſie ausſchließlich verbunden hat, inhärirende Gewalt, Vergebung der Sünden und Seligkeit anzubieten und zu verleihen, iſt die Schlüſſelgewalt, und die Wirkung der Schlüſſelgewalt iſt die Abſolution im allgemeinſten Sinne d. h. die durch Taufe, Abendmahl und Wort erfolgende Gnadenverleihung und Sündenvergebung. In dieſem Sinne hörten wir bereits Luther ſagen, es gebe vielerlei Abſolution.

Was nun aber von den Gnadenmitteln überhaupt galt, das gilt auch insbeſondere von der Predigt des Wortes Gottes. Die Predigt des Sohnes Gottes, die frohe Botſchaft des Heils, die Stimme des Evangeliums iſt die eigne Stimme des in ſeinem Worte ſelbſt gegenwärtigen und predigenden und mit demſelben ſelbſt wirkenden dreieinigen Gottes. Dabei iſt nun aber auf einen gedoppelten Unterſchied zu reflectiren: Auf der einen Seite hält die Predigt des göttlichen Wortes dem Menſchen das Geſetz Gottes vor und bietet ihm die Gnade Gottes an: aber, wo immer ſie dieſes Amt der Verkündigung übt, da vollzieht ſie auch zugleich auf der anderen Seite das Geſetz Gottes an dieſem Menſchen, und eignet ihm die Gnade Gottes, die Vergebung der Sünden und das ewige Leben an, ſein Gewiſſen zerſchlagend und das zerſchlagene wieder heilend. Dieſe Macht der Predigt des Wortes Gottes, nach welcher in ihr Gott ſelbſt an dem Menſchen

ſein Geſetz und ſeine Gnade vollſtreckt, iſt die der Predigt des Wortes Gottes inhärirende Schlüſſelgewalt, und ihre Wirkung iſt die Abſolution, die jedem das Wort Gottes hörenden Menſchen widerfährt, aber dem Gläubigen zur Seligkeit und dem Ungläubigen zum Gericht. Hiezu kommt dann aber auch ein zweiter Unterſchied: das Gnadenmittel der Predigt des Wortes Gottes unterſcheidet ſich von den anderen Gnadenmitteln dadurch, daß es ſich, weil es Wort iſt, an viele Menſchen zugleich wenden kann, während die anderen Gnadenmittel, die Taufe und das Abendmahl, weil ſie die Form der That haben, ſich zur Zeit immer nur an einen Einzelnen wenden können. Und wenn nun alſo das Wort Gottes über einen ganzen Haufen zugleich gepredigt wird, ſo verliert es dadurch die ihm inhärirende Schlüſſelgewalt keineswegs, übt vielmehr die Abſolution. Dies iſt denn die ſogenannte gemeine, allgemeine Abſolution, die jedem das Wort Gottes Hörenden zu jeder Stunde des Hörens widerfährt, auch wenn die Predigt nicht ſpeciell auf ihn bezogen, das Wort Gottes nicht einzeln an ihm gehandelt wird. Nun aber „kann ein armes Gewiſſen ſeinen ſchwachen Glauben aus der gemeinen Predigt oft nicht genugſam ſtärken, denn es glaubt wohl, daß Gottes Verheißung wahr ſei und allen Gläubigen gegeben werde, aber davon disputirt es: wer weiß, ob der liebe Gott dir armen großen unwürdigen Sünder ſolche hohe himmliſche Schätze und Güter auch geben wolle; du wünſcheſt, begehrſt, glaubeſt, traueſt ja wohl, aber wer weiß, was Gott im Himmel gedenkt, und von deiner Perſon beſchloſſen habe u. ſ. w.? Hier hat nun der Sohn Gottes, den ſchwachen Glauben zu ſtärken und die armen Gewiſſen zu tröſten, nicht allein in gemein das Evangelium gepredigt, ſondern auch privatim und inſonderheit armen Gewiſſen Vergebung ihrer Sünden verkündigt Matth. 9 dem Gichtbrüchigen, Luc. 7 der offenbaren Sünderin, Luc. 19 dem Zachäus, Luc. 23 dem Mörder am Kreuze: und da die Phariſäer allein die gemeine annunciationem haben wollten, aber die privatam absolutionem für Gotteslästerung ſchalten Matth. 9 und

Luc. 7, ſo vertheidigt der Herr Chriſtus dieſelbige und beſtätiget's mit Wunderwerken, daß ihm die Macht gegeben ſei, Vergebung der Sünden nicht allein in gemein zu verkündigen, ſondern auch dieſelbige einem jeden Gläubigen, der es ſucht und begehrt, inſonderheit zu reichen, zueignen und verſichern mit der Vertröſtung: ſei getroſt, mein Sohn, deine Sünden ſind dir vergeben Matth. 9 gehe hin in Frieden, dein Glaube hat dir geholfen Luc. 7. Solche Gewalt aber hat der Sohn Gottes nicht allein gebraucht, da er perſönlich ohne Mittel auf Erden Vergebung der Sünden geprediget hat, ſondern hat dieſelbigen Schlüſſel des Himmelreichs verheißen und gegeben ſeinen Apoſteln, und Allen ſo ſein Wort lauter und rein führen: Quidquid solveritis in terra etc. Matth. 16 et 18. Quorumcunque remiseritis etc. Joh. 20. Nicht aber alſo, daß einig Menſch Macht für ſeine Perſon habe, für Gott Sünde zu vergeben, denn das gehört allein Gott Jeſ. 43. und die Macht iſt allein des Menſchen Sohne gegeben Matth. 9. Sondern daß Chriſtus ſolche ſeine Macht Sünde zu vergeben, jetzund allhie auf Erden brauchen und erzeigen will durch das Mittel des ministerii, ja ſo gewiß und wahrhaftig als Matth. 9. Luc. 7. Denn er iſt ſelbſt dabei, wie er verheißen hat Matth. 28. und will dadurch mit ſeinem Geiſt kräftig ſein, wie er darum ſagt Joh. 20: accipite spiritum sanctum, quorumcunque remiseritis etc. Derhalben muß man in der Abſolution nicht ſehen auf des Dieners Perſon ſondern auf dieſen Grund, daß der Sohn Gottes ſelbſt da gegenwärtig durch ſeinen Diener dir Vergebung deiner Sünde reichen, zueignen, vergewiſſen und verſichern wolle, daß es heißen ſoll, was alſo auf Erden gelöſt wird, das ſoll auch im Himmel los und vergeben ſein Matth. 16. 18. Joh. 20. Aus dieſem wahrhaftigen Grunde iſt klar zu entnehmen, was wir in der Abſolution für herrlichen ſchönen Troſt haben, nemlich, daß ich weiß, wo ich hier auf Erden meinen lieben Erlöſer und Heiland Jeſum Chriſtum finden und antreffen kann, da er durch ſein Wort mit meiner armen Perſon inſonderheit handeln möge, und mir für meine Perſon Vergebung meiner Sünden

reichen, ſchenken, zueignen, vergewiſſen und verſichern, daß ich nicht darf im Zweifel ſtehen, was Gott droben im Himmel von meiner Perſon gedenke und beſchließe, ſondern daß ich allhie auf Erden desſelbigen kann gewiß werden nicht von ſchlechten Menſchen, ſondern vom Herrn Chriſto ſelber durch den Diener, alſo daß es im Himmel gelte. Und dazu will er den heiligen Geiſt geben Joh. 20. der durch's Wort den Glauben ſtärken und erhalten will, daß auch dieſer Urſachen halber die Abſolution hoch zu halten iſt[1]". — Alſo, die Kirche bleibt bei der gemeinen Predigt des Wortes Gottes nicht ſtehen, ſondern nach dem eigenen Vorgange des Herrn und gemäß ſeinen Worten von der Schlüſſelgewalt wendet ſie ſich, zu mehrerer Tröſtung und Vergewiſſung der einzelnen Herzen und Gewiſſen, mit der Predigt des Wortes Gottes auch ſpeciell an den Einzelnen, formirt das Wort Gottes von der Gnade in Chriſto zur That, und handelt es an dem Einzelnen, der ſolcher Tröſtung begehrt und bedarf; und von ſolcher Handlung des Worts der Gnaden, da ſie Predigt, die Stimme des Evangelium ſelber iſt, gilt dann natürlich was von der gemeinen Predigt des Wortes Gottes gilt: daß der dreieinige Gott ſelber nach ſeiner Verheißung dabei iſt, und an ſolchem Einzelnen thut, was ſein Wort ſagt, ihm Vergebung der Sünden ſchenkt und verleiht, zur Seligkeit dem Gläubigen und dem Ungläubigen zum Gericht. Das iſt denn die Abſolution im engeren Sinne, die eigentlich ſo genannte Abſolution, die Privatabſolution.

Die Abſolution iſt demnach Handlung des Wortes Gottes von der Gnade und Vergebung der Sünden an den Einzelnen, Application derſelben an den Einzelnen, ſie iſt Zueignung der Gnade und Vergebung an den Einzelnen durch die auf den Einzelnen applicirte Predigt. „Denn ſie iſt Gottes Wort, welches über die Einzelnen in Gottes Namen die Gewalt der Schlüſſel ausſpricht[2]". Eben ſo

[1]) Aus dem kurzen Bericht von etlichen Artikeln der Lehre vor der Calenberger KO. v. J. 1569. fol. K. 2.

[2]) Apol. der Augsb. Conf. „Von der Beichte und Genugthuung".

Chemnitz [1]: absolutio nihil est aliud quam ipsa vox evangelii, annuncians remissionem peccatorum gratis propter Christum in genere omnibus, qui poenitentiam agunt et credunt evangelio; quae vox evangelii propter firmiorem et certiorem consolationem per privatam absolutionem applicatur singulis eam petentibus, et fide accipienda est, ut singuli voci evangelii in absolutione credant et certo statuant, sibi gratis propter Christum a deo per ministerium donari, applicari et obsignari remissionem peccatorum, et hac fide vere se deo reconciliari. — Evangelium enim est potentia dei, ad salutem omni credenti, sive in genere multis, sive privatim paucis, aut uni annuncietur. Demnach gehört die Abſolution der Predigt an, iſt eine Species der Verkündigung des Heils in Chriſto: „es iſt hierunter kein anderer Unterſchied, ohne daß ſolche Worte, ſo ſonſt in der Predigt des Evangelii allenthalben öffentlich und insgemein Jedermann verkündigt wird, daſſelbe wird in der Abſolution Einem oder Mehreren, die es begehren, inſonderheit geſagt [2]". Aber indem nun in der Abſolution die Predigt des Evangelium zur Handlung des Wortes Gottes an dem Menſchen formirt wird, tritt die Abſolution auch wieder in relativen Unterſchied von der gemeinen Predigt. Während nämlich in der letzteren, da ſie ſich an Alle wendet, die Seite der Verkündigung der göttlichen Heilsthaten, die Seite der Gnadenanbietung hervortritt, tritt dagegen in der Abſolution, da ſie ſich handelnd an den Einzelnen richtet, die gnadenverleihende Seite des Wortes Gottes, die lebengebende, einen neuen Menſchen ſchaffende, die ſacramentale Seite heraus; und inſofern tritt dann die Abſolution auch wieder in Analogie mit dem Sacrament: „In der Beichte haſt du auch dies Vortheil, wie im Sacrament, daß das Wort allein auf deine Perſon geſtellt wird; denn in der Predigt fleucht es in die Gemeinde dahin, und wiewohl es dich auch trifft,

[1] A. a. O. S. 548.

[2] Luther in der anderen Predigt auf den Oſterdienſtag, in der Poſtille.

ſo biſt du ſein doch nicht ſo gewiß, aber hier kann es Niemand treffen, denn dich allein[1])". In ſolcher Weiſe iſt denn die Abſolution eines der Mittel und eine der Formen, durch welche die Schlüſſelgewalt ausgeübt wird. Denn von der Schlüſſelgewalt lehrt im 28. Artikel die Augsburgiſche Confeſſion, „daß die Gewalt der Schlüſſel oder der Biſchofe ſei, laut des Evangeliums, eine Gewalt oder Befehl Gottes, das Evangelium zu predigen, die Sünde zu vergeben, und zu behalten, und die Sacramente zu reichen und zu handeln. Denn Chriſtus hat die Apoſtel mit dem Befehle ausgeſandt: „„Gleichwie Mich Mein Vater geſandt hat, alſo ſende ich euch; nehmet hin den heiligen Geiſt; welchen ihr die Sünden erlaſſen werdet, denen ſollen ſie erlaſſen ſein, und denen ihr ſie vorbehalten werdet, denen ſollen ſie vorbehalten ſein."" Denſelben Gewalt der Schlüſſel oder Biſchöfe übet und treibet man allein mit der Lehre und Predigt Gottes Worts, und mit Handreichung der Sacramente gegen viele oder einzelne Perſonen, danach der Beruf iſt. Denn damit werden gegeben nicht leibliche ſondern ewige Güter und Dinge, als nemlich ewige Gerechtigkeit, der heilige Geiſt und das ewige Leben. Dieſe Güter kann man anders nicht erlangen, denn durch das Amt der Predigt und durch die Handreichung der heiligen Sacramente, denn St. Paulus ſpricht: Das Evangelium iſt eine Kraft Gottes, ſelig zu machen Alle die daran glauben". Da nun aber die Abſolution nichts anderes als Predigt, nur in der Form der Handlung des Wortes Gottes an dem Menſchen, iſt, ſo ſagt die Apologie im Artikel „Von der Buße" mit Recht: „die Gewalt der Schlüſſel verwaltet und verleiht das Evangelium durch die Abſolution, welche wahrhaft des Evangelii Stimme iſt."

Damit iſt denn aber auch der Abſolution in dem Syſtem der Heilsverwaltung ihre Stelle gewieſen: durch die Taufe wird der Menſch in die Kindſchaft und Gnade Gottes aufgenommen, zur neuen Creatur wiedergeboren, durch das Abend-

[1]) Luther in dem Sermon von der Beichte und dem Sacrament.

mahl wird der neue Menſch genährt, dazwiſchen hat das Wort die Aufgabe, was Taufe und Abendmahl in dem Menſchen ſchaffen und nähren, durch ſeine Lebensentwickelung im Denken und Handeln hindurch zu führen, und in der beſtimmten Faſſung als Abſolution hat das Wort die Aufgabe, wenn dieſe Entwickelung durch Sünde geſtört wird, wenn der Menſch durch Sünde aus dem in der Taufe erlangten Kindſchafts-Verhältniß heraustritt, den Gefallenen wieder aufzuheben, das Gnadenverhältniß zu Gott wieder herzuſtellen, ihn wieder auf den Boden der Taufe zurückzuverſetzen, und ihn für die Nahrung durch das Abendmahl wieder geſchickt zu machen. „Denn", ſagt die KO. von Schwäbiſch-Hall v. J. 1543[1]), „wiewohl wir in Jeſum getauft und in rechter chriſtlicher Lehre auferzogen ſind, jedoch dieweil die Erbſünde ihre Kraft und Wirkung (doch ohne verdammlichen Nachtheil der Gläubigen) in Blut und Fleiſch für und für behält, ſo feiert ſie nicht in dem Menſchen; dazu hilft auch der Teufel gar gewaltig, daß wir nicht allein kein vollkommen gut Werk vollbringen, ſondern fallen auch zuweilen in mancherlei Sünden und grobe ſchändliche Laſter, die Chriſtus und der Glaube an Chriſtum gar nicht neben ihnen gedulden mögen. Will man nun wider die Anmuthung der Sünde und des Teufels im Glauben geſtärkt, und ſo man in die Sünde verwilligt, auch ſie mit der That vollbracht hat, wiederum mit Gott verſöhnt werden, ſo muß man rechtſchaffen geiſtliche Buße thun, darin nach Erkenntniß der Sünde und Vertrauen zu Chriſto die Abſolution empfangen und das betrübte Gewiſſen durch die Predigt des Evangeliums Chriſti der Verzeihung der Sünden vor Gott vergewiſſert und zufrieden geſtellt würde." Noch umfaſſender die Brandenburg-Nürnberger K.O. v. J. 1535[2]): „Chriſtus hat die Taufe eingeſetzt für Die, ſo Chriſten wollen werden, das Abendmahl aber für Die, ſo Chriſten ſind und im Glauben ſtehen und leben, das Abſolviren aber für Die,

[1]) Bei Richter II, 15.
[2]) Ebendaſ. I, 203.

ſo durch Sünde gefallen und alſo der chriſtlichen Gemeinſchaft (welches iſt der geiſtliche Leib Chriſti) unwürdig ſind geworden, daß ſie durch die Abſolution wieder entbunden und der chriſtlichen Gemeinde wieder eingeleibt werden." In den geiſtlichen Leib Chriſti aber kann Niemand wieder eingeleibt werden, er werde denn wieder in den Boden ſeiner Taufe zurückgepflanzt. Daher eben ſo richtig Luther in der Schrift „Von den Schlüſſeln": „Die Schlüſſel fordern den Glauben in unſeren Herzen —. Glaubſt du aber an ihr Urtheil, ſo bringen ſie dich wieder in die Unſchuld deiner Taufe, wirſt von Neuem wieder geboren und ein rechter neuer Heiliger". Und dazu vermahnend Chemnitz[1]): Ita poenitentia nihil aliud est, quam reditus ad promissionem gratiae baptismi, non ut iterum baptizemur, sed ut ad illam gratiam, ex qua per peccata excideramus, per fidem in poenitentia redeamus. So nahm unſere Kirche die Vorſtellung der alten Kirche, daß das poenitentiam agere die Wiederherſtellung der Taufgnade ſei, in vollerem Sinne wieder auf; und ſo rechtfertigt es ſich auch dogmatiſch, wenn unſere Kirche der in der mittelalterlichen Kirche ausgebildeten Praxis dahin folgte, daß ſie der Abſolution ſammt der Beichte ihren vorzugsweiſen Platz vor dem Abendmahlsgenuſſe anwies. Denn allerdings hat die Abſolution ihren weſentlichen Platz zwiſchen dem Sacrament der geiſtlichen Geburt und dem Sacrament der geiſtlichen Ernährung.

Wie ohne Weiteres einleuchtet, konnte unſerer Kirche nach dieſer ganzen Anſchauung von der Abſolution die alte, ſeit dem Lombarden ventilirte Streitfrage: ob der Abſolvirende die Vergebung bloß ankündige oder ertheile? ob die Abſolution bloß eine Annunciation oder effectiv und collativ ſei? nur dahin beantworten, daß ſie, da ſie die Stimme des Evangeliums ſelber, Gottes eignes Wort ſei, nothwendig kräftig, effectiv, verleihend ſein müſſe. Wir haben ſchon geſehen, wie Chemnitz, wie die Calenberger KO. ſich entſchieden dahin

[1]) A. a. O. S. 521.

ausſprechen, daß in der Abſolution, weil bei derſelben als ſeinem Wort der Sohn Gottes ſelbſt gegenwärtig und mit ſeinem Geiſt kräftig ſei, die Vergebung der Sünden nicht bloß angeboten oder verkündigt, ſondern wahrhaftig „gereicht", „geſchenkt", „zugeeignet", „applicirt", „obſignirt" werde. Non quidem dubium est, ſagt Chemnitz[1]), privatam absolutionem efficacem esse, quia est vox evangelii, quod est potentia dei, ad salutem omni credenti. Er führt dies auch nach ſeinen Gründen an einer anderen Stelle[2]) weiter aus: Non enim historice tantum recitanda est doctrina legis de peccato et doctrina evangelii de remissione peccatorum propter Christum; sed facienda est accommodatio seu applicatio et legis et evangelii ad auditores. — Ut vero haec annunciatio sit efficax ad remissionem peccatorum, ideo Christus ministerio per insufflationem Joh. 20, 22. 23. addit spiritum sanctum. Evangelium enim est potentia Dei ad salutem credenti Rom. 1, 16. hoc est, arma ministerii, per efficaciam spiritus, sunt valida et potentia 2 Cor. 10, 4. — Atque hoc modo publica et generali annunciatione poenitentiae et remissionis peccatorum ministerium, immo deus ipse per ministerium et in ministerio solvit et ligat, remittit et retinet peccata. Porro sicut doctrina arguens peccata et denuncians iram dei impoenitentibus non tantum in genere proponenda est, sed sicut exigit cura pastoralis Ezech. 34, 16. singulis privatim, ubi necessitas flagitavit, retinenda et liganda sunt peccata denunciatione judicii dei ex verbo; ita etiam promissio evangelii non tantum efficax est, quando in genere annunciatur et quando in generali praedicatione fide apprehenditur, sed pastoris est, si quam ovem cognoverit aegrotam seu confractam, ut illam alliget et sanet, applicato privatim ministerio verbi et sacramentorum. Privata igitur absolutio contritis et fide petentibus consolationem remittit peccata, non aliter quam quod privatim seu singulis voce evangelii

[1]) A. a. O. S. 523.
[2]) A. a. O. S. 517.

annunciat remissionem peccatorum; id quod ipse Christus suo exemplo ostendit Matth. 9, 2. Luc. 7, 48. Illa vero annunciatio, sive peculiaris, singularis, specialis, sive privata nominetur, efficax est ad remissionem peccatorum, quia est ministerium spiritus, per quod deus fidem confirmat et peccata remittit. Idem enim evangelium et ejusdem efficaciae est, sive in genere multis, sive privatim, vel uni vel paucis annuncietur.

Demnach nimmt auch unſere Kirche das „an Gottes Statt" des Thomas von Aquino, und zwar in ungleich vollerem Sinne wieder auf: Die Stimme, welche in der Abſolution Vergebung der Sünden zuſpricht, iſt Gottes eigne Stimme; der Diener leiht nur ſeinen Mund, iſt nur instrumentum; alſo iſt der Diener, als Bote, an Gottes Statt, und die Abſolution erfolgt nicht allein aus Gottes Befehl, ſondern auch durch Gottes eignes Wort: „Dabei wird das Volk fleißig unterrichtet, wie tröſtlich das Wort der Abſolution ſei, wie hoch und theuer die Abſolution zu achten; denn es ſei nicht des gegenwärtigen Menſchen Stimme oder Wort, ſondern Gottes Wort, der da die Sünde vergiebt. Denn ſie wird an Gottes Statt und aus Gottes Befehl geſprochen. Von dieſem Befehl und Gewalt der Schlüſſel, wie tröſtlich, wie nöthig ſie ſei dem erſchrockenen Gewiſſen, wird mit großem Fleiß gelehrt, dazu wie Gott fordert, dieſer Abſolution zu glauben, nicht weniger, denn ſo Gottes Stimme vom Himmel erſchalle, und uns dero fröhlich zu tröſten und wiſſen, daß wir durch ſolchen Glauben Vergebung der Sünden erlangen." So die Augsb. Conf. im 25ten Artikel, und eben ſo die Apologie: „Und weil Gott wahrhaft neues Leben giebt durch das Wort, ſo erläßt die Gewalt der Schlüſſel auch wahrhaft vor Gott die Sünden nach dem Worte Chriſti: Wer euch höret, der höret Mich; darum muß man der Stimme, welche die Abſolution ertheilt, gleich einer vom Himmel herab ertönenden Stimme vertrauen."

Ja, es iſt deßhalb auch mit der Kräftigkeit und Wirkſamkeit der Abſolution, wie es mit der Kräftigkeit des

Abendmahls iſt: wie im Abendmahl auch der Ungläubige Fleiſch und Blut des Herrn empfängt, nur zum Gericht, ſo wird auch in der Abſolution ſelbſt dem Ungläubigen die Gnade Gottes beigelegt, nur daß dies um ſeines Unglaubens willen nicht zu ſeiner Seligkeit, ſondern zum Gericht über ihn ausſchlägt. Es folgt dies unmittelbar aus der Gnadenmittelnatur, die dem Worte Gottes und folglich auch der Abſolution ſo gut wie dem Abendmahl zukommt. Zwar nemlich bedingt ſich die Abſolution von Seiten des Menſchen die Reue und den Glauben, und der Menſch kann, wenn er dieſe verſagt, ihren Segen nicht an ſich verwirklichen. Die Apologie verwirft im Artikel „Von der Buße" den römiſchen Satz, „daß die Empfahung des Sacraments der Buße durch den bloß äußeren Gebrauch an ſich (ex opere operato) ohne eine gute Regung des Empfängers, d. h. ohne den Glauben an Chriſtum der Gnade theilhaftig mache". Aber die Kraft und Wirkungsfähigkeit der Abſolution liegt nicht in unſerem Glauben und [illegible]en, wir tragen dieſe Kraft nicht erſt in unſerer Reue und Gläubigkeit zum Wort der Abſolution hinzu: Fidem igitur usu absolutionis confirmari, non est dubium. Et licet necesse sit, in illis, qui petunt absolutionem, adesse contritionem et bonum propositum, efficacia tamen et consolatio absolutionis non nititur nostra vel contritione vel obedientia; offert enim et annunciat remissionem peccatorum, non ex operibus nec secundum opera nostra, sed gratis propter Christum. Nec fides in absolutione eo deducenda est, ut pro quantitate contritionis suae de remissione peccatorum statuat, sed ut apprehendat vocem promissionis, quae gratis offert propter Christum et exhibet remissionem peccatorum Rom. 4, 14. 16.[1]). Daher die Calenberger KO.[2]): „Es müſſen aber auch betrübte Gewiſſen des berichtet werden, daß die Abſolution nicht darauf ſtehe, wie feſt, ſtark, köſtlich und vollkommen beide, Buße und Glauben, ſei, ſondern der Grund

[1]) A. a. O. S. 548.
[2]) fol. K. 3.

ſtehet allein auf dem Gehorſam, Leiden und Sterben Jeſu Chriſti; und eben darum ſoll die Abſolution gebraucht werden, daß dadurch der Sohn Gottes Beide, Buß und Glauben, mehren, ſtärken und erhalten wollte." Wenn aber nicht unſer Reuen und Glauben die Abſolution kräftig macht, ſondern umgekehrt, ſo wird auch die Abſolution ihre Wirkung an dem Unbußfertigen und Ungläubigen haben müſſen. Auch Dieſem wird die Vergebung der Sünden und die Gnade Gottes wirklich beigelegt, aber indem ihm die Hand des Glaubens fehlt, haftet's nicht an ihm, ſondern es wird zum Gericht über ihm, weil er die theuerſten Gaben Gottes verachtet; während der Gläubige das ihm beigelegte Kleinod nimmt und nutzt zum Segen: „Wer nicht glaubet, daß er los ſei und ſeine Sünde vergeben, der ſoll's mit der Zeit auch wohl erfahren, wie gar gewiß ihm ſeine Sünden jetzt vergeben ſind geweſen und er's nicht hat wollen glauben. St. Paulus ſpricht Röm. 3, 3: um unſeres Unglaubens willen wird Gott nicht fehlen. — Wer's nicht annimmt, der hat frei[illegible] nicht. Viele glauben dem Evangelium nicht, aber das Evangelium fehlt und lügt darum nicht. Ein König giebt Dir ein Schloß: nimmſt Du es nicht an, ſo hat der König darum nicht gelogen noch gefehlt, ſondern Du haſt Dich betrogen und iſt Deine Schuld; der König hat's gewiß gegeben[1])."

Bei dieſer Objectivität und Kräftigkeit der Abſolution muß man aber allerdings, um nicht noch nach einer anderen Seite hin in Irrung zu gerathen, wohl bemerken und feſthalten, worin dieſelbe liegt. Nemlich in dem Worte Gottes, welches ſie an dem Menſchen handelt, und nicht in der Perſon des Abſolvirenden, nicht in ſeiner Würdigkeit oder Unwürdigkeit, nicht in ſeiner Intention. Hiegegen gilt Alles, was unſere Kirche gegen das Bedingtwerden der Sacramente durch die Perſon des Austheilenden ſagt und lehrt, denn das Wort, das die Abſolution wirkſam macht, iſt Gottes Gnadenmittel. Aber eben darum auch nicht im sacerdotium des Prieſters.

[1]) Luther „Von den Schlüſſeln".

war eben nach dieſer Seite hin das Falſche in der römi=
Lehre, daß ſie Dasjenige, was die Abſolution wirkſam
t, nicht in das Gnadenmittel des göttlichen Wortes
n legte, ſondern in den dem Prieſter durch die Ordination
:theilten ſacerdotalen Charakter und mittleriſchen Stand=
t. Das war nicht zu begründen und aus dem Evan=
m nicht zu erhärten; daher ſtellte ſich ihr „an Gottes
t" ſchief, ſo daß es auf der einen Seite in Selbſtüber=
ng ſich Gott an die Seite ſchob, und auf der anderen
e doch nicht die volle Kraft der Abſolution ergriff. Indem
gen unſere Kirche feſthielt, daß das in der Abſolution
ſame lediglich und ausſchließlich im Worte Gottes liege,
te ſie zwar einer Seits das Sacerdotium des Prieſters
n laſſen, und konnte in dem Amt und Werk des Dieners
s als einen inſtrumentalen Dienſt an Gottes Gnaden=
:n, nichts als ein Botenamt erkennen, aber was ſie ſo
rer Glorie verlor, das erhielt ſie an der Objecti=
:ät in der Abſolution ſelbſt redenden Gottes, an dem
:haftigen „an Gottes Statt" reichlich zurück. So konnte
denn einer Seits der Ueberhebung, die im römiſchen
rament der Buße lag, ſich entäußern, und auf der
ren Seite die Abſolution doch viel voller faſſen: ſie nahm
Prieſter die Gewalt, Bußen und Strafen aufzulegen,
ſie gab ihm die Macht und Pflicht, im Namen Gottes
Genugthuung Chriſti verzagten Sündern zur Gerechtigkeit
:echnen; ſie nahm dem Prieſter die Macht, die ewige
afe in zeitliche zu verwandeln, einen Theil der zeitlichen
afen zu erlaſſen, den anderen abzulöſen, und in dieſer
ſe noch über das Lebensende hinauszuwirken, aber ſie
ihm Macht und Pflicht, an Gottes Statt und aus Gottes
:hl dem bußfertigen Sünder Sünde und Schuld und ewige
afe rein und ganz zu erlaſſen, wie Gott erläßt, und das
: bloß vor der Kirche ſondern vor Gott ſelbſt: „Auch
n die Schlüſſel nicht den Auftrag, einige Strafen zu ver=
deln, oder einen Theil derſelben zu erlaſſen. Denn wo
das in der heiligen Schrift? Chriſtus redet von der

Vergebung der Sünden, wenn er ſpricht (Matth. 18, 18): Was ihr auf Erden löſen werdet u. ſ. w. Durch dieſe Vergebung wird der ewige Tod aufgehoben, und das ewige Leben verliehen[1])".

Darnach können wir nun zuſammen faſſen, was ſich der lutheriſchen Kirche poſitiv an die Stelle des römiſchen Sacraments der Buße hinſtellte. Beſtand das letztere aus der contritio, confessio und satisfactio, ſo behielt ſie von der satisfactio nur das allein genugſame Verdienſt Chriſti und die Lebensbeſſerung, wies aber Beides dem Glauben, jenes als den von ihm zu ergreifenden Gegenſtand und dieſe als ſeine Folge, zu, faßte aber die contritio nicht bloß als Reue ſondern als Reue und Glauben, forderte dann zwar, daß Reue und Glauben den Menſchen zur confessio, zur Beichte trieben, ſtellte aber der Beichte, da ſie dieſelbe weſentlich als Nachſuchung der Abſolution faßte, die nach einer correcten Gnadenmittellehre gedachte Abſolution gegenüber, und bezeichnete ſo das ganze Object als „Beichte und Abſolution". Der Dreitheilung in „Buße, Beichte und Genugthuung" trat alſo eine Zweitheilung in „Beichte und Abſolution" gegenüber. Aber in jener römiſchen Dreitheilung war doch Nichts als des Menſchen eignes Thun begriffen, während nach der lutheriſchen Zweitheilung dem menſchlichen Thun in der Beichte richtig das Thun und Handeln Gottes in der Abſolution gegenüber tritt. Denn dieſes iſt das Verhältniß beider Seiten zu einander: „So merke nun", ſagt Luther in der kurzen Vermahnung zur Beichte, „wie ich oft geſagt habe, daß die Beichte ſtehet in zweien Stücken. Das erſte iſt unſer Werk und Thun, daß ich meine Sünde klage, und begehre Troſt und Erquickung meiner Seele. Das andere iſt ein Werk, das Gott thut, der mich durch das Wort, dem Menſchen in Mund gelegt, losſpricht von meinen Sünden, welches auch das Vornehmſte und Edelſte iſt; ſo ſie lieblich und tröſtlich machet. Nun hat man bisher allein auf unſer Werk getrieben,

[1]) Apologie im Artikel „Von der Beichte und Genugthuung".

und nicht weiter gedacht, denn daß wir ja rein gebeichtet hätten, und das nöthigste andere Stück nicht geachtet noch geprediget, gerade als wäre es allein ein gut Werk, damit man Gott bezahlen sollte, und wo die Beichte nicht vollkommen und auf's allergenaueste gethan wäre, sollte die Absolution nicht gelten noch die Sünde vergeben sein." Und in der Warnungsschrift an die zu Frankfurt am Main: „Darum Die, so unseres Raths begehren in diesem Stück, sollen uns also vernehmen, daß in der Beichte zwei Stücke sind: erstlich die Sünde erzählen —. Das andere Stück in der Beichte ist die Absolution, die der Priester spricht an Gottes Statt". Daher kommt es denn auch, daß unsere Bekenntnißschriften immer festhalten, das vornehmste Stück in der Beichte sei die Absolution, und die Beichte selbst sei vorzugsweise um der Absolution willen nöthig: — „wird durch die Prediger dieses Theils gelehrt, daß die Beichte von wegen der Absolution, welche das Hauptstück und das Vornehmste darinnen ist, — zu erhalten sei[1])". Kurz, die alte Kirche hatte ein Pönitenzwesen gehabt, die mittelalterliche Kirche hatte ein Beichtwesen gehabt, die lutherische Kirche aber hat eine „Beichte und Absolution."

Diese Lehre von der Beichte und Absolution hatte nun aber noch mehrfache Consequenzen, die wir auseinander legen müssen, ehe wir darstellen können, wie nun die lutherischen Kirchenordnungen diese kirchliche Handlung practisch einrichten.

Der erste Punkt, der hier in Betracht kommt, ist die Frage: ob die Beichte und Absolution ein Sacrament sei? Nun konnte freilich nach lutherischen Begriffen die Beichte niemals ein Sacrament sein, denn sie ist des Menschen Thun. Aber anders ist es mit der Absolution. Die Absolution ist, wie wir eben gesehen haben, der lutherischen Kirche in der Beichthandlung das vornehmste Stück, das Handeln Gottes, dem das menschliche Handeln in der Beichte nur anhängig

[1]) Augsb. Conf. Art. 25. Apol. Art. „Von der Beichte und Genugthuung".

iſt. In die Abſolution legt ſich ferner der ganze Inhalt des Chriſtenthums, der göttlichen Gnadenaustheilung hinein: ſie iſt in der That, wie die Taufe und das Abendmahl, ein externus ritus et signum totius evangelii[1]), denn „das ſind die zwei Hauptwerke Gottes in dem Menſchen: Erſchrecken, und die Erſchrockenen rechtfertigen und beleben. In dieſe zwei Werke theilt ſich die ganze heilige Schrift. Der eine Theil iſt das Geſetz, welches die Sünden vorhält, ſtraft und verdammt; der andere Theil iſt das Evangelium d. i. die Verheißung der in Chriſto verliehenen Gnade[2])"; und beide Werke thut Gott in der Abſolution. Ferner haben wir geſehen, wie in der Abſolution die Predigt des Wortes zur Handlung formirt iſt: es tritt in ihr der ſacramentale Charakter des Worts heraus; Gott handelt da wirklich mit dem Menſchen und verleiht ihm Leben und Seligkeit. Sie iſt, wenn auch nicht in der Form der Privatabſolution ſo doch als gemeine Abſolution, als Schlüſſelgewalt, vom Herrn ſelbſt geſtiftet: „Weil die Absolutio oder Kraft der Schlüſſel auch eine Hülfe und Troſt iſt wider die Sünde und das böſe Gewiſſen, im Evangelio durch Chriſtum geſtiftet, ſo u. ſ. w.[3])"; und ſelbſt die Privatabſolution wird nach dem Beiſpiel Chriſti geübt. Sie hat auch die Gnadenverheißung, denn die dem Worte gegebene Verheißung gilt für ſie. Sie iſt daher auch wahrhaft göttlichen Rechts: „von der Abſolution, die wahrhaft göttlichen Rechts iſt, reden ſie (die Papiſten) ganz kalt[4])". Aus allen dieſen Erwägungen wollten die Reformatoren bei Abfaſſung der Apologie Nichts dagegen haben, wenn man die Abſolution das Sacrament der Buße nennen wolle. Im Artikel „Von der Buße" heißt es: „Auch kann die Abſolution eigentlich das Sacrament der Buße genannt werden"; und im Artikel „Von der Zahl und dem Gebrauch der

[1]) Melanthon in den Locis v. J. 1543. Loc. de num. Sacramentorum.

[2]) Apol. Art. „Von der Buße".

[3]) Schmalk. Art. III, 8.

[4]) Apol. Art. „Von der Buße".

Sacramente" heißt es: „Rechte Sacramente ſind alſo die Taufe, das heilige Abendmahl, die Abſolution, welche das Sacrament der Buße iſt". Man muß da genau auf die Worte merken: die Reformatoren ſagen nicht, ſie hätten Nichts dawider, daß die „Beichte und Abſolution" ein Sacrament genannt werde, denn dann hätten ſie auch des Menſchen Thun in der Beichte zum Sacrament gemacht; ſondern ſie ſagen, die Abſolution könne auch das Sacrament der Buße genannt werden, das heißt, das Sacramentale in der Beichthandlung liege in der Abſolution. In dieſem Sinne wiederholen die Reformatoren in ihren Privatſchriften auch ſpäter noch, daß man drei Sacramente, Taufe, Abendmahl und Abſolution, zählen könne, Luther noch im J. 1545 in ſeinen Antitheſen wider die Löwener Theologen, und Melanthon noch im J. 1543 in der eben citirten Stelle ſeiner Loci. Gleichwohl hat die lutheriſche Kirche dieſe Lehrbeſtimmung nicht aufgenommen. Zunächſt aus einem ganz in der Sache liegenden Grunde: Zwar kommt die Abſolution hinſichtlich der Wirkungskräftigkeit den Sacramenten gleich. Aber es fehlt ihr das das Sacrament mit ausmachende externum et visibile elementum, denn die dabei gewöhnliche Handauflegung iſt nicht vom Herrn angeordnet ſondern von der Kirche angenommen, und folglich zur Wirkungskräftigkeit der Abſolution gar nicht nothwendig, was bei dem Element eines Sacraments doch der Fall ſein müßte. Vielmehr gehört die Abſolution ihrer Natur nach der Predigt des göttlichen Wortes an als eine Species desſelben, und nur ihre nicht von dem Herrn ſondern von der Kirche herrührende, obgleich übrigens vollberechtigte Formirung als Privatabſolution giebt ihr auch äußerlich eine Aehnlichkeit mit den Sacramenten. Demnach liegt die Sache ſo, daß Dasjenige, was ſie als Gnadenmittel den Sacramenten an die Seite ſetzt, ſie dem Worte und ſeiner Predigt zuweiſt, und daß dagegen Dasjenige, was ſie den Sacramenten ähnlich macht, auf Rechnung der kirchlichen Formirung kommt. Man würde daher, wenn man die Abſolution zu den Sacramenten rechnete, den Unterſchied zwiſchen Wort und Sacrament

unklar machen[1]). Hiezu kam aber noch ein zweiter, polemiſcher Grund. Bei den Römiſchen Theologen ſtellte ſich der Satz, daß die Buße ein Sacrament ſei, dahin: erſt ließen ſie den Menſchen hingehen, und eigne Werke thun, nemlich bereuen, beichten und genugthun; und dieſe eignen Leiſtungen des Menſchen nannten ſie das elementum des Sacraments der Buße. Zu dieſem, in den eigenen Leiſtungen des Menſchen beſtehenden elementum kam dann das Wort der prieſterlichen Abſolution hinzu, und machte aus jenem elementum (nach dem Spruch: verbum accedit ad elementum, et fit sacramentum,) ein Sacrament d. h. es machte das Wort der prieſterlichen Abſolution aus den eigenen Bußleiſtungen des Menſchen ein Vehikel der Gnade. Natürlich war dieſe ganze Darſtellung darauf berechnet, der Lehre, daß der Menſch durch ſeine eigenen Bußleiſtungen unter prieſterlicher Leitung ſich die Gnade verdiene, einen theologiſchen Grund zu geben. Und um dieſem Grundirrthum nicht dadurch die Thür aufzuthun, daß man die Abſolution ein Sacrament nannte, obgleich für ſie kein elementum nachzuweiſen war, ließ die lutheriſche Kirche jene Conceſſion der Apologie fallen[2]), ohne jedoch Demjenigen untreu zu werden, was bei dieſer Conceſſion gemeint war.

Die zweite Conſequenz dieſer ganzen Lehre von der Abſolution beſtand darin, daß durch dieſelbe das alte Räthſel von dem Verhältniſſe der prieſterlichen Abſolution zu der göttlichen Sündenvergebung gelöſt war. Dieſe Frage konnte auf lutheriſchem Standpunkte eben gar nicht aufgeworfen werden. In der früheren Kirche, wo man den abſolvirenden Prieſter ſelbſt Etwas bedeuten und entweder als Interceſſor oder als Stellvertreter Gottes ſelbſt handeln ließ, ſtellten ſich natürlich und nothwendig die Fragen: ob und wie weit der Menſch, der Prieſter, oder die Kirche überhaupt Sünden vergeben

[1]) Vgl. hiezu Chemnit. LL. theol. II, 280. 281. Gerhard LL. theoll. VI, 214. ff. Calenberger KO. J. 3. b.

[2]) Vgl. Chemnit. l. c. p. 514. 515.

könne? und wie ſich dieſe menſchliche Vergebung zu der göttlichen verhalte? ob erſt der Prieſter vergebe und dann dies prieſterliche Urtheil oben von Gott ratificirt werde? oder ob erſt Gott im Himmel vergebe und dann dies göttliche Urtheil von dem Prieſter publicirt werde? ja, ob überhaupt die prieſterliche Abſolution vor Gott, und nicht vielmehr bloß vor der Kirche gelte? Und auf alle dieſe Fragen, die ſich nothwendig aufdrängten, ſo lange man zwei Sünden vergebende Subjecte, Gott und den Prieſter, unterſchied, war eben darum eine befriedigende Antwort nimmer zu finden. Nach lutheriſcher Anſchauung dagegen gab es nicht zwei verſchiedene abſolvirende Subjecte: der Diener des Wortes that dabei nur inſtrumentalen Dienſt, die abſolvirende Kraft und Macht lag in dem Worte der Abſolution, welches aber Gottes eignes Wort, ja in welchem der Herr ſelbſt gegenwärtig iſt; hier war mithin gar kein Unterſchied zwiſchen prieſterlicher und göttlicher Sündenvergebung zu machen, ſondern der in ſeinem Worte ſelber gegenwärtige Herr vergab ſelber, indem der Diener das Wort handelte, die Sünden, es wurde auch dieſe Wirkung weder nachträglich im Himmel ratificirt noch vorher daſelbſt decretirt, ſondern dieſe Wirkung erfolgte zur Stelle durch den im Wort gegenwärtigen und wirkſamen Herrn. Indem das Wort der Gnaden gehandelt wird, und der Hörer ſolchem Wort glaubt oder nicht glaubt, vollzieht ſich ipso facto an ihm das Gelöſt oder Gebunden werden. Sehr plaſtiſch und treffend ſtellt Luther dieſe Conſequenz in ſeiner Schrift „Von den Schlüſſeln“ dar: „Jeſus ſpricht nicht: Was ich im Himmel binde und löſe, das ſollt ihr auf Erden auch binden und löſen. — Wann wollten wir erfahren, was Gott im Himmel binde oder löſete? Nimmermehr, und wären die Schlüſſel vergebens und kein nütze. Spricht auch nicht: Ihr ſollt wiſſen, was ich im Himmel binde und löſe; wer wollt's oder könnt's wiſſen? Sondern ſo ſpricht er: bindet ihr und löſet auf Erden, ſo will ich mit binden und löſen im Himmel; thut ihr der Schlüſſel Werk, ſo will ich's auch thun; ja, wenn ihr's thut, ſo ſoll's gethan ſein, und iſt nicht noth, daß

ich's auch nachthue. Was ihr bindet und löſet, ſpreche ich, das will ich weder binden noch löſen, ſondern es ſoll gebunden und los ſein ohne mein Binden und Löſen; es ſoll einerlei Werk ſein, mein und eures, nicht zweierlei; einerlei Schlüſſel, meine und eure, nicht zweierlei; thut euer Werk, ſo iſt meines ſchon geſchehen; bindet und löſet ihr, ſo habe ich ſchon gebunden und gelöſet."

Endlich löſte ſich von hier aus auch die Frage: Wem ſteht es zu, zu abſolviren? iſt die Ertheilung der Abſolution eine weſentliche Function des Predigtamtes? oder kann Jeder, sive sutor sive sartor, kann beliebig Einer den Anderen abſolviren? Die Beantwortung dieſer Frage ſchließt dann, weil die Beichte weſentlich als Nachſuchung der Abſolution gefaßt wird, zugleich über die andere Frage ab: wie weit Beichte vor dem Paſtor nöthig ſei?

Um zu verſtehen, wie ſich die Antwort auf dieſe Fragen ſchließlich in der lutheriſchen Kirche ſtellte, muß man ſich des Unterſchiedes erinnern, den ſie laut Obigem zwiſchen gemeiner Abſolution und Privatabſolution machte, denn die Antwort auf jene Fragen ſtellt ſich ganz verſchieden, je nachdem man ſie auf die eine oder auf die andere bezieht. Die gemeine Abſolution iſt nichts Anderes als die Selbſtfolge der gemeinen Predigt des Evangeliums: wo immer das Wort des Heils geſprochen und gehört wird, da erfolgt ſie, und erwirkt auch Vergebung der Sünden an dem Hörer, der dem Wort traut und glaubt. Hinſichtlich dieſer gemeinen Abſolution nun beantworten ſich alle jene Fragen ſehr einfach. Auf der einen Seite verſteht es ſich von ſelbſt, daß ſie zur Seligkeit nothwendig iſt, da Vergebung der Sünden nicht anders als aus der Predigt des göttlichen Wortes erlangt werden mag. Eben ſo gewiß iſt ſie göttlichen Rechts, denn unzweifelhaft iſt es Gottes Wille, daß ſein Heilswort den Menſchen geſagt werden ſoll. Auch ſoll ohne Frage der Menſch dieſe Abſolution ſuchen, denn das heißt ja nicht mehr, als daß der Menſch ſchuldig iſt, Gottes Wort zu hören. Auf der anderen Seite aber erhellt auch, daß die weiteren Fragen, wem dieſe

Abſolution zu ertheilen zuſtehe u. ſ. w., hinſichtlich dieſer allgemeinen Abſolution gar keinen Sinn haben, da hier von einer eigentlichen Ertheilung derſelben überall nicht die Rede iſt. Gottes Wort wird geſprochen, und ſelbſtfolgend fällt dem Hörer, wenn er recht hört, Vergebung der Sünden zu. Nun kann ohne Zweifel der Vater ſeinem Kinde, der Freund ſeinem Freunde, ja der Fremde in Zufälligkeit dem Fremden Gottes Wort ſagen; und ſo gewiß Wort Gottes Wort Gottes bleibt und nicht erſt im Munde des Paſtors Gottes Wort wird, ſo gewiß muß es auch im Munde des Vaters, des Freundes u. ſ. w. die ihm inhärirende Schlüſſelgewalt üben, und, jenachdem das Kind, der Freund u. ſ. w. recht oder unrecht hören, an ihnen Heil oder Gericht wirken. Es kann mithin weder die gemeine Abſolution an das Predigtamt gebunden werden, wenn man nicht allen Chriſten geradezu verbieten will von chriſtlichen Dingen zu reden, noch kann behauptet werden, daß ſolche gemeine Abſolution unkräftig wäre, wenn man nicht zu dem Satze kommen will, daß Gottes Wort überhaupt nur im Munde des Amtes Kraft habe. Im Gegentheil, wenn man wird ſagen müſſen, es ſei zu wünſchen und zu fordern, daß die gemeine Predigt des Evangelium unter den Chriſten hin und wieder gehe, das heißt, daß Gottes Wort reichlich unter ihnen wohne, ſo wird man auch ſagen müſſen, daß die gemeine Abſolution unter den Chriſten hin und wieder gehen ſolle und müſſe. In dieſem Sinne ſagt denn Luther in ſeinen „Predigten über etliche Capitel des Evangeliſten Matthäus“: „Nun wird Chriſtus die Schlüſſel theilen in jegliches Haus, und ſpricht: Weiter ſage ich euch: wo Zween unter euch Eins werden auf Erden, warum es iſt, daß ſie bitten wollen, das ſoll ihnen widerfahren vom Himmel. Denn wo Zwei oder Drei verſammelt ſind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen. Allhier ſtreckt der Herr Chriſtus dieſen Troſt weiter aus, jedoch alſo, daß er nicht gehe aus der Gemeinſchaft der Chriſten. Denn droben hat er geſagt, daß man in der Kirche die Sünde ſoll ſtrafen und bannen und auch predigen Vergebung der Sünden, auf daß man wiſſe, was

Sünde ſei. Nun ſaget er, daß er's nicht allein in der Kirchen alſo haben wolle, ſondern dies Recht und dieſe Freiheit ſollen auch haben, wo ihrer Zween oder Drei in ſeinem Namen verſammelt wären, daß ſie unter einander Troſt und Vergebung der Sünden verkündigen und zuſprechen ſollen; überſchüttet alſo ſeine Chriſten noch viel reichlicher und ſtecket ihnen mit Vergebung der Sünden alle Winkel voll, auf daß ſie nicht allein in der Gemeinde Vergebung der Sünden finden ſollen, ſondern auch daheim im Hauſe, auf dem Felde, im Garten, und wo nur Einer zum Anderen kommt, da ſolle er Troſt und Rettung haben; und ſolle mir auch dazu dienen, daß wenn ich betrübt und traurig bin oder in Trübſal und Gebrechlichkeit ſtecke, daß mir Etwas mangelt, welche Stunde und Zeit es ſein mag und man nicht öffentlich in der Kirche mag Predigt finden, und mein Bruder oder Nächſter zu mir kommt, ſo ſoll ich's dem, der mein Nächſter iſt, klagen, und ihn um Troſt bitten; was er mir dann für Troſt giebt und zuſagt, das ſoll bei Gott im Himmel auch Ja ſein." Und eben ſo in den Schmalkaldiſchen Artikeln[1]: „Wir wollen nun wieder zum Evangelium kommen, welches giebt nicht einerlei Weiſe Rath und Hülfe wider die Sünde; — Erſtlich durch das mündliche Wort — — zum Vierten durch die Kraft der Schlüſſel, und auch per mutuum colloquium et consolationem fratrum, nach Matth. 18, 20." Auch die Kirchenordnungen nehmen hierauf zuweilen Bezug. So z. B. die Braunſchweigiſche KO. v. J. 1528[2]: „Doch ſollen auch ſolche die Ohrenbeichte zu Zeiten beſonders in heimlichen Anfechtungen nicht verachten, ſondern ihrem Prädicanten oder verſtändigen Chriſtenbruder ſagen, was ſie allermeiſt drücket und ihnen fehlet, daß alſo der Teufel mit ſeiner Anfechtung und Liſt verrathen werde und der Eine den Anderen mit Gottes Wort möge ſtärken, tröſten, abſolviren und bitten unter einander für ſich, wie wir zu ſolchen Stücken reichliche Zuſagen Chriſti haben Matth. 18."

[1]) III, 4.
[2]) Bei Richter, I, 114.

Aber, wie wir geſehen haben, hielt die lutheriſche Kirche dafür, daß es bei der gemeinen Abſolution nicht bewenden könne. Nicht allein ein unabweisliches ſubjectives Bedürfniß ſchien ihr den Menſchen zu dem Verlangen zu treiben, daß ihm das Wort der Gnaden ſpeciell für ihn und ſein Gewiſſen zugetheilt werde, ſondern auch in der Natur des Wortes Gottes und in dem Willen des Herrn, der mit ſeinem Beiſpiel darin vorangegangen, fand ſie es begründet, daß daſſelbe nicht bloß im Allgemeinen verkündigt, ſondern auch an dem Einzelnen gehandhabt ſein wolle. Von dieſer Privatabſolution nun war allerdings ſo Viel ohne Weiteres gewiß, daß dieſelbe göttlichen Rechts ſei, denn ſie war Predigt des Wortes Gottes; nicht minder und zwar aus demſelben Grunde, daß ſie kräftig ſei; und endlich auch, daß ſie nachgeſucht werden müſſe, denn es gilt daß Jeder ſeiner ſpeciellen Begnadigung gewiß werde. Aber anders ſtand es nun ſchon mit der Frage: ob und in wie weit die Privatabſolution nothwendig ſei? Dieſe Frage konnte die lutheriſche Kirche unmöglich in dem Sinne bejahen, als ob Gnade und Vergebung der Sünden in gar keinem anderen Wege zu erlangen ſeien, als nur und ausſchließlich im Wege der Privatabſolution. Denn abgeſehen davon, daß auch Taufe und Abendmahl Gnade und Vergebung der Sünden ertheilen, mußte und muß immer die Möglichkeit zugegeben werden, daß ein Menſch ſich auch aus der gemeinen Predigt des Evangeliums das Heil entnehmen könne. Wohl aber konnte ſie mit Recht ſagen, die Privatabſolution ſei von der objectiven Seite her poſtulirt, denn die Natur des Wortes der Gnaden verlange es, an dem Einzelnen zur That zu werden und ſich zu concentriren bis zu der Apoſtrophe „Deine Sünden ſind Dir vergeben.“ Und nicht minder konnte ſie, was die ſubjective Seite betrifft, ſo argumentiren: Was den Menſchen treibt, die Privatabſolution zu ſuchen, iſt durchaus nicht bloß in rein individuellen Bedürfniſſen oder in momentanen Seelenſtimmungen zu ſuchen, ſondern vollſtändig in der allen Menſchen ohne Unterſchied gemeinſamen Heilsbedürftigkeit begründet; und wer der Privat-

abſolution theilhaftig werden kann, und ſie dennoch nicht nachſucht oder begehrt, vielleicht gar verachtet und als unnütz verwirft, der zeigt damit, daß es ihm an rechter Reue und an rechtem Glauben fehlen müſſe; daher, wenn man auch nicht ſagen kann, daß der Mangel der Privatabſolution an ſich vom Heil ausſchließe, ſo kann man doch beſtimmt ſagen, daß Verachtung und ſchon unnöthige Verſäumung der Privatabſolution das Seelenheil Deſſen, der ſich derſelben ſchuldig macht, um des ſich darin offenbarenden Mangels an Reue und Glauben willen, als bedroht erſcheinen laſſe: „Weder was Vergebung der Sünden, noch was die Gewalt der Schlüſſel iſt, verſtehen Die, welche die Privatabſolution verachten," ſagt mit Recht die Apologie[1]). So konnte denn die lutheriſche Kirche allerdings auf der einen Seite die abſolute Nothwendigkeit der Privatabſolution, d. h. den Satz, daß ohne förmliche Privatabſolution Seligkeit nicht erlangt werden möge, läugnen, und doch auf der anderen Seite feſthalten, daß ſie eine Gottesordnung ſei, die man nicht ohne Noth bei Seite ſetzen dürfe, und deren unnöthige Verſäumung allerdings die Seligkeit gefährde: „Sonderlich ſollen ſie (die Paſtoren) die Leute mit höchſtem Fleiß dahin bewegen und reizen, daß ſie ſich vorher, ehe denn ſie zum Sacrament gehen, laſſen abſolviren oder entbinden von ihren Sünden, denn Chriſtus, unſer lieber Herr, hat ja ſolches Amt und Befehl nicht ohne Urſache eingeſetzt und verordnet, da er ſprach: Nehmet hin den heiligen Geiſt, welchen ihr die Sünden vergebet, Denen ſind ſie vergeben. Er hat gewißlich gewußt, daß wir ſolchen Troſts wohl bedürfen, wenn wir's gleich ſelbſt nicht dafür halten. Darum ſoll man ſolchen gnadenreichen Troſt nicht verachten, denn wie könnten wir doch ſchändlicher und unchriſtlicher handeln, als wenn wir ſolche Gottesordnung in der Chriſtenheit auslöſchen und gar aus dem Brauche kommen ließen[2])." Dem zu Folge fordern denn auch, nach dem

[1]) Im Artikel „Von der Beichte und Genugthuung".

[2]) Die Brandenburg-Nürnberger KO. v. J. 1533. bei Richter I, 203.

Vorgange der Augsburgiſchen Confeſſion und deren Apologie, alle nach dem J. 1530 emanirten KOO. von ungetrübt lutheriſchem Typus, daß alle Gemeindeglieder vor der Communion die Privatabſolution nachſuchen, und anders nicht zum Sacrament zugelaſſen werden ſollen. Sie hätten Solches nicht thun, hätten nicht zwiſchen die Gemeindeglieder und den Tiſch des Herrn die Privatabſolution kirchenordnungsmäßig hinein ſtellen können, wenn ſie nicht dieſelbe in dem entwickelten Sinne für nothwendig gehalten hätten.

Aber auch die andere Frage: Wer ſie zu ertheilen habe? lag hinſichtlich der Privatabſolution ganz anders als hinſichtlich der gemeinen Abſolution. Rückſichtlich der gemeinen Abſolution hat dieſe Frage gar keine Statt; denn die gemeine Abſolution iſt nur die von dem Empfänger vielleicht gar nicht bewußt geſuchte Selbſtfolge der gemeinen Predigt, die oft eben ſo wenig von Dem, der ſie thut, mit Abſicht und bewußt gewollt und ausgeführt wird. Es macht ſich, daß der Eine aus der Fülle ſeines Glaubens heraus die großen Thaten Gottes redet, und daß der Andere es in ſeiner Bedürftigkeit hört, und ungewollt von beiden Seiten fällt aus dem unabſichtlichen Zeugniß des Einen von Chriſto dem unbewußten Bedürfniß des Anderen die Abſolution zu. Ganz anders liegt es bei der Privatabſolution. Sie will von Dem, der ſie nöthig hat, nachgeſucht ſein: wo hat er ſie zu ſuchen? Sie fällt nicht wie die gemeine Abſolution unabſichtlich zu, ſondern bei ihr handelt es ſich um Ertheilung, um Zutheilung des Worts der Gnaden: wer hat das Wort zu theilen? Sie läßt ſich nicht wie die gemeine Predigt des Wortes auf den Begriff des allen Chriſten obliegenden Zeugens von Chriſto zurückführen, ſondern ſie iſt Handlung des Wortes Gottes, Verwaltung der Schlüſſelgewalt: wer hat Gottes Wort zu handeln, und die Schlüſſelgewalt zu verwalten? Es kommt eben darum bei ihr, wenn irgendwo, auf pädagogiſche Einſicht, auf ſeelſorgerliche Weisheit, auf Verantwortlichkeit des Verwaltenden an; ſie iſt ein weſentliches Stück des eigentlichen Weidens mit dem Worte: wer hat mit dem Wort zu

weiden? Aus allen dieſen Gründen erhebt ſich bei der Privatabſolution ſehr beſtimmt die Frage: wer hat ſie zu ertheilen?

Luther für ſeine Perſon iſt namentlich in ſeinen früheren Jahren, wo er ſich polemiſch gegen die römiſche Kirche und gegen deren falſche Begriffe vom Amt und von der Geiſtlichkeit der Amtsträger bewegt, ſehr geneigt geweſen, die Ertheilung der Privatabſolution allen Chriſten zuzuſprechen. So ſagt er in der im J. 1521 geſchriebenen Schrift „Von der Beichte": „Wo du nicht möchteſt einem Pfaffen oder Mönch beichten, ſo nimm für dich einen anderen Mann, er ſei Laie oder Prieſter, zu dem du dich Gutes verſiehſt, und thue nicht anders, denn als wollteſt du treuen Rath und Troſt deiner Seele holen und warten, was Gott dir durch ihn ſagen wolle. Und wie dir der ſagt in Gottes Namen, ſo folge und laß dir's eine Abſolution ſein, und bleib darauf, ſuche keine andere Abſolution". In der Begründung dieſes Satzes bleibt er ſich nicht immer gleich. Zuweilen führt er ihn darauf zurück, daß die Schlüſſelgewalt der ganzen Gemeinde gegeben ſei, indem er dabei den Begriff der ganzen Gemeinde völlig atomiſtiſch als die Summe aller einzelnen Glieder der Gemeinde faßt. So in dem bekannten, im J. 1523 geſchriebenen „Schreiben an den Rath und die Gemeinde der Stadt Prag, wie man Kirchendiener erwählen und einſetzen ſolle", bei welchem man indeſſen immer bedenken muß, daß er dabei den Nothfall vor Augen hat, daß eine Gemeinde keinen Paſtor hat und auch keinen legitimen Proceß der Berufung. Da heißt es: „Die Schlüſſel ſind der ganzen Gemeinde aller Chriſten und eines Jeden, der ein Glied iſt derſelbigen Gemeinde, und dasſelbige nicht allein nach der Gewalt, ſondern auch nach dem Brauch und nach allerlei Weiſe, die da ſein mag". Anderswo begründet er ihn in ganz ſpiritualiſtiſcher Weiſe. So in der Kirchenpoſtille, im anderen Sermon am erſten Sonntage nach Oſtern: „Nehmet hin den heiligen Geiſt u. ſ. w. Allen Chriſten wird hier gegeben dieſe Gewalt, wiewohl ihnen Etliche dieſelbige allein zugeeignet haben als der Papſt, die Biſchöfe, Pfaffen und Mönche, die ſagen öffentlich und unverſchämt,

dieſe Gewalt ſei ihnen allein gegeben, und nicht auch den Laien. Aber Chriſtus ſagt hier weder von Pfaffen noch von Mönchen, ſondern ſpricht: Empfanget den heiligen Geiſt; wer den heiligen Geiſt hat, dem iſt Gewalt gegeben, das iſt, dem der ein Chriſt iſt. Wer iſt aber ein Chriſt? Der da glaubt. Wer da glaubt, der hat den heiligen Geiſt. Darum ein jeglicher Chriſt hat die Gewalt, die der Pabſt, Biſchöfe, Pfaffen und Mönche haben in dieſem Falle, die Sünden zu behalten oder zu erlaſſen". Das iſt denn den römiſchen Begriffen von ausſchließlicher Geiſtlichkeit des Klerus gegenüber ſchon richtig; aber es iſt nicht zu läugnen, daß es völlig ſpiritualiſtiſch iſt. Denn es iſt hier die Kräftigkeit der Abſolution vollſtändig an die Gläubigkeit des ſie Ertheilenden gebunden, als eine Erweiſung dieſer gedacht. Sollte der Satz richtig ſein, ſo müßte er ſich auch umkehren, und müßte ſich ſagen laſſen: Alſo, wer nicht glaubt und folglich nicht den heiligen Geiſt hat, kann nicht abſolviren, hat die Gewalt der Schlüſſel nicht. Dann aber iſt die Objectivität des Wortes, die Objectivität der Abſolution dahin; die Abſolution iſt dann nur wirkſam, wenn und weil der ſie Ertheilende für ſeine Perſon ein gläubiger Mann iſt; und ich bin mit der Frage: ob ich abſolvirt bin? zunächſt an die andere Frage gewieſen: ob der, der mich abſolvirt hat, auch ſelber im Glauben ſteht? Daher begründet denn Luther auch ſelbſt an anderen Stellen ſeinen Satz von der Berechtigung Aller zur Ertheilung der Abſolution anders, und zwar auf die Objectivität des göttlichen Wortes. So ſagt er in dem im J. 1524 geſchriebenen „Sermon von der Beichte und dem Sacramente": „Hier iſt gleich ſo viel, er ſei ein Prieſter und im Amt zu predigen, oder ſonſt ein Chriſt; das Wort, das er redet, iſt nicht ſein, ſondern Gottes Wort, und Gott hält auch ſo feſt darüber, als ob er es ſelbſt redete". Und das iſt denn freilich abſolut richtig: Gottes Wort muß Gottes Wort bleiben, und wenn Einer, der das Amt nicht hat, ſich aus Gründen dennoch entſchließt, das Wort Gottes an einem Anderen in Weiſe der Abſolution zu handeln, ſo wird ohne Zweifel Gottes Wort ſeine nicht von dem Handeln-

den abhängige Wirkung thun. Aber die Frage iſt gar nicht die: ob nicht das Wort, auch außeramtlich gehandelt, ſeine Wirkung thun könne? ſondern die Frage iſt die: ob Jeder in der Gemeinde das Recht habe, Gottes Wort in Weiſe der Privatabſolution zu handeln? Dieſe Frage ſteht durchaus der andern gleich: ob Jeder in der Gemeinde das Recht habe, zuzugreifen mit Taufen und Abendmahlreichen? Und die Antwort, welche jene Aeußerungen Luther's auf dieſe Frage geben, tragen durchaus nicht weiter als bis zu dem Satze: daß im Nothfalle allerdings, wenn kein verordneter Diener des Wortes zu haben ſei, Jeder in der Gemeinde dem anderen der Abſolution Bedürftigen dieſelbe ſprechen könne. Was jene Aeußerungen Luther's über dieſen richtigen Satz hinaus enthalten, das kommt auf Rechnung der ſich ihnen beimiſchenden atomiſtiſchen und ſpiritualiſtiſchen Anſchauungen, die eben nicht correct ſind. Ueberdem kommt man ja auf dieſem Wege ſichtlich nimmer über das ſich unter einander brüderlich mit dem Worte Gottes tröſten und berathen, kurz nicht über die gemeine Abſolution und brüderliche Beichte hinaus, und nicht an das der Privatabſolution weſentliche Handeln, Zutheilen und Theilen des Wortes hinan.

Daher führt denn auch Luther ſelbſt, namentlich in ſeinen ſpäteren Jahren, daneben noch eine andere Lehre über die Berechtigung zur Privatabſolution. Schon oben ſahen wir, daß er die gemeine Abſolution als die „außer der Kirchen“ zur Tröſtung geſchehende von der Privatabſolution als der „in der Kirchen“ geſchehenden unterſcheidet. Ferner beſchränkt er die Berechtigung Derer, welche nicht das Predigtamt haben, zur Ertheilung der Abſolution auf den Nothfall. In den ſeit 1540 und ſpäter erſchienenen Ausgaben der Kirchenpoſtille iſt der Sermon auf den erſten Sonntag nach Oſtern, aus welchem wir oben die ſo ſtark von ſpiritualiſtiſchen Anſchauungen durchzogene Stelle angeführt haben, gegen einen andern vertauſcht. Und in dieſem letzteren heißt es denn zwar auch: „Das (nemlich Joh. 20, 23.) iſt nicht allein Denen geſagt, die da Prediger oder Kirchendiener ſind, ſondern auch

allen Chriſten; da mag ein Jeglicher den Anderen in Todesnöthen oder wo es ſonſt noth iſt, tröſten, und eine Abſolution ſprechen"; aber es heißt dann auch gleich noch beſtimmter weiter: „Biſt du nun traurig um deiner Sünde willen, — und höreſt von deinem Seelſorger oder, ſo du ihn nicht haben kannſt, von deinem nächſten Chriſtenmenſchen, daß er dich mit dieſen Worten tröſtet: Lieber Bruder — ſei getroſt, denn Chriſtus, dein Herr und Heiland, — hat befohlen, Beides, durch das öffentliche Amt den berufenen Dienern und in der Noth einem Jeden inſonderheit, daß einer den anderen von Seinetwegen tröſten und in Seinem Namen von Sünden losſprechen ſoll — ſo u. ſ. w." Da bindet er alſo die Ertheilung der Privatabſolution, den Nothfall ausgenommen, an das Amt. Dabei faßt er zwar auch den Amtsbegriff Anfangs noch durchaus collegialiſtiſch. So ſagt er in jener in den Ausgaben der Kirchenpoſtille nach 1540 weggelaſſenen Oſterpredigt, jenen ſpiritualiſtiſchen Anſchauungen ganz entſprechend: „So höre ich wohl: ich mag Beichte hören, taufen, predigen, Sacrament reichen? Nein. St. Paulus ſagt: Laſſet es Alles ehrbarlich und ordentlich zugehen. Wenn Jedermann wollte Beichte hören, taufen, Sacrament reichen, wie wollte es ſich ſchicken? Item, wenn Jedermann predigen wollte, wer wollte zuhören? Wenn wir Alle zugleich predigten, wie würde es ein Geplerr durch einander werden, wie jetzt unter den Fröſchen. Darum ſo ſoll es alſo zugehen, daß die Gemeinde einen, der dazu tüchtig iſt, erwähle, der die Sacramente reiche, predige, Beichte höre und taufe. Wir haben wohl Alle dieſe Gewalt, aber Niemand ſoll ſich vermeſſen, dieſelbe öffentlich zu üben, denn der dazu durch die Gemeinde erwählt iſt. Heimlich aber mag ich ſie wohl brauchen. Als wenn mein Nächſter kommt und ſpricht: Lieber, ich bin beſchwert in meinem Gewiſſen, ſage mir eine Abſolution, ſo mag ich das frei thun, aber heimlich, ſage ich, muß es geſchehen. Wenn ich mich wollte hinſetzen in die Kirche, ein Anderer auch, und wollten Alle Beichte hören, wie wollte es ſich reimen. Deß nimm ein Exempel: wo unter dem Adel viel

Erben ſind, da erwählen ſie, mit Verwilligung der Anderen aller, einen, der das Regiment allein von wegen der anderen führe, denn ſo ein Jeglicher über Land und Leute wollte regieren, wie würde es zugehen? wie wohl ſie doch Alle gleich dieſe Gewalt haben, die er hat, der da regieret. Alſo iſt es auch hier mit dieſer Gewalt, Sünde zu erlaſſen und Sünde zu behalten." Aber auch dieſe collegialiſtiſchen Anſchauungen Luther's vom Amte und deſſen Verhältniß zur Gemeine machen mit der Zeit gar anderen Platz. So ſchreibt er im J. 1543 an eine ſtädtiſche Gemeinde, die ihren Paſtor entlaſſen wollte, obgleich die ordentlichen Viſitatoren ihn nicht entſetzen wollten: „Ihr ſeid nicht Herren über die Pfarrherren und Predigtamt, habet ſie nicht geſtiftet, ſondern allein Gottes Sohn, habt auch Nichts dazu gegeben, und viel weniger Recht daran weder der Teufel am Himmelreich, ſollt ſie nicht meiſtern noch lehren, nicht wehren zu ſtrafen[1])". Dieſe ſpäteren Aeußerungen Luther's nicht, wie jetzt ſo häufig geſchieht, überſehend ſondern gegen die früheren abwägend, kam Chemnitz zu dem Urtheil: Licet enim claves traditae sunt ipsi ecclesiae, sicut veteres recte tradunt, nullo modo tamen sentimus, quemvis christianum promiscue sine legitima vocatione debere vel posse usurpare aut exercere ministerium verbi et sacramentorum. Sicut vero in casu necessitatis veteres dicunt quemvis christianum laicum posse sacramentum baptismi administrare; idem etiam de absolutione dixit Lutherus, in casu necessitatis, ubi non adest sacerdos, et nihil aliud dixit, quam quod ex veterum sententia de casu necessitatis dicunt Longobardus et Gratianus[2]).

Die lutheriſche Kirche nun geht nicht auf den früheren ſondern auf den ſpäteren Anſchauungen Luther's weiter. Sie hält feſt, daß die Schlüſſel der ganzen Kirche gegeben ſind: „Ueber das muß man ja bekennen, daß die Schlüſſel nicht Einem Menſchen allein ſondern der ganzen Kirchen gehören

[1]) Werke, Walch. Ausg. X, 1900.
[2]) A. a. O. S. 547.

und gegeben ſind u. ſ. w.[1])" So iſt es ihr denn auch weſentlich die Kirche, durch welche Gott abſolvirt: „Von der Buße wird gelehrt, daß Diejenigen, ſo nach der Taufe geſündigt haben, ſo ſie zur Buße kommen, Vergebung der Sünden erlangen mögen, und ihnen die Abſolution von der Kirche nicht ſoll geweigert werden[2])". Aber ſie faßt dabei den Begriff der „ganzen" Kirche nicht, wie Luther im Briefe an die Prager, atomiſtiſch als die Summe der einzelnen Gemeindeglieder, ſondern als Organismus[3]). Womit denn zugleich gegeben war, daß ſie alle collegialiſtiſchen und ſpiritualiſtiſchen Anſchauungen vom Predigtamte je länger je mehr aufgeben, und daß ſie die Ertheilung der Privatabſolution, den Nothfall ausgenommen, dem Predigtamte zuweiſen mußte.

Nach allen Seiten hin iſt die Privatabſolution die Spitze der Verwaltung der Schlüſſelgewalt, ſo weit dieſelbe in dem Gnadenmittel des Wortes liegt, denn ſie iſt Theilung, Zutheilung, Handlung des Wortes Gottes. Je mehr daher die Anſchauung unſerer Kirche vom Predigtamte ſich dahin verfeſtigte, daß ſie die ganze geordnete Verwaltung der Gnadenmittel und der denſelben inhärirenden Schlüſſelgewalt, daß ſie insbeſondere auch alles eigentliche Handeln des Wortes Gottes, z. B. zum Segnen der Ehe, als weſentliche Function des dafür vom Herrn eingeſetzten Predigtamts begriff, um ſo mehr mußte ſie die Privatabſolution der Vermiſchung mit dem Gebiete der allgemeinen Abſolution und des gegenſeitigen brüderlichen Tröſtens und Berathens aus Gottes Wort entziehen, und ſie dem Predigtamt zuweiſen. So Chemnitz[4]): Hoc etiam apud nos extra dubitationem est, Deum in scriptura instituisse et ordinasse certa media, per quae lapsis post baptismum, si convertantur, beneficium mortis Christi vult applicare et obsignare ad reconciliationem et remissionem peccatorum. Damnantur itaque Enthusiastae et Epicurei, qui fingunt Deum

[1]) Schmalk. Artt. „Von der Gewalt und Oberkeit des Pabſtes".
[2]) Ausgsb. Conf. Art. 12.
[3]) Vgl. Liturgiſche Abhandlungen, Bd. I. S. 351. ff.
[4]) A. a. O. S. 513. 306. 589. 516.

ἀμέσως, sine usu ministerii, sine fide et poenitentia, donare lapsis reconciliationem et remissionem peccatorum. Et illud ordinarium medium seu organon, per quod Deus in hac vita nobiscum agit, in iis, quae ad salutem nostram pertinent, nostri docent esse ministerium verbi et sacramentorum. Und von dieſem ministerium ſagt er: Lutherus nunquam sensit, quemvis christianum promiscue sine legitima vocatione vel posse vel debere sibi arrogare vel usurpare ministerium verbi et administrationem sacramentorum in ecclesia. Lutherus contra varias Anabaptistarum sectas ex verbo dei monstravit, neminem debere, etiamsi sit doctissimus, ministerium verbi et sacramentorum in ecclesia usurpare sine peculiari et legitima vocatione. — Lutherus ex verbo dei docuit, Christum claves, hoc est ministerium verbi et sacramentorum tradidisse et commendasse toti ecclesiae; non autem ita, ut quisque suo arbitratu et privata temeritate sine legitima vocatione ministerium illud arriperet et usurparet; sed quod, postquam desiit immediata vocatio, mittat deus ministros verbi et sacramentorum per vocationem et electionem ecclesiae, si fiat juxta verbi sui praescriptum; ita ut summa potestas verbi et sacramentorum sit penes deum, deinde ministerium sit penes ecclesiam, ut per quam deus mediate vocat, eligit, et mittit ministros; tertio deinde penes illos, qui a deo per ecclesiam legitime electi et vocati sunt, ut penes ministros, quibus mandata est usurpatio seu administratio ministerii verbi et sacramentorum. Zur legitimen Vocation aber gehört: In nostris vero ecclesiis ministri verbi et sacramentorum non tantummodo a populo et saeculari magistratu vocantur et instituuntur — sed accedit gravissimum judicium, examen et comprobatio veri presbyterii. Et hanc esse legitimam vocationem, multis jam ostendimus. Daraus folgt denn ſchließlich: Novatianos igitur, qui extra ministerium evangelii docebant quaerendam et exspectandam esse reconciliationem et remissionem peccatorum, jure damnatos esse fatemur. Et ministris ecclesiae datam esse a Christo potestatem remittendi et retinendi peccata, si dextre intelligatur, nemo nostrum

negat. Nam Matth. 10, 1. seq. Marc. 3, 14. seq. et 6, 7. seq. Luc. 10, 1. seq. Christus eligens et emittens apostolos ad praedicandum, dat ipsis ἐξουσίαν καὶ δύναμιν, potestatem et virtutem. Et Paulus 2 Cor. 10, 8. et 13, 10. dicit, sibi a domino datam potestatem, non ad destructionem sed ad aedificationem. Illa vero potestas remittendi peccata non ita intelligenda est data sacerdotibus, quasi deus ex se abdicarit, et eam prorsus transtulerit in sacerdotes, ita ut in absolutione non deus ipse sed sacerdos remittat peccata.

Dieſer Doctrin gemäß ſpricht denn die lutheriſche Kirche die Ertheilung der Privatabſolution dem Predigtamt zu, als dem ordinarium medium seu organon, per quod deus negotium salutis dispensat[1]). Und darin geht die Augsburgiſche Confeſſion voran: wiederholt nennt ſie im 28. Artikel die Schlüſſelgewalt „die Gewalt der Schlüſſel oder der Biſchöfe", wobei ſie einer Seits das Biſchofsamt mit dem Predigtamt identificirt, anderer Seits nach ihrem 14. Artikel das Predigtamt nur dem rite vocatus zuerkennt. Dem ſchließt ſich die Apologie an, wenn ſie im Artikel „Von der Beichte und Genugthuung" ſagt: „Denn Chriſtus redet von dem geiſtigen Reich, und es iſt Gottes Gebot, daß die Diener des Evangelii Diejenigen, welche ſich bekehren, losſprechen nach den Worten 2 Cor. 10, 8: Uns iſt Gewalt gegeben u. ſ. w." Und darauf ſetzen denn die Kirchenordnungen ein. So z. B. die Braunſchweigiſche KO. v. J. 1569[2]): „Zum Sechsten ſoll dieſe Beichte darum gehalten werden, auf daß alſo in wahrer Buße durch rechten Glauben die Privatabſolution bei dem Herrn Chriſto im Wort geſucht, und von ihm durch das Mittel des Dieners empfangen werde". Die Brandenburg-Nürnbergiſche KO. v. J. 1533[3]): „Darum ſoll man das Volk unterrichten, daß ſie ſolche Verzeihung, Entbindung oder Abſolution bei ihren Kirchendienern

[1]) Chemnit. l. c. p. 585.
[2]) fol. k. 1.
[3]) Bei Richter I, 203.

ſuchen, denn Chriſtus hat den Gewalt und Befehl ſelber gegeben, darum wird derſelbe wahrlich Kraft haben." Auch nur unter der Vorausſetzung, daß die Ertheilung der Privatabſolution dem Predigtamte zukomme, war es ja den KOO. möglich, daß ſie, was ſie ohne Ausnahme thun, die Zulaſſung zum Abendmahl von dem vorherigen Empfange der Privatabſolution abhängig machen. Man vergleiche, wie ſich die Lüneburgiſche KO. v. J. 1643 ausſpricht[1]: „Und ſoll auch demnach Keiner zum Sacrament des Altars gehen oder verſtattet werden, er habe ſich denn erſt oder zuvor bei dem Seelſorger in und durch die Beicht angegeben, ſich für einen armen Sünder erkannt, ſeinen Glauben bekannt, ſein Leben zu beſſern ernſtlich verheißen und zugeſagt, und die heilige Abſolution darauf begehrt und empfangen."

Dabei bleibt denn freilich nicht allein die gemeine Abſolution bei Beſtande, ſondern es wird auch ausdrücklich feſtgehalten, daß im Nothfalle, wenn kein verordneter Diener des Wortes zu haben iſt, die Privatabſolution wie die Taufe auch bei einem Nichtpaſtor nachgeſucht und kräftig und gültig empfangen werden könne: „Wie denn in der Noth auch ein ſchlechter Laie einen Anderen abſolviren und ſein Pfarrherr werden kann[2]". Ueber dieſes „in der Noth" ging aber unſere Kirche auch nicht hinaus. Als Johann Arndt[3] die Meinung aufſtellte, „daß jeder fromme Chriſt nicht bloß im Nothfalle ſondern auch ſonſt aus chriſtlicher Liebe die Abſolution ertheilen könne", fand er den entſchiedenſten Widerſpruch.

Chemnitz macht in der oben angeführten Stelle darauf aufmerkſam, daß die Lehre unſerer Kirche, den Dienern des Wortes ſei die Macht Sünden zu vergeben und zu behalten von Gott verliehen, richtig verſtanden werden müſſe, („si dextre intelligatur"), nemlich nicht ſo als ob ſich Gott derſelben zu Gunſten des Prieſters begeben habe. Wir werden

[1]) S. 54.

[2]) Schmalk. Artt. „Von der Biſchöfe Gewalt und Jurisdiction".

[3]) In ſeinen Predigten über den Katechismus, Jena, 1620. Vgl. Auguſti Denkw. IX, 204.

alſo noch näher ſehen müſſen, wie unſere Kirche die Stellung des Paſtors in der Abſolution faßt. Der Punkt, von welchem aus ſie dieſe Stellung beſtimmt, iſt der: daß das die Abſolution Wirkende in dem Worte Gottes liegt, woraus ſich mit Nothwendigkeit ergiebt, daß die Thätigkeit des Paſtors bei Ertheilung der Abſolution gerade wie bei Ertheilung der Taufe und bei Reichung des Abendmahls ein inſtrumentaler Dienſt iſt.

Mithin liegt es zuvörderſt nicht ſo, daß erſt der Amtscharakter des Paſtors dem göttlichen Worte der Abſolution die Kräftigkeit und Wirkſamkeit mittheilte, ſondern umgekehrt ſo, daß das göttliche Wort der Abſolution ſein Amt, ſeinen Dienſt kräftig und wirkſam macht: Paulus enim diserte distinguit inter potestatem et efficaciam reconciliationis, quae dei propria est, et inter ministerium, quod apostolis datum est; ita quod deus est, qui mundum sibi reconciliat 2 Cor. 5. 19. et peccata remittit Jes. 43, 25. non autem sine medio sed in ministerio et per ministerium verbi et sacramentorum. Ministri vero dicuntur solvere et remittere peccata, propter claves, hoc est, quia habent ministerium, per quod deus mundum sibi reconciliat et peccata remittit. — Omnium vero clarissime distinctionem hanc Paulus tradit 2 Cor. 5, 19: Deus est, qui reconciliat nos sibi per Christum, non imputans nobis peccata; apostolis vero dedit διακονίαν, ministerium reconciliationis. Quomodo vero hoc? Posuit, inquit, in nobis verbum reconciliationis; nos igitur pro Christo legatione fungimur, tanquam deo exhortante per nos, obsecramus pro Christo: reconciliamini deo. Ita haec distinctio deo servat et tribuit illam gloriam, quae ipsius propria est; ministerio etiam asserit eam, quam secundum verbum dei habet, dignitatem et auctoritatem. Sicut enim Christus est, qui per ministerium baptizat, corpus etiam et sanguinem suum exhibet; ita Christus est, qui per ministerium absolvit et peccata remittit. — Per Christum igitur et propter Christum apud deum quaerimus, et a deo accipimus remissionem peccatorum sed in ministerio et per ministerium[1]).

[1]) Chemn. l. c. p. 516.

Noch viel weniger kommt aus demſelben Grunde, wie wir bereits bemerkt haben, auf die perſönliche Würdigkeit, Gläubigkeit des Paſtors an: „Derhalben auch die Sacramenta und derſelbigen Kraft nicht ſtehen auf des Dieners Würdigkeit oder Unwürdigkeit, ſondern wenn ſie nach Verordnung des Herrn Chriſti verhandelt werden, ſo iſt er's ſelber, der durch den Diener laut ſeiner Worte abſolvirt, tauft, und ſein Abendmahl reichet [1])."

Und vollends liegt Nichts an der Intention des Paſtors: Nec sollicita debet esse conscientia de ministri intentione; sed si vox evangelii annunciatur, fides eam apprehendens statuat, se coram deo absolutum, quidquid sit de sacerdotis animo [2]).

Iſt aber das Predigtamt in der Abſolution nur ein inſtrumentaler Dienſt, ſo daß die eigentliche Wirkung von dem dreieinigen Gott durch ſein Wort geſchieht, ſo ſteht auch der Paſtor in der Abſolution nicht als ein Richter da, ſondern Gott ſelbſt iſt der Richter und der Paſtor iſt höchſtens der Vollſtrecker. Bekanntlich ſtützte die römiſche Kirche die Enumeration der einzelnen Sünden auf den Satz, daß der Paſtor als Richter da ſtehe und folglich über den Fall cognosciren müſſe. Im Gegenſatze gegen dieſe römiſche Doctrin betonen unſere Väter den Satz, daß der Paſtor in der Abſolution keine richterliche Function ausübe, welcher Satz ſich mit Leichtigkeit aus dem anderen ergab, daß in der Abſolution Gott ſelbſt durch ſein Wort wirke. Dem Paſtor iſt Nichts aufgetragen, als daß er das Wort der Abſolution ſpreche. Allerdings hat nun Gott die Abſolution an die Bedingungen der Reue und des Glaubens gebunden, und der Paſtor hat daher ehe er die Abſolution zuſpricht, gewiß erſt ſich zu erkundigen, ob der die Abſolution Nachſuchende ſeine Sünde erkenne und auf Chriſtum vertraue, auch gewiß die Ertheilung der Abſolution zu verſagen, wenn der dieſelbe Nachſuchende weder

---

[1]) Kalenb. KO. fol. J. 3. b.

[2]) Chemn. l. c. p. 547.

ſeine Sünde noch ſeinen Glauben an Chriſtum bekennen will, oder wenn dem Paſtor durch Thatſächlichkeiten im Leben des die Abſolution Nachſuchenden der Beweis vorliegt, daß es mit ſeiner Reue und ſeinem Glauben nicht rechter Art ſein kann. Aber wenn der die Abſolution Nachſuchende ſeine Reue und ſeinen Glauben verſichert, und dem Paſtor kein thatſächlicher Beweis des Gegentheils vorliegt, ſo hat der Paſtor das Wort der Abſolution zu ſprechen, und Gott ſelbſt cognoscirt, richtet und urtheilt dann durch ſein Wort ſo, daß das Wort der Abſolution an dem Empfänger, jenachdem ſeine Reue und ſein Glaube aufrichtig waren oder nicht, zur Seligkeit oder zum Gericht werden muß[1]).

Eben deßhalb trifft auch den Paſtor keine perſönliche Verantwortung vor Gott, wenn der die Abſolution Nachſuchende Buße und Glauben erheuchelt und ſo die Abſolution ſich zum Gericht erſchleicht, was er ja ohne Frage kann. Der Paſtor hat nur dem die Abſolution Begehrenden zu verkündigen, welches die von Gott für die Erlangung derſelben geſtellten Bedingungen ſind, und nach dem Vorhandenſein dieſer Bedingungen ſich zu erkundigen. Aber Herzenskündiger iſt er nicht, und den Seelenzuſtand zu erforſchen hat und vermag er nicht, ſondern das iſt Gottes: Ministri vero tantum legatione funguntur, et sunt dispensatores alieni beneficii; quibus non mandatum est, ut corda scrutentur, sed ut iis, qui significant, se poenitentiam agere et evangelio credere, annuncient remissionem peccatorum[2]).

Dieſer Reihe von Beſtimmungen darüber, was der Paſtor in der Abſolution nicht iſt, ſteht aber natürlich eine andere Reihe von Beſtimmungen darüber, was er iſt, gegenüber. Iſt er auch nur Diener am Wort, ſo iſt er doch eben darum Verwalter, Haushalter über Gottes Geheimniſſe, der als ſolcher mit den ſeinem Dienſt vertrauten Mitteln und Schätzen

---

[1]) Apologie im Art. „Von der Beichte und Genugthuung". Vgl. J. Gerhard LL. Theoll. VI, 296.

[2]) Chemn. l. c. p. 545.

nicht nach ſeiner Willkühr handeln und ſchalten darf. Vielmehr hat gleich den anderen Gnadenmitteln auch das abſolvirende Wort von Gott ſeine Ordnung, in welcher es gehandhabt werden ſoll, und der Diener am Wort iſt an dieſe Ordnung gebunden: „Dieſe Gewalt aber der Schlüſſel ſtehet nicht darin, daß ein Prediger Macht habe ſeines Gefallens, wie und wenn er will, zu abſolviren — — ſondern die Schlüſſel ſollen geführt und gebraucht werden nach dem Befehl und Verordnung des Herrn Chriſti[1])". Dieſe Verordnung des Herrn Chriſti aber beſteht einfach darin, daß er die Wirkung der Abſolution an die Bedingung der Reue und des Glaubens geknüpft und demzufolge für die Fälle, daß ein Unbußfertiger dem Wort der Abſolution naht, dem Löſeſchlüſſel den Bindeſchlüſſel hinzugefügt hat. Hieraus nun folgt für den das Wort der Abſolution Verwaltenden, daß er dasſelbe nicht auf's Gerathewohl hinzuwerfen, nicht das Heiligthum den Hunden noch die Perlen den Säuen zu geben hat. Er hat ſich nicht auf das Gewiſſensforſchen, Herzenskündigen, Erfragen einzelner Vergehungen einzulaſſen; aber er hat vor allen Dingen ſeine Beichtkinder wegen des Weges zur Erlangung der Sündenvergebung objectiv zu belehren; er hat weiter durch Befragung des die Abſolution Nachſuchenden unter Hinzunahme Deſſen, was er von dem Leben und Wandel dieſes ſeines Beichtkindes weiß, zu erkunden, ob in demſelben die Bedingungen eines Empfanges der Abſolution zum Segen gegeben ſeien, damit er möglichſt ſeines Beichtkindes Seele vor Schaden und ſich vor untreuer Wegwerfung des Gotteswortes behüte; und er hat endlich, wenn ſich ihm auf unzweifelhafte Weiſe an dem Beichtkinde das Nichtvorhandenſein der vom Herrn für einen geſegneten Empfang der Abſolution geſtellten Bedingungen herausſtellt, den Bindeſchlüſſel anzuwenden d. h. die Ertheilung der Abſolution zu verſagen Beides zur Bewahrung und zur fruchtbaren Demüthigung ſolches Menſchen, wie auch zur Sicherſtellung des Gnaden-

[1]) Kalenb. KO. fol. k. 3.

mittels vor Entheiligung. Si enim aliquem absolverem, de quo plane ignorarem, an ex verbo dei esset prius institutus de peccato, poenitentia, fide in Christum, gratia Dei, et remissione peccatorum, non recte administrarem potestatem remittendi peccata. Item si ignorarem, an quis poeniteret, vel crederet; vel si scirem, esse quem impoenitentem vel incredulum, et tamen ipsi pronunciarem sententiam remissionis, non recte facerem. Tale igitur judicium et talis cognitio requiritur, ut minister intelligat, eum, qui absolutionem petit, doctrinam intelligere, peccata agnoscere, poenitentiam agere, et in Christum credere[1]). So begriff unſere Kirche die Stellung des Abſolvirenden; und baſirte eben hierauf, wie wir bald ſehen werden, das Katechismusexamen vor der Beichte, die Privatbeichte vor dem Paſtor, die eben hierdurch erſt ihre rechte Bedeutung gewann, und in weiterer Folge dann auch die Excommunication und den Bann. Hieraus bildete ſich auch das eigenthümliche Verhältniß zwiſchen Beichtvater und zwiſchen Beichtkind, das ſtets und allenthalben, wo unſere Kirche blühte und treue Diener hatte, von ſo reichem Segen begleitet geweſen iſt, und das in der römiſchen Kirche, welche aus dem Beichtvater einen Richter und Gewiſſensforſcher machte, niemals ſo innig und vertraulich, und in der reformirten Kirche, welche alle hier zum Grunde liegenden Begriffe verflüchtigte und darum auch dieſe Inſtitute nicht hatte, niemals ſo ernſt und tief werden konnte als in der lutheriſchen Kirche[2]).

Schließlich erwähnen wir nur noch, daß unſere Kirche die römiſche Theorie von den Reſervatfällen, wonach die Abſolutionsgewalt des Biſchofs weiter als die des Prieſters und

[1]) Chemn. l. c. p. 545.

[2]) Die Reformirten wollen auch gar kein beichtväterliches Verhältniß. Auf dem im J. 1852 in Bremen gehaltenen Kirchentage (vgl. Proteſtantiſche Monatsblätter, Decemberheft 1852 S. 53 ff.) meinte der Prediger Mallet aus Bremen: „Einer auf Erden laſſe ſich „„heiliger Vater““ nennen. Da müſſe er immer denken: Vater, vergieb ihm, denn er weiß nicht, was er thut! Und wenn ſich Einer Beichtvater nenne, ſo komme es ihm auch immer vor, als müſſe ihm etwas vergeben

die des Pabſtes weiter als die des Biſchofs griff, nach der ganzen Conſequenz ihrer Lehre verwerfen mußte. Sie läugnete nicht, daß es heilſam ſein könnte, den Paſtoren nicht zu geſtatten, daß ſie in ſchwierigen Fällen ſofort und allein nach ihrem eigenen Urtheil abſolvirten oder excommunicirten, und daß es von Nutzen ſein möchte, die Paſtoren anzuhalten, daß ſie ſolche Fälle erſt zur Kenntniß ihrer Oberen brächten, damit dieſelben ſorgfältiger geprüft würden. Vielmehr hat ſie, wie wir ſpäter ſehen werden, in ihren Einrichtungen hinſichtlich der Excommunication und des Bannes ſelbſt dieſen Grundſatz praktiſch befolgt. Aber ſie führte dies dann lediglich auf die practiſche Zweckmäßigkeit, nicht auf eine dogmatiſche Nothwendigkeit zurück, d. h. ſie gab nicht zu, daß die Schlüſſelgewalt eine in Weiſe der Grade und Stufen zwiſchen Presbyterat, Episcopat, und Papat vertheilte ſei, daß der Presbyter nur von den geringeren, der Biſchof zwar von den mittelſchweren, aber von den ſchwerſten nur der Pabſt entbinden könne. Denn einer Seits verwarf ſie dieſen Unterſchied zwiſchen Sünden und Sünden; anderer Seits lag ihr die einzige und für alle Sünden ausreichende Vergebungsgewalt im Worte Gottes, welches nur Eines iſt und folglich auch nur Ein untheilbares Gnadenmittelamt conſtituirt. Wenn daher gegen den Paſtor vorbehalten wird, daß er in vorkommenden ſchwierigeren Fällen nicht allein verfahre, ſo kann dies nur den Sinn einer nützlichen kirchlichen Einrichtung zum Zweck der Verhütung einer unvorſichtigen Anwendung des Bindeſchlüſſels, aber es kann nicht den Sinn haben, daß der Paſtor, der doch Gottes Wort hat, dennoch von gewiſſen Sünden nicht entbinden könnte, oder daß die kirchlichen

werden." Allerdings „kommt" das dem Prediger Mallet nur ſo „vor"; Wahrheit iſt in der Parallele nicht, und von Sachkenntniß zeugt ſie auch nicht, ſondern ſie iſt ein Ergebniß der alten reformirten Unart, die lutheriſche Privatbeichte und Lutheriſches überhaupt katholiſirend zu nennen. Aber um ſo weniger hätte ſolchen Kundgebungen gegenüber Stahl die Debatte mit der Bemerkung ſchließen ſollen: „daß in dem reformirten Bekenntniſſe kein Gegenſatz zu der Privatbeichte beſtehe".

Oberen, die doch auch nicht mehr als Gottes Wort haben, eine größere Absolutionsgewalt besäßen. Auch dies folgte nothwendig aus dem Satze, daß die Kräftigkeit und Wirksamkeit der Absolution in dem Gnadenmittel des Wortes Gottes liege[1]).

Das war die Lehre unserer Kirche von der Beichte und der Absolution. Wir haben nun zu sehen, wie auf Grund dieser Lehre unsere alten KOO. das Institut der „Beichte und Absolution" practisch einrichteten. Wir werden darin die Bestätigung des Gesagten finden.

Die ganze Art, wie die lutherische Kirche die „Beichte und Absolution" faßte, mußte sie zuvörderst darauf führen, dieselbe als eine selbständige kirchliche Handlung zu behandeln. Es war ihr ja die Absolution nicht bloß Predigt des Wortes Gottes, sondern Handlung desselben an dem Einzelnen; anderer Seits war sie ihr aber auch nicht ein Theil der Taufe oder des Abendmahls, sondern eine Function des göttlichen Wortes. Die lutherische Kirche konnte daher die „Beichte und Absolution" weder in der Form der sogenannten „offenen Schuld", noch als bloße Vorbereitung auf das Abendmahl behandeln. Weder in der einen noch in der anderen Form wäre Dasjenige, was sie in der Beichte und Absolution erkannt hatte, zu seinem Ausdruck und zu seinem Rechte gekommen.

„Offene Schuld" hieß in der damaligen Kirchensprache diejenige Einrichtung der Beichte und Absolution, wonach im Gottesdienst der Geistliche erst eine allgemeine Beichtformel und gleich darauf eine Absolutions- und Retentionsformel verliest, in der Weise, wie es heutigen Tages in den evangelischen Kirchen Preußens und Sachsens und anderswo geschieht. Diese Einrichtung fand Anfangs auch in manchen lutherischen Kirchen Eingang. Selbst der Name „Offene Schuld" kommt auch in früheren lutherischen KOO. vor. In den sächsischen Visitationsartikeln v. J. 1533[2]) heißt es: „Nach

[1]) Apologie im Art. „Von der Buße", und „Von der Beichte und Genugthuung". Vgl. Chemn. l. c. p. 550.

[2]) Bei Richter Kirchenordnungen, I. 229.

der Predigt mag man die offene Schuld auf der Kanzel kurz und rein ſammt der Abſolution — ſprechen". Außerdem kommt dieſe Einrichtung vor in der Landesordnung des Herzogthums Preußen v. J. 1525 [1]), und in der von Bugenhagen verfaßten Braunſchweigiſchen KO. v. J. 1531. In letzterer, welche zuerſt eine liturgiſche Form dafür giebt, lautet der betreffende Abſchnitt folgender Maaßen. Nach der Predigt „auf dem Predigtſtuhl" ſpricht der Paſtor alſo: „Sprecht die Beicht mit mir, und bekennet Gott eure Sünde, daß er uns gnädig ſei: Gott ſei gnädig mir armen Sünder. Es fehlet mir an dem Glauben, daß ich Gott meinen Herrn nicht von ganzem Herzen liebe, mich nicht gänzlich auf ihn verlaſſe in Anfechtungen und aller Noth Leibes und der Seelen. Ich ſollte Gott allein fürchten und in allen Dingen vor Augen haben, nun fürchte ich mich vor den Leuten, die mir um der Gerechtigkeit willen können Böſes thun. Ich fürchte mein Gut, Ehr, Freundſchaft und den Leib zu verlieren. Ich ſorge unchriſtlich für die Nahrung, und ſuche in allen Dingen das Meine und nicht was Gottes iſt. Ich ſtelle auch nicht ganz meine Seligkeit in Jeſum Chriſtum ſeinen eingebornen Sohn für uns gegeben. Es fehlet mir auch an der Liebe, daß ich meinen Nächſten nicht liebe als mich ſelbſt, ſondern handele wider ihn mit böſen Argwohnen, mit Afterreden, mit Worten, mit Werken und kann nicht ein Wort von ihm wider mich leiden, ich geſchweige denn mehr, und kann ihm nicht von Herzen vergeben, und bin doch Solches ſchuldig zu thun. Beſonderlich aber habe ich ein beſchwertes Gewiſſen in dieſer Anfechtung N. in dieſer Sünde N. (Ein Jeglicher klage Gott ſeine heimliche beſchwerliche Sünde zur Beſſerung). Darum, allmächtiger Gott, lieber Vater, vergieb mir alle meine Sünde, und erleuchte mein Herz mit Deiner Wahrheit, daß ich Dich möge halten für meinen gnädigen Vater, und meinen Nächſten für meinen Bruder, ohne alles Aergerniß, nach Deinem Wort, durch unſeren Herrn Jeſum Chriſtum (ſprecht) Amen. Jeſus

[1]) Bei Richter I, 29.

Chriſtus iſt unſere Seligkeit ewiglich (ſprecht) Amen.“ Bemerkenswerth an dieſer Form iſt nächſt der Weitläufigkeit der Faſſung das Bemühen, in dieſe allgemeine Beichte die Beichte des Einzelnen hineinzuziehen, und daß es zu einer Abſolution eigentlich nicht kommt. Uebrigens iſt ein ſehr beſtimmter Unterſchied zwiſchen der Stellung, welche die lutheriſche Kirche von vorn herein der Offenen Schuld giebt, und der derſelben von der reformirten Kirche gegebenen zu notiren: Die reformirte Kirche ſetzt bei ihren Gottesdienſten die Gemeinde als die ſchon geſammelte und gläubige voraus, welche nun eben zuſammen kommt um anzubeten und Gott zu dienen; daher läßt ſie denn den Gottesdienſt mit der Offenen Schuld anheben; die Gemeinde heiligt ſich damit zur Anbetung. Dagegen ſetzt die lutheriſche Kirche die Bedeutung des Gottesdienſtes darein, daß in demſelben Gottes Wort und Sacrament gegeben werden, damit die Gemeinde gläubig und gläubiger werde; ſie läßt daher erſt Gottes Wort geben und predigen, und ſtellt dann an den Schluß der Predigt die Offene Schuld als die Application der Predigt.

So ſtand die Sache im J. 1533: einige wenige lutheriſche Kirchenordnungen hatten die Offene Schuld aufgenommen, die meiſten kannten dieſe Einrichtung nicht. Im J. 1533 entſtand nun aber wegen dieſer Offenen Schuld in der lutheriſchen Kirche eine Streitigkeit. In der Stadt Nürnberg nemlich[1]) hatte bisher auch der „Gebrauch“ beſtanden, „daß, ſo an Feiertagen die gemeine Predigt auf der Kanzel vollbracht worden, deßgleichen über dem Altar vor der Communion des Leibs und Blutes Chriſti, der Prediger eine gemeine offene Beicht geſprochen, und nach Endung derſelben dem verſammelten Volk die Abſolution verkündet hat“. Dieſen Gebrauch der Offenen Schuld ſchafften Oſiander und Brenz in der von ihnen verfaßten und im J. 1533 emanirten Ansbach-

[1]) Vgl. hiezu Hartmann und Jäger, Johann Brenz I, 414 ff. 460. ff. Steitz die Privatbeichte und Privatabſolution S. 8—14. 150—155. De Wette Luther's Briefe IV, 481. ff.

Nürnbergiſchen KO. ab, und führten ſtatt desſelben die förmliche lutheriſche Privatbeichte ein. Sie hielten dieſe öffentliche Abſolution für keine ernſtliche Abſolution, und darum dem Worte Gottes nicht gemäß: die Anmeldung, die bei der Beichte vor dem Abendmahl ſtattfinden müſſe, falle hierbei hinweg; es ſei keine wahre Abſolution, denn niemals hätten ſie in der Schrift geleſen, daß ein vermiſchter Haufe abſolvirt werden könne, in welchem ſich Ungläubige, Schwärmer, Unbußfertige, Ehebrecher, Hurer, Wucherer, Verräther, Säufer, Mörder befänden, in welchem auch Niemand die Abſolution begehre, viel weniger den ernſtlichen Vorſatz habe ſein Leben zu beſſern; die alte Kirche habe dergleichen nie gekannt; ſodann könne man eine ſolche gemeine Abſolution in zwiefacher Weiſe verſtehen, nemlich entweder conditionaliter, d. h. wenn ihr Buße und Glauben habt, ſo abſolvire ich euch, oder ohne alle Bedingung d. h. ich abſolvire euch, ihr mögt nun Buße und Glauben haben oder nicht, aber das Erſte ſei keine Abſolution mehr und das Zweite ſei Lüge und Gotteslästerung; endlich hebe dieſe gemeine Abſolution alle Kirchenzucht und namentlich die Excommunication auf, denn von der Predigt könne man ja die Excommunicirten doch nicht ausſchließen, und wenn nun die Predigt mit der Abſolution geſchloſſen würde, ſo würden ja dieſelben ſofort wieder abſolvirt. Indeſſen „viele fromme, chriſtliche Perſonen“ in Nürnberg waren mit dieſer Abſchaffung der Offenen Schuld nicht zufrieden; es war „ihnen nicht gelegen alle Sonntage oder Wochen zum Sacrament zu gehen, und die Privatabſolution zu empfangen, ſie vertröſteten ſich der gemeinen öffentlichen Entbindung von den Kanzeln und dem Altar, und ihr Gewiſſen war nun durch die Abſchaffung in große Unruhe verſetzt.“ Der Rath zu Nürnberg trat auf die Seite dieſer Beſchwerdeführer, und indem er ſich darauf berief, daß doch auch in Sachſen (ſ. oben) die Offene Schuld geduldet werde, und daß bei der großen Volksmenge die Kraft der Paſtoren nicht hinreiche, die Privatbeichte durchzuführen und vor der Communion Jeden inſonderheit zu abſolviren, forderte er von den Prädicanten die

Wiederherſtellung der Offenen Schuld. Alle anderen Prädicanten erklärten ſich dazu willig; Oſiander aber weigerte ſich, und verwies den Rath auf die Entſcheidung des Brenz. Der Rath wendete ſich auch wirklich an Brenz, und Brenz vertheidigte die Abſchaffung der offenen Schuld in einem ausführlichen Briefe an den Rath. Er erklärt, daß nach ſeiner Ueberzeugung, die ihm durch jene Auslaſſungen der „vielen, frommen chriſtlichen Perſonen“ nur noch beſtärkt werde, die Offene Schuld einer Seits die Bedeutung der Predigt herabſetze, als ob die nicht ſchon ſelbſt gemeine Abſolution ſei, und anderer Seits das Inſtitut der Privatbeichte herabdrücke, indem dasſelbe dann überflüſſig erſcheine, und ſo die Schlüſſelgewalt verwirre, und die Gewiſſen theils einſchläfere theils verſtöre: „Die Schlüſſel des Himmelreichs“, ſagt er, „daraus die Abſolution herfließt, ſind die Predigt des Evangeliums von Jeſu Chriſto. Dieſes wird gepredigt entweder dem gemeinen Haufen oder einer ſonderlichen Perſon. Wird es dem gemeinen Haufen gepredigt, ſo bringt die Predigt ihrer Art und Natur halber mit ſich auch die Verzeihung der Sünden u. ſ. w. Spricht man aber auf die Predigt des Evangelium noch die gemeine Abſolution, ſo entſteht der falſche Wahn, als ſei die vorhergehende Predigt nicht der rechte Schlüſſel des Himmelreichs, ſondern erſt die gemeine Abſolution müſſe den Himmel aufſchließen, und die Hölle beſchließen, ſo daß es dahin geräth, daß die Predigt verachtet und allein das Werk der gemeinen Abſolution ohne allen rechten Glauben geſucht werde. — Die Schlüſſel des Himmelreichs begreifen aber auch die Vorbehaltung der Sünden in ſich. Wollte man nun den Predigern auforingen, nach der Predigt eine gemeine Abſolution zu ſprechen, und man weiß, daß Rips Raps, nemlich rechte Chriſten, böſe und unbußfertige Chriſten, Schwärmer, Räuber, Finanzer, zu Zeiten Juden und allerlei Geſchmeiß in die Predigt zu Hauf kommt, und der Prediger kein öffentlich Bekenntniß des Glaubens noch der Sünden, und viel weniger eine Verwilligung der Beſſerung des Lebens hört, ſo muß er auch das andere Stück des Schlüſſels, nemlich

die Vorbehaltung der Sünden führen und ſagen: euch, ſo die Predigt des Evangeliums aufnehmen, erkenne ich ledig von den Sünden, und ſchleuß euch den Himmel auf, aber euch, die es nicht glauben, behalte ich die Sünde u. ſ. w. Was aber eine ſolche Abſolution für ein Anſehen habe, da doch die Predigt ſelbſt ein ſolches Getheiltes in ſich ſchließt, iſt wohl zu erachten. — Dazu iſt die Abſolution eine Application der gemeinen Predigt für eine ſonderliche Perſon, ſo von wegen der Beſchwerung ihres Gewiſſens aus der gemeinen Predigt nicht genugſam zufrieden geſtellt iſt. Denn obwohl in der gemeinen Predigt auch gemeinhin abſolvirt wird, jedoch, wo ein beſchwert Gewiſſen iſt, ſo denket es immer: ei, die Predigt gehört vielleicht nicht dir zu ſondern andern Leuten, oder allein den Heiligen, wie denn Nichts zarter und wankelmüthiger iſt denn ein Gewiſſen. Darum iſt zu der gemeinen Predigt, welche eine gemeine Abſolution iſt, auch die Privatabſolution verordnet, damit das beſchwerte Gewiſſen deſto baß zu verſichern, daß die Verzeihung der Sünde ihm ſelbſt zugehörig. Würde aber nach der Predigt auch eine Abſolution nicht einer ſonderlichen Perſon ſondern in den großen Haufen geſprochen, und die Perlen für die Schweine geworfen, ſo könnte ſich das beſchwerte Gewiſſen daraus eben ſo wenig zufrieden ſtellen, und bliebe für und für in ſeiner Unruh, bis es die Privatabſolution erhält. — Die Alten haben nicht ungeſchickt die Abſolution ein Sacrament der Buße genannt. Nun iſt der Sacrament Art, daß ſie nicht in die Gemeinde harrauf ausgeworfen, ſondern einer jeglichen ſonderlichen Perſon, die es begehrt, mitgetheilt werden — alſo will es auch ungefüglich ſein, daß das Sacrament der Buße, welches iſt die Abſolution, in die Gemeinde, von der man weder Glauben, noch Bekenntniß noch Beicht, noch Buße höret, ausgeworfen werde. — Daß aber Vielen nicht gelegen ſein will, alle Sonntage das Sacrament und die Privatabſolution zu empfangen, iſt gerade eine Anzeigung, daß die vorhergehende Predigt des Evangeliums nicht für einen Schlüſſel des Himmelreichs oder Abſolution gehalten wird, und ſollte

allererſt dieſer Urſachen halber die gemeine Abſolution nach der Predigt abgethan werden, damit die Leute gewohnt würden, die Predigt des Evangeliums für eine Abſolution zu halten. — Nachdem nun die gemeine Predigt des Evangeliums durch die gemeine Abſolution verdunkelt, und die Abſolution die gemeine Predigt auf ſonderliche Perſonen appliciren ſoll, auch gegen den gemeinen unbekannten Haufen beide Theile des Schlüſſels zu üben ſind, und aus der Unterlaſſung der gemeinen Abſolution die Privatabſolution in ihrem Weſen und Autorität bleibt —, ſo bedünkt mich nützlich, daß die gemeine Abſolution, wie ſie bisher unter der Predigt gebraucht, ganz unterwegen bleibe". Der Rath war aber hiemit nicht zufrieden, ſondern wendete ſich an Luther ſelbſt, und Luther ſuchte zu vermitteln. In mehreren Briefen an Oſiander und Link, und namentlich in einem von ihm, Bugenhagen, Jonas, Melanthon und Cruciger unter dem 8. October 1533 an den Rath zu Nürnberg gerichteten Schreiben ſucht er die Sache dahin zu faſſen, daß neben der zwar nicht zur Erlangung der Sündenvergebung abſolut nothwendigen aber doch zur Tröſtung der Gewiſſen unter allen Umſtänden beizubehaltenden Privatabſolution einer Seits und der gemeinen Predigt des Evangeliums anderer Seits allerdings auch die gemeine Abſolution oder Offene Schuld mit Fug feſtgehalten werden könne, „dieweil ſie doch dazu dienet, daß ſie die Zuhörer erinnert, daß ſich ein Jeder des Evangeliums annehmen ſoll, daß es eine Abſolution ſei und ihm auch gehöre". Demnach ſoll die gemeine Abſolution, wo ſie gebraucht wird, ſich der Predigt anhängen, dieſelbe den Zuhörern appliciren, und ſoll ſich dies auch in der derſelben gegebenen Form, namentlich in den ſie einleitenden Worten zu Tage legen.

Indeſſen ungeachtet dieſer Vermittelungsverſuche Luthers wird man nicht läugnen können, daß im Grunde Brenz Recht hat. Die gemeine Abſolution am Schluſſe der Predigt iſt weder Predigt noch Abſolution, denn ſie predigt das Wort nicht ſondern will es zur That an den Hörern machen, aber wiederum gelingt es ihr nicht, zur wirklichen That und Hand-

lung des Worts zu werden, da ihr zu Letzterem das ſich am Einzelnen Vollziehen fehlt; ſie iſt ein unbeſtimmtes Mittelding zwiſchen dem Predigen des Wortes an Alle und zwiſchen dem Handeln des Wortes am Einzelnen, weder das Eine noch das Andere. Dazu kommt, daß bei ihr nothwendig die Beichte, das von dem Einzelnen abzulegende Bekenntniß ſeiner Reue und ſeines Glaubens wegfällt, und daß daher in ihr die Abſolution nie anders als conditionaliter ertheilt d. h. im Grunde gar nicht ertheilt ſondern nur verkündigt werden kann. Und eben in dieſer ihrer ſchwankenden Natur liegt ihr Bedenkliches. Es iſt ſchon richtig, was Luther behauptet, daß ſie neben der gemeinen Predigt und der Privatabſolution beſtehen kann; aber eben ſo gewiß iſt, daß ſie in ihrer ſchwankenden Natur ſtets die Feindin der Privatabſolution ſein muß. Gerade daß in ihr die Abſolution nur conditionaliter ausgeſprochen werden kann, wird ſie immer dem Geiſtlichen lieb machen, der in ſeinem Gewiſſen ungewiß darüber iſt, ob er die Abſolution nach ſeinem Amte wirklich zu ertheilen und nicht vielmehr nur zu verkündigen habe; gerade darum hat ja die reformirte Kirche zur Offenen Schuld gegriffen, weil ſie nicht glaubte, daß in der Abſolution des Paſtors wirklich Vergebung der Sünden ertheilt werde. Und wer nicht beichten und bekennen mag, wird auch immer lieber zur gemeinen Abſolution greifen und in derſelben ſein Gewiſſen einſchläfern. Der Verfolg der Geſchichte wird uns zeigen, daß alle dieſe Bedenken nur zu gegründet ſind, und daß Brenz allerdings Recht hatte.

Eben daher kam es nun auch, daß die Offene Schuld, ungeachtet ſie von Luther vertheidigt war, doch keine weite Verbreitung in der lutheriſchen Kirche fand. Sie war in jenem Streite in Colliſion mit dem ſpecifiſch lutheriſchen Inſtitut der Privatbeichte gerathen; ſie war überdem eine eigenthümliche Pflanze der reformirten Kirche; und Beides hinderte ihre Verbreitung in der lutheriſchen Kirche. Eine weitere Verbreitung fand ſie nur in den ſüdweſtdeutſchen Kirchen, in deren Cultusformen die lutheriſchen Reformatoren ſo häufig die reformirten Elemente dulden mußten. Brenz

ſelbſt mußte hier die Offene Schuld toleriren. In der KO. für Schwäbiſch-Hall v. J. 1543, und in der Württembergiſchen v. J. 1553, an deren Ausarbeitung er betheiligt war, findet ſie ſich[1]). Außerdem in der großen Württemberger KO. v. J. 1559, in der Mümpelgarter v. J. 1571, in der Hanau-Lichtenberger v. J. 1573, und in der Hohenlohiſchen v. J. 1578. Dagegen findet ſich das Sprechen der Beichte und Abſolution nach der Predigt in den nord- und mitteldeutſchen lutheriſchen KOO. nur ſehr ſelten. Man darf es nemlich nicht hieher rechnen, wenn eine Reihe von KOO. befehlen, daß der Paſtor namentlich in Wochengottesdienſten nach der Predigt der Gemeinde die Form der Beichte vorſprechen ſolle. Es hatte dies nicht den Sinn, daß dadurch gebeichtet und abſolvirt werden ſollte, ſondern das des Leſens unkundige Volk ſollte auf dieſe Weiſe die Beichtform auswendig lernen. So mußten die Paſtoren auch den ganzen Katechismus und andere Lehrſtücke von der Kanzel vorſprechen, damit das Volk ſie lernte und behielt. So haben es z. B. die Lüneburger, die Pommerſche, die Nordheimer und die Verdenſche KO.; und die letztere äußert ſich darüber ſo[2]): „Auch ſollen alle Sonntag vor oder nach der Predigt die Worte des Katechismi deutſch ſammt einer kurzen Form einer gemeinen Beicht den Leuten fürgeleſen werden, damit der gemeine Mann lerne, wie er Gott ſeine Sünde beichten, und ſich ſonſten in dem Betſtuhl fein ſchicken und erzeigen ſolle". Dieſe KOO., welche nur ein Vorſprechen der Beichte zum Lernen derſelben wollen, abgerechnet, findet ſich die eigentliche Offene Schuld, das Sprechen der Beichte und Abſolution nach der Predigt, außer in Churſachſen nur in der Calenberger KO. v. J. 1569, in der Lauenburger v. J. 1585, in der Oſtfrieſiſchen v. J. 1631, und in der KO. der Herzogin Eliſabeth v. J. 1542; wobei übrigens noch zu bemerken iſt, daß die KO. der Herzogin Eliſabeth niemals eingeführt iſt, und daß die Oſtfrieſiſche

[1]) Steitz a. a. O. S. 152. ff.
[2]) S. 36.

überhaupt einen dem Württembergiſchen ähnlichen, ſich mit dem reformirten Typus abfindenden Charakter hat. Das ſind alle lutheriſchen KOO., welche die Offene Schuld haben. Später freilich war dies anders. Unter den Einflüſſen der asketiſchen und mehr noch der ſpeneriſchen Richtung, welche das Inſtitut der Privatbeichte nicht liebte, drang ſeit der Mitte des 17. Jahrhunderts die Offene Schuld faſt in alle Landeskirchen und in alle Agenden ein. Die Lüneburger KO. v. J. 1598 z. B. hat ſie noch nicht, aber die von Johann Arndt revidirte Lüneburger KO. v. J. 1643 ordnet ſie bereits für die monatlichen Buß- und Bettage an. Wir werden dies und die damit zuſammenhängenden weiteren Entwickelungen des Beichtweſens unten näher betrachten, und kehren hier einſtweilen in das 16. Jahrhundert zurück.

Hinſichtlich der Form, welche ſie der Offenen Schuld geben, richten ſich übrigens alle dieſe dieſelbe aufnehmenden lutheriſchen KOO. des 16. Jahrhunderts nach jenen Aeußerungen Luthers in dem Nürnberger Streit: Sie brauchen den Namen „Offene Schuld" nicht mehr, ſondern nennen ſie „gemeine Beichte"; ſie laſſen ſie nur am Schluſſe der Predigt ſprechen als deren Application; und ſorgen dafür, daß die einleitenden Worte dies gehörig ausſprechen. Als ein Beiſpiel ſtatt aller kann uns die Faſſung der Kalenberger KO. dienen, wo der bezügliche Abſchnitt ſo lautet: „Zum Ende der Predigt ſollen die Kirchendiener allewegen das Volk kürzlich erinnern, daß ſie die gehörte Predigt Gottes Worts nicht in Wind ſchlagen, ſondern dieſelbige alsbald ein Jeder ihm ſelbſt zur Buße, wahrhaftigem Glauben und Bekehrung zueigne, darauf er denn die nachfolgende gemeine Beicht dem Volk fürſprechen, und gleichergeſtalt die Bußfertigen abſolviren, den Unbußfertigen aber Gottes ernſtlichen Zorn verkündigen ſoll. Die öffentliche Beicht: Ich armer Sünder bekenne mich Gott meinem himmliſchen Vater, daß ich leider ſchwerlich und mannigfaltig geſündigt habe, nicht allein mit äußerlichen groben Sünden, ſondern viel mehr mit innerlicher angeborner Blindheit, Unglauben, Zweifelung,

Kleinmüthigkeit, Ungeduld, Hoffart, böſer Luſt, Geiz, heimlichem Neid, Haß und Mißgunſt, auch anderen Sünden, daß ich auf mancherlei Weiſe mit Gedanken, mit Geberden, Worten und Werken die allerheiligſten Gebote Gottes übertreten habe, wie das mein Herr und Gott an mich erkennet, und ich leider ſo vollkommlich nicht erkennen kann: alſo reuen ſie mich, und ſind mir Leid, und begehre von Herzen Gnade von Gott durch ſeinen lieben Sohn Jeſum Chriſtum, und bitte, daß er mir ſeinen heiligen Geiſt zur Beſſerung meines Lebens mittheilen wolle. Darauf ſoll alsbald folgen die Abſolution. Form der Abſolution: Der allmächtige Gott hat ſich eurer erbarmt, und durch den Verdienſt des allerheiligſten Leidens, Sterbens und Auferſtehens unſeres Herrn Jeſu Chriſti, ſeines geliebten Sohnes, vergiebt er euch alle eure Sünde; und ich, als ein verordneter Diener der chriſtlichen Kirchen, verkündige allen Denen, ſo wahrhaftige Buße thun, und durch den Glauben all ihr Vertrauen auf den einigen Verdienſt Jeſu Chriſti ſetzen, und gedenken ihr Leben nach dem Gebot und Willen Gottes anzuſtellen, ſolche Vergebung aller ihrer Sünde im Namen Gottes des Vaters, und des Sohnes und des heiligen Geiſtes, Amen. Dagegen aber ſage ich allen Unbußfertigen und Ungläubigen aus Gottes Wort und im Namen Jeſu Chriſti, daß ihnen Gott ihre Sünde vorbehalten hat und gewißlich ſtrafen wird". Aehnlich alle genannten KOO. Die Lauenburger hat ſogar wörtlich dieſelbe Form neben zweien anderen Formen; und die Württemberger KOO. haben dieſelbe Beichtform, und auch neben zweien anderen die nemliche Form der Abſolution. Die anderen haben andere unter ſich nicht übereinſtimmende Formen; die bedeutſamſte Abweichung iſt die, daß die Württemberger KOO. und die Oſtfrieſiſche nicht, wie die Kalenberger, die Retentionsformel haben, weil ſie das Conditionale fürchten, das damit allerdings in dieſe Weiſe der Abſolution hinein kommt.

Wenn aber auch die lutheriſche Kirche theilweiſe die Offene Schuld aufgenommen hat, ſo hat ſie doch nie und nirgends

geglaubt, daß damit die „Beichte und Absolution" ihre völlige Verwirklichung und ihren rechten Ausdruck gefunden hätten, und hat sich daher nie und nirgend mit dem Institut der Offenen Schuld zufrieden gegeben, sondern stets daneben die Privatbeichte gehabt. Die Einrichtung, wonach der „Beichte und Absolution" selbst die Form der Offenen Schuld gegeben wird, indem man den Beichtenden in Einem Haufen zuerst eine Beichtpredigt hält, und darauf eine Beichtformel vorspricht, und dann über den ganzen Haufen die Absolution spricht — diese Einrichtung, welche Demjenigen entspricht, was man jetzt allgemeine Beichte nennt, kommt in der ganzen älteren lutherischen Kirche nicht vor. Was diese die gemeine Beichte nannte, ist vielmehr nur die neben der Privatbeichte bestehende Offene Schuld, oder Verlesung der gemeinen Beichte und Absolution nach der Predigt. Nur zwei ältere KOO. nähern sich stark Demjenigen an, was wir jetzt allgemeine Beichte nennen. Nach der KO. von Schwäbisch-Hall v. J. 1553 nemlich und nach der Württemberger KO. v. J. 1553 soll die Beichte und Absolution in der Weise gehalten werden, daß der Pastor erst mit den Einzelnen das Beichtverhör abhält, dann aber sie Alle in Einem Haufen vor den Altar treten läßt, ihnen eine Beichtpredigt und eine Beichtformel vorliest, und dann über sie Alle zumal die Absolution spricht; jedoch so, daß der Pfarrer bereit sein soll, dem Einzelnen, der es etwa wünscht, auch die Privatabsotution zu ertheilen. Das ist der einzige Vorgang, den die jetzige allgemeine Beichte in der lutherischen Kirche hat; und dabei muß überdem noch bemerkt werden, daß sich dies auf die in Süddeutschland mächtigen reformirten Einflüsse zurückleitet, daß die Württemberger KO. v. J. 1553 schon im J. 1559 der Großen Württemberger KO. Platz machte, welche die Privatbeichte und Privatabsolution in aller Form wieder herstellte, und daß doch diese Form immerhin im Unterschiede von der jetzigen allgemeinen Beichte die Privatbeichte d. h. das Beichtverhör mit dem Einzelnen festhielt und auch die Privatabsolution wenigstens Dem reservirte, der sie wünschte.

Noch viel weniger aber als die lutheriſche Kirche geneigt war, die „Beichte und Abſolution“ in der Form der Offenen Schuld bloß als Anhängſel der Predigt zu behandeln, war ſie der Meinung, dieſelbe bloß als Vorbereitung auf das Abendmahl anzuſehen und zu behandeln. Vielmehr war ſie ihr ein ſelbſtändiger Act, eine von der Sacramentsreichung getrennte Handlung des göttlichen Wortes, durch welche eben ſo gut wie durch das Sacrament Vergebung der Sünden mitgetheilt wird. Zwar, wenn man in neuerer Zeit dies richtig im Gegenſatze zu der modernen Beichtpraxis wieder erkannt und daraus den Schluß gezogen hat, als hätten unſere Väter im lutheriſchen Predigtamte die Abſolution nicht bloß vor dem Abendmahl ſondern auch „auf den Gaſſen, und auf den Feldern, und im Kämmerlein“ ertheilt, ſo möchte Letzteres nicht richtig ſein. Keinen Falls iſt es üblich geweſen, die „Beichte und Abſolution“ ſo allenthalben zu handeln; wir werden gleich ſehen, wie die lutheriſchen KOO. einſtimmig abſolut verbieten, anderswo als in der Kirche Beichte zu hören und zu abſolviren. Aber ſelbſt das iſt mir fraglich, ob je in unſerer Kirche die „Beichte und Abſolution“ getrennt von dem Abendmahl gehandelt worden iſt. Ich habe, aufmerkſamen Suchens ungeachtet, keine beſtimmte Spur davon finden können. Nur drei Stellen habe ich gefunden, die etwas Derartiges auszuſagen ſcheinen. Die eine Stelle findet ſich in der Mecklenb. KO. fol. 42: „Darum — ſoll — die Privatabſolution in der Kirchen erhalten werden um vieler Urſachen willen, welche alle Betrübten, geſund oder krank, begehren mögen, ſo oft ſie wollen; und iſt dieſer Brauch etlicher Kirchen nützlich, daß jede Perſon inſonderheit vor der Communion die Privatabſolution ſuchet“. Die zweite Stelle findet ſich in der Großen Württemberger KO. S. 97: „Darum ſollen die Pfarrherren ihren Pfarrverwandten nicht allein die gemeine öffentliche Predigt thun, ſondern ihnen auch ihren Dienſt inſonderheit anbieten. Und fürnemlich, wenn ſie das Nachtmahl Chriſti halten wollen, ſollen ſie die Kirche vermahnen, daß ein Jeglicher — beichte“. Die dritte

Stelle findet ſich bei Johann Gerhard[1]): „Privata coram ecclesiae ministro confessio — nequaquam temere vel negligenda vel abroganda sed pie ac in vero Dei timore, praesertim ab illis, qui ad sacram synaxin accedunt, usurpanda. Die geſperrt gedruckten Worte in dieſen Stellen leiten allerdings auf den Schluß, daß die Beichte und Abſolution zwar hauptſächlich vor der Abendmahlsfeier, aber keineswegs allein und ausſchließlich nur dann gehandelt worden ſei. Wie dem aber auch ſein möge, ſo viel ergiebt der ganze Begriff der lutheriſchen Kirche von der „Beichte und Abſolution", und beſtätigen auch jene Stellen zur Genüge, daß unſere Kirche die „Beichte und Abſolution" als etwas Selbſtändiges, und nicht bloß als eine Vorbereitung auf das Abendmahl angeſehen habe.

In der Praxis dagegen hat ſich die Beichte und Abſolution dem Abendmahl zugeſellt. Alle lutheriſchen KKO. ohne Ausnahme verordnen im Anſchluſſe an den 25. Artikel der Augsburgiſchen Confeſſion, zwar nicht daß man nur, wenn man communiciren wolle, zur Beichte und Abſolution zugelaſſen werden ſolle, wohl aber, daß Niemand zur Communion zugelaſſen werden ſolle, der nicht zuvor gebeichtet und die Abſolution empfangen habe. Und es war dies nicht allein ein Feſthalten an der bisherigen, dem Volke gewohnten Ordnung, ſondern es ſprachen auch ſehr gewichtige Gründe dafür: es hätte leicht zur Verachtung und Vernachläſſigung der Privatbeichte führen können, wenn ihr nicht eine beſtimmte Stelle im Syſtem des chriſtlichen und kirchlichen Lebens gewieſen wäre; man verband, wie wir ſehen werden, mit der Beichte und Abſolution eine Reihe von Kirchenzuchtelementen, und dieſen letzteren würde ſich Mancher gern entzogen haben, wenn nicht der Beichte und Abſolution eine Stelle gewieſen wurde, an welcher jedes Gemeindeglied ſich ihr ſtellen mußte; anderer Seits ließen diejenigen Vorkehrungen, welche die Kirche treffen mußte, um nach Möglichkeit zu verhüten, daß nicht das Abendmahl Unwürdigen gereicht werde zum Gericht, ſich nirgend

[1]) LL. theoll. VI, 276.

leichter als in der „Beichte und Abſolution“ anbringen; und endlich war ja allerdings die „Beichte und Abſolution“ auch eine Vorbereitung auf die Communion. Daß aber auch dogmatiſch angeſehen die Beichte und Abſolution ihre richtige Stelle vor dem Abendmahl hat, haben wir oben S. 299 geſehen. Aus dieſen Gründen ſtellte ſich in der lutheriſchen Kirche die Beichthandlung, obgleich ſie nicht als Vorbereitung auf die Communion ſondern, wie die KOO. tauſendfältig ausſprechen, „um der Abſolution“ willen da war, doch vorzugsweiſe und ſpäter ausſchließlich vor die Abendmahlsfeier; und allerdings hat dies ihre Form weſentlich mit bedingt.

Zunächſt wurde dadurch Zeit und Ort der Beichte bedingt. In der römiſchen Kirche hatte ſich's allgemach ſo geſtellt, daß die Zeit der Quadrageſima die eigentliche Beichtzeit war, und das Tridentiniſche Concil hat dies bekanntlich zum Geſetz erhoben, aus dem Grunde weil dieſe Zeit maxime acceptabile ſei, d. h. weil Gott die Beichte in dieſer Zeit lieber und gnädiger als in einer anderen annehme. Natürlich verwarf unſere Kirche dieſe dogmatiſche Subſtruction auf Grund von Röm. 14, 5. Col. 2, 16. Gal. 4, 10[1]). Aber auch vom Standpunkte der reinen Zweckmäßigkeit aus ſchien es unſerer Kirche nicht nützlich beſtimmte Beichtzeiten zu ſetzen: da nemlich nicht Alle zu derſelben Zeit gleicher Weiſe zum Beichten geſchickt ſeien; da Mancher auch außer ſolcher Zeit das Bedürfniß der Abſolution haben könne; da überdem eine Fixirung der Beichtzeiten immer die Folge habe, daß dann die Gemeinden in Maſſen zu den Beichtſtühlen drängten, wo denn aus dem Beichtverhör nichts Ordentliches werden könne. Alle dieſe Gründe ſprachen natürlich zugleich gegen die Fixirung gewiſſer Abendmahlszeiten. Wo daher unter dem Pabſtthum die Sitte eingeriſſen war, daß das Volk zu gewiſſen Zeiten, namentlich auf die hohen Feſte maſſenweiſe und gewohnheitsmäßig ſich zu den Beichtſtühlen und zum Abendmahl drängte, da geboten die KOO. den Paſtoren, ſolcher Unſitte

[1]) Vgl. Chemnitz l. c. II, 546.

entgegen zu treten. Die Pommersche Agende sagt S. 153: „Vor den Festen, eine Monat Zeit zuvor, können die Prediger wohl von Predigstühlen ihre Pfarrkinder vermahnen, daß sie nicht alle bei Haufen auf's Fest zulaufen, wie im Pabstthum auf's Osterfest geschehen ist". Und die Hoyasche KO. sagt S. 37: „Es sollen auch die Pastoren von dem großen Mißbrauche, so im Pabstthum mit Beichten und Empfahung der Sacrament geschehen, welches man allein auf das Osterfest aufgeschoben, da man mit großem Haufen, allein des Fests halben, ex opere operato, ohne rechte Andacht, zum Nachtmahl gelaufen, unterrichten und solchen Mißbrauch verhindern". Kurz, unsere Kirche schrieb keine bestimmte Jahreszeit für Beichte und Abendmahl vor, zwang auch die Leute nicht dazu, sondern begnügte sich, einer Seits Diejenigen, welche gar nicht dazu kamen, als Verächter des Worts und Sacramentes zu behandeln, anderer Seits die Gemeinden auf die Nothwendigkeit des fleißigen Gebrauchs der Absolution und Communion hinzuweisen, und erreichte es so, daß die Apologie der Augsb. Conf. im Artikel „von der Beichte" versichern kann, „es empfangen wirklich in unseren Kirchen die Meisten mehrmals in jedem Jahre die Sacramente, die Absolution und des Herrn Abendmahl". Sie trieb die Leute zur Beichte, indem sie ihnen die Kraft und den Nutzen der Absolution vorhielt: „es sollen alle Pfarrherren und Prediger ihr Pfarrvolk zu solcher Reue, Beichte und Glauben, auch Besserung ihres Lebens fleißig vermahnen und unterweisen, warum es christlich heilsam und gut sei, seine Sünde, ohne die doch Niemand sein mag, einem rechten, ehrbaren, verständigen Priester zu beichten und also bei demselben christlichen Rath, Unterweisung und Absolution zu suchen, damit das christliche Volk zu solcher Beicht mit christlicher Unterweisung gereizt, auf daß sie Solches aus christlicher Furcht, Liebe und Gehorsam willig thun, daß auch sonderlich dadurch das gemeine Volk in christlicher Zucht erzogen und erhalten und das heilige Sacrament andächtig und mit aller Ehrerbietung empfangen werde. Welche auch also zu den Beichtvätern kommen und

ihre Sünden beichten wollen, die ſollen zu jeder Zeit willig und gern gehört werden [1])".

Dagegen ſetzte unſere Kirche allerdings Denen, welche in freier Weiſe zur Beichte kamen, um der Ordnung willen eine beſtimmte Wochen- und Tagesſtunde, wo ſie ſich zu derſelben zu ſtellen hatten, und zwar im Hinblick darauf, daß auf die empfangene Abſolution die Communionfeier folgte. Wie nemlich die lutheriſche Kirche damals ernſtlich darüber hielt, daß die Abendmahlsfeier ſtets, nur Nothfall ausgenommen, im ſonn- und feſttägigen Hauptgottesdienſte ſtatt zu finden hatte, ſo beſtimmte ſie zur Beichtſtunde den Nachmittag vor dem Sonntage oder Feſttage. Ganz allgemein nemlich fand nach den Ordnungen der lutheriſchen Kirche am Nachmittage der Sonnabende und der Tage vor den Feſten um Ein oder um zwei Uhr eine Vesper, ein den Sonntag oder Feſttag einleitender, meiſt ohne Predigt nur aus Geſang und Lection beſtehender Wochengottesdienſt ſtatt; an dieſe Sonnabendsvesper ſoll die Beichte Derer, die am Tage darauf communiciren wollen, ſich unmittelbar anſchließen; es ſollen dieſelben ſich dazu während der Woche bei ihrem Paſtor melden. Dieſe Vorſchrift haben ohne einige Ausnahme alle lutheriſchen KOO. Dagegen wird das Vornehmen der Beichte an den Sonn- und Feſttagmorgenden ausdrücklich und ernſtlich allgemein verboten. Nur Eine KO. und zwar eine von ſehr vorübergehender Geltung, iſt mir bekannt geworden, welche befiehlt, die Beichte am Sonntag früh abzuhalten, nemlich die Landesordnung des Herzogthums Preußen v. J. 1525 [2]). Aber dieſer Fall ſteht ganz vereinzelt da. Andere KOO. greifen in dem Falle, daß mehr Communicanten ſich melden, als der Paſtor am Sonnabendnachmittage ordentlich verhören kann, lieber zu dem anderen Auswege, daß der Paſtor einen Theil derſelben ſchon am Vormittage des Sonnabend oder am Freitage zur Beichte

[1]) Brandenburg-Ansbacher Abſchied v. J. 1526 bei Richter I, 52.
[2]) Bei Richter I, 30.

nehmen ſoll, wie z. B. die Hoyaſche KO. Nur die Schwachen, Schwangeren und Kranken, denen es namentlich bei ſchlechten Wegen ſchwer oder unmöglich ſein könnte, zwei Mal am Sonnabend und am Sonntag zur Kirche zu kommen, ſoll der Paſtor am Morgen des Sonntags vor Anfang des Gottesdienſtes zur Beichte nehmen dürfen. Eben ſo, wenn der Paſtor mehr als eine Kirche zu curiren hat, ſoll ihm erlaubt ſein, in der Kirche, an deren Orte er nicht wohnt, die Beichte am Morgen des Sonntags zu halten[1]). Die Gründe, welche die KOO. hiefür geltend machen, ſind folgende: weil der Paſtor durch das Beichtſitzen am Sonntag Morgen am Studiren verhindert werde; weil überhaupt der Sonntag durch das Hereinziehen der Beichte in denſelben mit gottesdienſtlichen Verrichtungen überladen werden würde; weil, wenn die Beichte am Sonntage ſtatt fände, der überlaſtete Paſtor dahin kommen würde, die Beichte ſehr ſummariſch abzumachen; weil folglich aus dem Beichtverhör nicht viel werden würde; weil, wenn die Beichte ſchon am Nachmittage des Sonnabend ſtatt fände, zu erwarten ſtehe, daß die Communicanten auch noch den Abend des Sonnabend und den Morgen des Sonntags dazu anwenden würden, ſich mit Gebet und Betrachtung des Wortes Gottes recht auf die Communionfeier vorzubereiten. Wer ſich die moderne Praxis vor Augen ſtellt, wie jetzt in dieſer arbeitsvollen Zeit alle geiſtlichen Amtsgeſchäfte auf den Sonntag zuſammendrängen, wie dadurch die Paſtoren zu ſummariſchem und handwerksmäßigem Abmachen getrieben werden, wie die Leute ſich kaum noch den Sonntag für ihre Seele abmüßigen mögen, und wie viel Unſegen aus dem Allen folgt, der wird die Wichtigkeit jener Gründe und die Richtigkeit jener Beſtimmungen unſerer alten KOO. erkennen. Dabei ſind die KOO. ſehr weit entfernt, darin etwa nur die Bequemlichkeit der Paſtoren ſuchen zu wollen. Vielmehr ſoll die Zuweiſung des Sonnabendnachmittages für dieſen Zweck

[1]) So die Lauenb. KO. fol. 192. Mecklenb. fol. 164. 165. Pomm. KO. fol. 27. 68. Sächſ. General-Artt. S. 32. Verdenſche KO. S. 36. und andere.

ihnen nur ein Anlaß werden, es mit der Handlung der Beichte und namentlich mit dem Beichtverhör sehr ernst und gründlich zu nehmen; ja der ganze Sonnabend soll ihnen in diese beichtväterliche Thätigkeit aufgehen, und letztere soll das ganze Verhalten des Pastors am Sonnabend bestimmen. Kräftig aber trefflich sagt darüber die Mecklenb. KO. fol. 164: „So sollen auch die Pfarrherren dieser vorgeschriebenen Ordnung also nachkommen, daß sie nicht am Sonnabend zu Felde laufen, und den ganzen Tag kein Buch in die Hände nehmen, wie bei Etlichen ein Gebrauch ist, sondern in allewege am Sonnabend ihre Lehre und Lection übersehen, und nach Mittage ihrer Vesper und des Beichthörens warten, und daran keinen Fleiß sparen. Dadurch werden auch die Leute in die Gewohnheit kommen, daß sie auch den Abend ihre Beicht thun und ihr Gebet zu Gott und Betrachtung seines göttlichen Willens und Wohlthat desto besser haben werden." Auf der anderen Seite suchen dann aber auch die KOO. die Hindernisse, welche der Sonnabendsbeichte in der Abhängigkeit der hörigen Leute an manchen Orten entgegenstanden, durch Verordnungen zu beseitigen. So verordnet z. B. die Mecklenb. KO. fol. 164: „Damit aber auch die armen Bauersleute wegen ihres Hofedienstes Nichts einzuwenden haben, als werden unsere Amtsleute und die vom Adel Dieselbigen, so sich bei den Vögten angeben, daß sie beichten wollen, etwas zeitlicher ihres Dienstes entlassen, weil es nicht oft geschieht, und gleichwohl der armen Unterthanen Heil und Seligkeit daran gelegen".

Durch obige Bestimmungen über die Zeit der „Beichte und Absolution" war derselben implicite auch schon als ihr Ort die Kirche gewiesen. Aber die KOO. bleiben keineswegs bei dieser Selbstfolge stehen, sondern viele unter ihnen verbieten ausdrücklich und ernstlich, die Beichthandlung irgendwo anders als in der Kirche vorzunehmen. Die Pommersche Agende fol. 153: „Die Prediger sollen auch Etlichen nicht angewöhnen, daß sie aus den gewöhnlichen Beichtstühlen zu ihnen in sonderliche Winkel, oder aus der Kirchen zu Jemand

in's Haus gehen; das ſtehet zumal übel; der geſund iſt, komme zur Kirche, höre die Vermahnung an, und gehe zum Seelſorger in den gewöhnlichen Beichtſtuhl". Die Churſächſ. General-Artt. S. 31: „Deßgleichen ſoll auch die Beicht und Verhör Deren, ſo zur Communion gehen wollen, aus vielen beweglichen Urſachen, nicht in des Pfarrers oder Diacons Hauſe, noch in der Sacriſtei, ſondern in der Kirche öffentlich im Chor geſchehen, damit ſolches Alles mit großer Zucht und Ernſt in Beiſein und bei dem Gebet des Volks verrichtet werde". Die Lauenburger KO. fol. 197: „Es ſoll auch allein in der Kirchen die Beicht gehört, und die Abſolution gehalten werden, und mit nichten in den Häuſern oder Sacriſteien." Was die alten KOO. von dem Beichthören „im Winkel" befürchteten, das liegt ſehr nahe zu vermuthen, und die pietiſtiſche Zeit, die dies Gebot überſprang, hat es hinreichend zu Tage gebracht: daß das beichtväterliche Verhältniß mehr ein perſönliches als ein amtliches Verhältniß werden, daß ſich an dies perſönliche Verhältniß allerlei Menſchlichkeiten und damit ſittliche Gefahren und Aergerniſſe hängen, daß ferner das Beichtverfahren zum Seelenerforſchen und Sündenausfragen, daß die Abſolution zur bloßen Berathung herabſinken möchte.

Aber, wie ſchon die angeführten Stellen zeigen, ſelbſt in der Kirche ward der Beichthandlung ein beſtimmter Ort gewieſen an dem ſchon in der vorreformatoriſchen Kirche üblichen Beichtſtuhl. Denn nicht allein die Ohrenbeichte ſondern auch die lutheriſche Privatbeichte erforderte, weil ſie ein Beichtverhör verlangte und auch Aufzählung einzelner Sünden offen ließ, einen Ort, wo der Seelſorger in der Kirche zwar und alſo „öffentlich" und „unverdächtig" aber dennoch vertraulich mit ſeinem Beichtkind reden konnte. Daher ſchon der Brandenburg-Ansbacher Abſchied v. J. 1526[1]): „es ſollen auch die Stände, Stühle oder Malſtatt, die zum Beichthören gebraucht werden, an unverdächtige, unargwöhnige Stätten in den Kirchen verordnet werden". Die Pomm. Agende fol. 153:

[1]) Bei Richter I, 52.

„Die Beichtſtühle ſollen die Diaconen an ſonderlichen Orten zurichten, daß die Anderen dem Beichtvater nicht auf die Hand laufen, die Beicht turbiren, und hören, was mit einem Jeden geredet werde". So ward in der Kirchenſprache „Beichtſtuhl" und „Privatbeichte" ziemlich gleichbedeutend, wie folgende Aeußerung der Lauenburger KO. fol. 191 zeigt: „daß es nöthig, nütz und heilſam ſei, die Beichtſtühle oder Privatbeichte und Abſolution nicht abzuſchaffen, wie die verdrießliche hochſchädliche Rotte der Sacramentsſchänder thun, ſondern in der Gemeine zu behalten".

Wenn aber auch die lutheriſche Kirche in der erzählten Weiſe die „Beichte und Abſolution" mit dem Abendmahl in Verbindung ſetzte; ſo wahrte ſie doch dabei die Selbſtändigkeit derſelben durch die ganze Form und Geſtalt, welche ſie ihr gab und welche wir nunmehr genau werden betrachten müſſen.

Die lutheriſche Kirche verlangt ſchon eine Vorbereitung auf die Beichte und Abſolution, und zwar eine gedoppelte: Auf der einen Seite ſollen die Paſtoren ihre Beichtkinder auf die Beichte vorbereiten, auf der anderen Seite ſollen die Beichtkinder ſich ſelbſt und unter einander vorbereiten.

Die Paſtoren ſollen vor allen Dingen ihre Beichtkinder, indem ſie ihnen die Nothwendigkeit der Buße und der Vergebung der Sünden vorhalten, vermahnen, daß ſie oft zur Beichte und Abſolution kommen. Namentlich und ſpeciell ſollen ſie dies bei Solchen thun, die ſelten kommen: „Es ſind etliche ſichere Leute, die ob ſie wohl in öffentlichen groben Laſtern nicht leben, ſind auch keine öffentliche Verächter des göttlichen Wortes, dennoch ſelten zur Beichte kommen, und die heilige Abſolution und das Abendmahl Chriſti begehren, gehen über ein, zwei, drei Jahr dahin in ſolcher Sicherheit, weil ſie die Laſt ihrer Sünden noch nicht fühlen, und die Geſetz- und Bußpredigten vorüber gehen laſſen, und derwegen kein Begier und Verlangen nach dem Troſt des heiligen Evangelii und Sacraments haben, oder gehen dahin in Wohlluſt dieſes Lebens und Sorgen der Nahrung von einem Tage zum anderen, und verſäumen alſo ihren Gottesdienſt, und

was zu ihrer Seelen Seligkeit nöthig iſt. Solche ſoll ein treuer Prediger nicht allein in der öffentlichen Predigt insgemein ernſtlich ſtrafen, und ihnen das Geſetz und den Zorn Gottes wohl ſchärfen, ſondern ſie auch inſonderheit für ſich beſcheiden, und um Urſach fragen, warum ſie ſich des heiligen Abendmahls Chriſti enthalten, und nach Befindung, daß es nur aus Sicherheit geſchehen, ſoll er ſie zu wahrer Buße und zu Betrachtung und Ablegung dieſer und anderer ihrer großen Sünd, und zu mehrerer Gottſeligkeit ernſtlich vermahnen, und ſie alſo dem Herrn Chriſto zu gewinnen keinen Fleiß ſparen[1])."

Aber die Paſtoren ſollen ihre Gemeinden auch lehren, wie man beichten müſſe, und wie man ſich zu verhalten habe, wenn man zur „Beichte und Abſolution" gehe: „Es ſollen aber auch die Paſtores ihre Pfarrkinder und inſonderheit die einfältigen Leute und das junge Volk von rechtſchaffener Beicht oftmahls wohl und chriſtlich unterweiſen, auch in öffentlichen Predigten, damit ſie wiſſen mögen, was Beichten eigentlich heiße, worinnen eine rechte Beicht beſtehe, und was dazu gehöre, und wie man ſich dazu recht gefaßt machen und ſchicken ſolle[2])". Man unterſchätze die Wichtigkeit dieſer Beſtimmung nicht. Wir klagen jetzt mit Recht darüber, daß ſo Viele zu den kirchlichen Handlungen nicht kommen, an denſelben keinen Theil nehmen, ſich in denſelben nicht einmal äußerlich richtig zu benehmen wiſſen. Aber es iſt nur zu wahr, daß Mancher gern zur Beichte und zum Abendmahl käme, wenn er's nur anzufangeu wüßte! Und woher dieſe Erſcheinung? Wir halten uns in der Predigt und in der Katechismuslehre noch häufig viel zu ſehr im Allgemeinen und Abſtracten, und verſäumen darüber, den Gemeinden die Bedeutung der chriſtlichen Sitten und der kirchlichen Handlungen zu erklären, ihnen die Form derſelben bekannt zu machen und zu erläutern, und ſie dadurch im Chriſtenleben und im Gotteshauſe heimiſch

[1]) Mecl. KO. fol. 229.
[2]) Lüneb. KO. v. J. 1643. S. 54. Oſtfrieſ. KO. S. 151.

zu machen; wir verſtehen uns noch nicht genug darauf, durch Lehre und Predigt gute Sitten zu pflanzen und zu beleben, darum verblühen dieſelben unter unſeren Händen. Das verſtanden unſere Väter beſſer, und trieben es als einen weſentlichen Theil ihres Amtes, und darum erblühte eine reiche und feſte chriſtliche Sitte unter ihrem Amtiren.

Aber auch die Confitenten ſelbſt ſollen ſich auf die Beichte vorbereiten. In der vorreformatoriſchen Kirche hatte ſich die alte Sitte herunter geerbt, daß man ſich durch Faſten und Gebet auf das Abendmahl vorbereitete. Luther verwarf dies nicht, aber rectificirte es: Sic de praeparatione ad coenam sapimus, ut liberum sit jejunio et orationibus sese componere. Sobrios certe oportet adesse et sedulos ac diligentes, ut maxime aut nihil jejunes aut parum ores. Sobrietatem vero dico, non illam superstitiosam Papistarum, sed ne crapula ructues et distento ventre pigrescas. Nam optima praeparatio est anima, peccatis, morte, tentationibus agitata, esuriens et sitiens medelam et robur. Verum quidquid est harum rerum, ad episcopum pertinet, ut populum doceat[1]). Damit ſind zu vergleichen die bekannten Worte im kleinen Katechismus: „Faſten und leiblich ſich bereiten iſt wohl eine feine äußerliche Zucht". Wirklich hat in den lutheriſchen Kirchen das Volk vielfach die Sitte beibehalten, daß ſie faſten, ehe ſie zum Abendmahl gehen. Wichtiger ſind folgende Beſtimmungen: Die Leute „ſollen vermahnt werden, daß ſie, ehe und zuvor ſie zur Beicht kommen, ſich aus dem Geſetz Gottes wohl prüfen nach der Lehre des heiligen Pauli, und ihren Stand, und wie ſie darin gelebt und ſich oft wider Gott verſündigt haben, betrachten, und darauf ihre Bekenntniß und Beicht vor Gott thun[2])". Eben ſo die Lauenburger KO. fol. 191: „Daß auch die Beicht herzlich und die Buße ohne Falſch und Heuchelei, ernſt ſei, ſollen Die, welche zur Beicht kommen wollen, nicht ohne allen Vorbedacht zum Beichtſtuhle

[1]) In der Formula missae v. J. 1523.
[2]) Meckl. KO. fol. 225.

laufen, ſondern zuvor beiſeits in ihrem Kämmerlein oder ſonſten an einem einſamen Ort ſich begeben, und die zehn Gebot fein ordentlich eins nach dem anderen für ſich nehmen, und mit Fleiß bei ſich erwägen, in wie viel Wegen ſie an Gott in der erſten und an ihren Nächſten in der anderen Tafel nicht allein mit äußerlichen Uebertretungen — ſondern auch innerlich im Herzen — ſich verſündigt und — damit Gottes Zorn — verdient haben; und darnach in den Artikeln des chriſtlichen Glaubens ferner ſich beſinnen, und tröſten der gnädigen Erlöſung durch Chriſtum geſchehen —; und ſollen alſo auch ihr Gebet in ungezweifelter Zuverſicht im Namen Jeſu Chriſti zu Gott um Verzeihung aller ihrer Sünden — ſchreien, ihrer Taufe — des wahren Leibs und Bluts Chriſti — und der fröhlichen Abſolution — ſich tröſten. Und wenn dieſe chriſtliche Uebung alſo vorher gehet, wird der Menſch ſpüren, wie das Herze hiedurch zu ſchöner rechter chriſtlicher Andacht wird gereizt werden, und viel Frucht ſchaffen. Deswegen die Paſtores oft in den Predigten die Leute hiezu vermahnen ſollen". Die Lauenb. KO. giebt denn auch weiter auf ganzen ſechs Seiten eine Anweiſung, wie man die zehn Gebote zur rechten Vorbereitung auf die Beichte betrachten müſſe.

Endlich ſollen ſich auch die Confitenten unter einander vorbereiten: „Es ſollen aber die Kirchendiener die Eltern vermahnen, daß ſie ihre Kinder und Hausgeſinde nicht ſo ungeſchickt zur Beichte ſchicken, ſondern zuvor daheim in denen Hauptſtücken des Katechismi wohl unterrichten laſſen[1])".

Wenn nun aber die Confitenten ſich zur Beichthandlung verſammeln, ſollen ſie ſich vor und während derſelben fein züchtig und ernſt betragen. Die KOO. achteten es nicht für unnütz, dies ausdrücklich vorzuſchreiben, und wir führen ihre Worte an, weil ſie zugleich ein ſehr klares Bild des ganzen Herganges der alten lutheriſchen Beichthandlung geben. „Weil aber", ſagen die Churſächſ. Gener.-Artikel[2]), „beſonders um

[1]) Churſächſ. Gener.-Artt. S. 30.
[2]) Ebendaſ. S. 30. 31.

die öſterliche Zeit, wenn die Leute ſich in der Kirche zur Beicht finden, allerlei Unordnung fürfällt, daß ſich dieſelbige zu dem Beichtvater dringen, mit einander um den Vorzug zanken, eins das andere hinter ſich ſtößt, derer alten ſchwachen Leute und ſchwangeren Frauen ungeachtet, auch den Beichtvater alſo umſtehen, daß Keiner ſein Anliegen dem Pfarrer heimlich anzeigen, noch der Kirchendiener mit ihnen der Gebühr reden kann, ſollen jedes Orts die Kirchendiener ſolche Verordnung vornehmen, daß in den Städten die Kirchendiener im Chor an weit von einander abgeſonderten Orten ſitzen, und das Volk außerhalb dem Gitter oder Chor ſtehen bleiben, aus welchem eins nach dem anderen zum Beichtvater gehe, mit welchem er reden könne, daß es Andere in der Kirche nicht hören. In den Dörfern aber ſollen die Pfarrer ihre Beichtkinder jedes in ſeinem Stuhl heißen ſtille ſtehen bleiben, bis, der da gebeichtet, aus dem Chor gegangen iſt. Und ſollen beſonders ſchwangere Weiber und alte ſchwache Leute nicht lange aufgehalten, ſondern dieſelbigen vor allen anderen verhört werden. Auch ſollen die Jungen chriſtlicher Zucht hiebei erinnert werden, daß ſie auch hierin gebührende Ehre erzeigen Denen, welchen ſie auch ſchuldig ſind, zu weichen, und ſich vor denſelben zu den Kirchendienern mit Unordnung nicht dringen. Beſonders aber ſollen die Kirchendiener Diejenigen, ſo beichten wollen, mit Ernſt vermahnen, daß ſie ſich alles Geſchwätz und Waſchens in der Kirche enthalten, ſondern ein jedes an ſeinem Ort, ſo lange es nicht zur Beichte zugelaſſen, ſein Gebet zu Gott thun, und ſich fleißig erinnern ſollen, wie ſie Rechenſchaft ihres Glaubens geben wollen, wenn ſie derhalben in der Beicht gefragt werden". Eben ſo die Lauenburger KO. fol. 192: „ſie ſollen ordentlich einer nach dem anderen ohne Gedränge und Getümmel mit feiner Zucht und Reverenz in den Beichtſtuhl treten, und die Anderen an ihrem Ort im Gebet und Andacht verharren, und nicht auf den Beichtſtuhl eilen, noch zuhören, was der Beichtvater mit Jedermann redet, darauf denn auch der Prediger Acht geben ſoll".

Gehen wir nun zu der eigentlichen liturgiſchen Form der Handlung über, ſo haben wir bereits geſehen, daß ſie ſich an die Sonnabendsvesper anſchloß: am Ende derſelben traten die Confitenten vor den Paſtor, um zu beichten. Auch haben wir ſchon geſehen, daß nach lutheriſchen Grundſätzen die Handlung in zwei Hälften zerfiel, in die Beichte und in die Abſolution, oder in das Werk, das wir dabei thun, und in das Werk, das Gott dabei thut. Nach dieſen zwei Hälften werden wir alſo die Handlung näher zu betrachten haben.

Wir laſſen uns da zunächſt in's Gedächtniß rufen, was nach dem Vorgeſagten in der Beichte zu geſchehen hat, durch die Worte Chemnitzens[1]): „Privatae confessionis usus apud nos servatur, ut generali professione peccati et significatione poenitentiae petatur absolutio. Cumque non sine judicio usurpanda sit clavis, vel solvens vel ligans, in privato illo colloquio pastores explorant auditorum judicia, an recte intelligant de peccatis exterioribus et interioribus, de gradibus peccatorum, de stipendio peccati, de fide in Christum, deducuntur ad considerationem peccatorum, explorantur, an serio doleant de peccatis, an iram dei timeant, et cupiant illam effugere, an habeant propositum emendationis, interrogantur etiam, si in certis quibusdam peccatis haerere existimantur. Traditur ibi doctrina, et exhortatio de emendatione; quaeritur vel consilium vel consolatio in gravaminibus conscientiae. Et tali confessioni impertitur absolutio. Haec certe sunt substantialia confessionis". Hieraus ergiebt ſich, daß den eigentlichen Kern der Beichte das Beichtverhör bildete.

Vor dieſem Beichtverhör indeſſen laſſen einige KDD., die Große Württemberger, die Mecklenburger, die Pommerſche den Paſtor an alle Confitenten zuſammen eine Vermahnung richten: Die Confitenten treten am Schluſſe der Vesper vor den Altar, und der Paſtor hält ihnen eine Anſprache „von wahrer Buße, und chriſtlicher Beichte, und Kraft der heiligen Abſolution". Die Pommerſche Agende giebt auch fol. 129—140

[1]) Ex conc. Trid. II, 542.

eine Form für dieſe Anſprache. Dieſe „Gemeine Vermahnung zur Beicht, wie Beichtkinder ihre Herzen nach den zehn Geboten prüfen, und im rechten Glauben die Abſolution ſuchen ſollen", iſt von dem Beſten, was je über Beichte und Abſolution geſchrieben iſt. Nach Anhörung dieſer Vermahnung, oder, wo eine ſolche nicht üblich war, am Schluſſe der Vesper begaben ſich dann die Conſitenten einzeln zu dem Paſtor in den Beichtſtuhl zum Beichtverhör.

Einſtimmig unterſagen die lutheriſchen KOO. den Paſtoren, dieſes Beichtverhör mit mehreren Perſonen zugleich vorzunehmen. Darin beſtand eben das Weſentliche der lutheriſchen Privatbeichte, daß jeder Einzelne beſonders verhört ward, und Alles was ſie nach dem gleich zu Betrachtenden leiſten ſollte, war auf die Vorausſetzung gebaut, daß dies auch wirklich geſchah. Daher die Strenge, mit welcher die KOO. dies einſchärfen: „Nochmals wollen wir unſeren Paſtoren und Predigern ernſtlich auferlegt und geboten haben, daß ſie ſich der hochſchädlichen Unordnung, damit etliche Paſtoren eine Zeit lang umgegangen, und zu Zeiten zwei, drei, vier, fünf und mehr Perſonen auf Ein Mal zu abſolviren für ſich genommen, ſollen enthalten, und nehmen ihnen die Zeit dazu, damit ſie einen Jeden recht hören und unterrichten mögen, auf daß nicht der Zwinglianer und Calviniſten Confuſion und Unordnung einreiße, und Keiner an ſeiner Seelen Heil verſäumt werde, und alle Dinge fein und ordentlich in der Kirchen Gottes mögen erhalten werden. So unſere Paſtoren Solches verachten, und demſelben nicht würden nachfolgen, ſollen ſie von unſeren Inſpectoren eines jeden Amtes verzeichnet, und unſerem verordneten Conſiſtorio angetragen werden[1])." Hiemit wird es ſo genau genommen, daß es als eine Singularität daſteht,

[1]) Hoyaſche KO. S. 41. Ebenſo Lauenb. fol. 197. Verden S. 72. Pomm. Ag. fol. 153. Churſächſ. Gen.-Artt. S. 31. Mecklenb. fol. 164. und überhaupt alle, denn die beiden einzigen lutheriſchen KOO. jener Zeit, welche die Privatbeichte nicht ſondern ſtatt derſelben Das haben, was wir jetzt allgemeine Beichte nennen, haben wir bereits S. 343 ff. angeführt.

wenn die Mecklenb. KO. fol. 228 ſagt: „So ſollen hierauf auch die Superintendenten Acht geben, damit ein Jeder nach ſeiner Gelegenheit beſonders verhört und unterweiſet werde; es wäre denn, daß man in großem Zulauf von jungem Volk, als Kindern und Mägden, zwei oder drei zugleich verhörete, da Einer von dem Anderen die Beichtſtücke des Katechismi und andere Fragſtücke lernen könnte, und alsdann nach einander abſolvirt würden.“ Die Pommerſche Agende verordnet für den in Rede ſtehenden Fall lieber, daß dann der Prediger dieſe jungen Leute „auf eine andere Zeit verſtatte.“

Da die Beichte das Werk iſt, das wir thun, ſo hat der Confitent das Beichtverhör zu veranlaſſen, die Initiative zu ergreifen: er muß die Abſolution nachſuchen. Luther läßt in ſeiner bekannten Anweiſung, „wie man die Einfältigen ſoll lehren beichten,“ die Beichthandlung damit anheben, daß der Confitent den Beichtvater anredet und ſpricht: „Würdiger lieber Herr, ich bitte euch, ihr wollet meine Beichte hören, und mir die Vergebung ſprechen um Gottes willen.“ Eine ähnliche Wendung aber nehmen alle KOO. Die Sache iſt nicht unwichtig, denn zwar zeigt das Beichtkind ſchon durch ſein Kommen, daß ein bußfertiges Herz es treibt, die Abſolution zu ſuchen; aber die Beichte iſt eben dazu da, daß es Solches auch ausſprechen und ſich darüber ausſprechen ſoll. Sobald das Beichtkind um die heilige Abſolution gebeten hat, beginnt dann aber der Beichtvater das Beichtverhör.

Blicken wir auf die angeführten Worte Chemnitzens zurück, ſo hatte dieſes Beichtverhör Dreierlei zu ermitteln: ob der Confitent das genügende Maaß chriſtlicher Erkenntniß habe? ob er Reue, Glauben und Heiligungseifer habe? und ob er etwa, von beſonderen Gewiſſenslaſten beſchwert, Rath und Troſt begehre? Es zerfiel alſo in das Katechismusexamen, die Erforſchung des bußfertigen Standes des Confitenten, und die Entgegennahme ſeiner etwaigen „heimlichen Anliegen“ Seitens des Beichtvaters.

Es war nur eine Conſequenz der ganzen bekannten Geſtalt, welche die damalige lutheriſche Kirche dem Lehrweſen

gegeben hatte, wenn ſie auch in der Beichte die Erkundung nach dem Stande der chriſtlichen Erkenntniß des Conſitenten in die Form des Katechismusexamen brachte. Uebrigens verſteht ſich von ſelbſt, daß der Paſtor in dieſem Katechismusexamen ſich nicht auf das bloße Abfragen zu beſchränken hatte, ſondern auch, wenn er an dem Beichtkinde Mängel oder Irrungen in der Erkenntniß befand, demſelben mit Unterweiſung und Unterrichtung zur Hand ſein ſollte. Nicht minder ergiebt ſich aus der Natur der Sache, daß das Katechismusexamen ſich bei dieſer Gelegenheit vorzugsweiſe auf die Artikel von Sünde und Gnade, Geſetz und Evangelium richten mußte. Endlich verſteht ſich von ſelbſt, daß dies Katechismusexamen nur bei ſolchen Conſitenten vorzunehmen war, bei denen es ſich vernothwendigte. Wenn Melanthon zur Beichte ging, fiel es natürlich weg; aber „diejenigen und andere Perſonen, deren ſie zuvor aus dem wöchentlichen und jährlichen Examine des Katechismi nicht gewiß ſind, ſollen ſie von den Lehr- und Hauptſtücken des Katechismi fleißig fragen[1])“; und „wo dem Beichtvater Jemand vorkommt, der in der chriſtlichen Lehre nicht genugſam bekannt oder zweifelhaft wäre, ſoll er aus den Artikeln des Katechismi mit ihm beſcheidentliche, freundliche Unterredung halten, wie denn auch allezeit mit dem einfältigen Volke, Geſinde, Kindern oder jungen Leuten, ohne dies geſchehen muß und ſoll[2])“; und „kommen ihnen in der Beichte Kinder oder fremde unbekannte Perſonen für, werden ſie dieſelben erſt aus den Hauptſtücken des chriſtlichen Glaubens — mit Fleiß befragen[3])“; „da auch zu Zeiten gar einfältige Leute den Paſtoren und Beichtvätern fürkommen, ſo ſollen ſie die in ihrem Katechismo fragen, und denſelbigen recitiren laſſen, und wo ſie den nicht wiſſen, ſie vermahnen, bei Strafe denſelbigen zu lernen[4])“. Und darum ſagt denn

[1]) Churſächſ. Gen.-Artt. S. 31.
[2]) Lauenb. KO. fol. 192.
[3]) Stader KO. v. J. 1652. S. 41.
[4]) Calenb. KO. S. 93.

Luther[1]): „arbitror autem hanc interrogationem seu explorationem sufficere, si semel in anno fiat cum eo, qui petit communicari. Quin poterit tam intelligens esse qui petit, ut vel semel in tota vita, vel prorsus nunquam interrogetur. Nam hoc ritu illud cavere volumus, ne irruant ad coenam domini digni et indigni.“ Und die Brandenburg-Nürnberger KO. v. J. 1533 fügt hinzu[2]): „Und wenn ſie Jemanden alſo eines chriſtlichen Verſtandes und guten Wandels ſpüren und erkennen, ſo iſt nicht von Nöthen, daß man denſelben allweg von Neuem wieder erforſche als einen Unbekannten, ſondern mögen eine ſolche Perſon wohl unerforſcht, ſo oft ſie ſich nur anzeigt, zum heiligen Sacrament gehen laſſen.“ Ueber den Inhalt, auf welchen dieſes Examen ſich wenigſtens unter Umſtänden erſtrecken ſoll, giebt uns folgende Stelle der Lauenb. KO. fol. 192 Auskunft: „daß er ſich bei dem Beichtkinde erkundige, ob's auch die zehn Gebote, die Artikel des chriſtlichen Glaubens, das Vater unſer, die Lehre von der heiligen Taufe, Abſolution und Abendmahl des Herrn wiſſe, und dieſer Lehre ziemlichen Verſtand habe. Denn wer dieſe erzählte Stücke des Katechismi nicht weiß, noch ziemlichen Verſtand derſelbigen hat, oder in falſcher Lehre ſtecket, und entweder ein hartnäckiger Papiſt, Wiedertäufer, Sacramentirer oder anderer Rottirer iſt, oder in öffentlichen Sünden, als Wucherei und Völlerei liegt, und dergleichen, der kann ja mit Wahrheit kein Chriſt oder Jünger Chriſti ſein, derhalben er nicht zum Tiſche des Herrn mag noch ſoll zugelaſſen werden. — Welche aber hierin ziemlichen nothdürftigen Bericht und Verſtand haben, oder auch noch Schwachheit bei ihnen befunden wird, die ſoll er nicht abweiſen, ſondern fleißig und freundlich unterrichten.“ Und damit wir nicht wider die Wahrheit aus dieſer Stelle den Schluß zögen, als ſei es unſeren Vätern nur um Ketzerjägerei zu thun geweſen, oder als wären ſie mindeſtens zu doctrinair zu Werke

[1]) Form. missae bei Richter I, 5.
[2]) Bei Richter I, 209.

gegangen, ſo hören wir auch noch die Pommerſche Agende fol. 141: „inſonderheit da es allein an Dem fehlet, daß Jemand von der Lehre nicht ſo recht Antwort geben kann; ſo es alte oder gutherzige Leute ſein, da man guten Geiſt in ſpüret, mit denen müſſen ſie Geduld tragen; aber junge Leute, Geſinde und Kinder ſollen ſie dahin weiſen, daß ſie den Katechismum lernen, zum wenigſten den Text und die nachfolgende Beichte.“ Wie aber der Beichtvater bei dieſem Examen ſich benehmen ſoll, hören wir aus nachfolgenden Worten[1]): „Und in ſolchem Fragen ſollen ſie mit den Leuten beſcheidentlich umgehen, und dieſelben nicht aus eignen Privataffecten irgend mit Pochen oder ſonſt mit eitelem ungeſtümem Schelten für den Kopf ſtoßen, alſo daß auch etwa Denen, die doch was wiſſen und gefaßt haben, darüber Beides, Gedächtniß und Reden, vergehen möchte, ſondern glimpflich und ſanftmüthig, ſo viel ſich's immer ſchicken und leiden will, mit ihnen handeln, und demnach mit den Blöden freundlich reden, die Albernen und Einfältigen deutlich unterrichten, und Dasjenige, was ihnen noch fehlet, zu lernen vermahnen, die Verächter des Katechismus aber mit ernſter Beſcheidenheit ſtrafen, und ihnen den Katechismum zu lernen bei Strafe auferlegen.“

Sodann ſoll der Beichtvater auch den Seelenzuſtand des Beichtkindes erforſchen, und erkunden, ob es Reue, Glauben, ernſten Willen der Beſſerung habe: „Zum Andern, daß hiedurch der Beichtvater vermerke, ob auch die Leute rechtſchaffene wahre Reue und Leid wegen ihrer Sünden haben, und die Strafen Gottes wider ſich ihrer Sünden halber herzlich erkennen, auf daß ſie nicht ohne Buße in Heuchelei und Sicherheit in Sünden ſtecken bleiben; und derhalben ſoll er Unterredung mit ihnen pflegen. Zum Dritten daß er auch an dem Beichtkinde vermerke, wie und ob's auch die Lehre des Evangelii von Vergebung der Sünden um Chriſti willen

[1]) Der Lüneburger KO. v. J. 1643 p. 55, die in viele ſpätere KOO. übergegangen ſind.

durch den Glauben recht gefaßt habe, und nicht einen gefärbten, gedichteten, ſondern wahren Glauben von Vergebung der Sünden um Chriſti willen habe, und alſo nach der Lehre Pauli die Leute ſich ſelbſt mögen prüfen lernen, ob ſie im Glauben ſeien oder nicht. Zum Vierten, daß auch hieraus ſich erzeige und befinde, ob und welcher Maaßen ſie einen chriſtlichen guten Fürſatz und Willen haben, mit Gottes Gnaden ſich der Sünden zu enthalten, und rechtſchaffene Früchte der Buße mit Beſſerung ihres ſündlichen Lebens zu bringen, und ſtetiger Bußfertigkeit in wahrer Furcht Gottes zu gebrauchen[1])." Hier iſt denn der Ort, dem Beichtkinde nicht bloß allgemein hin das Geſetz zu predigen, ſondern ihm auch im Hinblick auf ſeinen perſönlichen Wandel und auf ſein individuelles Leben das Gewiſſen zu ſchärfen. Und dabei ſollen die Paſtoren ohne Menſchenfurcht und ohne Menſchengefälligkeit, gewiſſenhaft zu Werke gehen. „In dem ſollen Prediger Gottes Gebot, ihre eigne ewige Gefahr, den großen Schaden und Verderb der chriſtlichen Gemeinde betrachten, und abſonderlich vor Augen haben, daß Gott aller ihrer Beichtkinder Seelen von ihren Händen fordern werde, wie Gott im Ezechiel am 3. und 33. ſchrecklich dräuet. Gott der Herr ſpricht auch Prov. 27: Auf Deine befohlenen Schafe habe Acht mit ganzem Fleiß, und nimm Dich mit Ernſt Deiner Heerde an. Item Jeſ. 5. Wehe Denen, die den Gottloſen juſtificiren und abſolviren um Geſchenkes willen. Item, wehe Denen, die aus Finſterniß Licht, und aus Licht Finſterniß, aus Sauer Süß, aus Süß Sauer machen, das Böſe gut ſprechen[2])." Auch die Lauenb. KO. hat[3]) einen langen trefflichen Abſchnitt darüber, wie ein Paſtor im Beichtſtuhl „wohl zuſehen ſolle, daß er Gott nicht Urſache gebe, Jemandes Blut von ſeinen Händen zu fordern", „denn wird der Prediger heucheln und ſchonen, ſo will und wird Gott nicht zuſehen noch ſchonen"; „wohlan ſo thue allhie im

[1]) Lauenb. KO. fol. 190.
[2]) Pomm. Ag. fol. 127.
[3]) Fol. 191.

Beichtſtuhle Solches der Beichtvater, und ſage einem Jeden unverholen, mit Beſcheidenheit, ernſt und treulich ohne Furcht und Scheu, was Jedem zu ſagen gebührt, und der Beichtvater an Jedermann für Aergerniß, Sünde und Mangel weiß, oder was eines jeden Stand und Amt fordert, nur getroſt und ohne Scheu, damit er ſeine Seele rette, und die Schuld einem Jeden auf ſeinen Kopf und Gewiſſen kommt." Ja, dabei kann er immerhin noch einen Schritt weiter gehen: „Da auch von Jemanden ein bös Gerücht öffentlich gehet, ſo ſoll derſelbe in der Beicht darum ernſtlich angeſprochen und zur Buße vermahnt werden. Berufet ſich dann ſolche Perſon auf ihre Unſchuld, gut Gewiſſen, und letztes Gericht Chriſti, ſo ſoll es der Beichtvater alſo annehmen, Solches des Beichtkindes Gewiſſen befehlen, ihm die Abſolution ſprechen und zum heiligen Nachtmahl zulaſſen, quia de occultis non judicat ecclesia. So ſind Prediger auch nicht Richter über die Herzen, ſondern da gehöret ein anderer Mann dazu, nemlich der rechte Herzenskündiger Jeſus Chriſtus, dem ſie es anheim ſtellen ſollen [1]). Eben darum aber ſoll der Beichtvater, wenn er ein Beichtkind auf Gerüchte hin anſprechen will, zwei Regeln ſorglich beobachten. Auf der einen Seite ſoll er ſich nicht auf loſe Rede und Angeberei verlaſſen: „Es ſoll ſich auch ein jeder Pfarrherr und Prediger vorſehen, daß er nicht auf Jedermanns Angeben Jemanden in der Beicht warum anfahre, vielweniger die Sache auf die Predigſtühle bringe, ſondern ſoll den Angeber mit Ernſt zuerſt fragen, ob er es auch wolle geſtändig ſein, und ob er es auf ihn ſolle nachſagen? Saget er nein, ſo heiße er den Angeber ſchweigen [2])." Sodann ſoll er ſich ganz und gänzlich vor jedem inquiſitoriſchen Eindringen auf das Beichtkind hüten, um ſo mehr da es der Erzählung der einzelnen Sünde zur Vergebung derſelben nicht bedarf: „Es ſollen ſich auch die Beichtväter in der Beicht enthalten, daß ſie nicht nach den

[1]) Lüneb. KO. v. J. 1643. S. 57.
[2]) Pomm. Ag. S. 145.

Dingen fragen, die ihnen zu wiſſen nicht gebühren, oder dadurch die Gewiſſen mehr verwirrt werden[1])". Und: „alſo ſollen auch die Kirchendiener nicht vorwitziger Weiſe von ihren Beichtkindern, wie etwa geſchehen, fragen, was ihnen nicht gebeichtet worden[2])". Namentlich aber ſollen die Paſtoren ſich des Sündenausforſchens enthalten, damit nicht, wie durch die Fragen nach den Pönitentialbüchern im Pabſtthum geſchehen, die Beichtkinder in der Beichte etwa gar Sünden lernen, die ſie zuvor gar nicht gekannt haben: „daß ſie die Beichtkinder in der Beicht nichts Ungeſchicktes, Gefährliches, Argwöhniſches fragen, dadurch ein Beichtkind, Mann oder Weib, geärgert und zu Böſem möchte gereizt werden[3])". — Wenn dann das Beichtkind über ſeine Sünde ſich ausgeſprochen hat, ſoll der Beichtvater es aus dem chriſtlichen Glauben belehren, berathen und tröſten, und es zur Beſſerung ſeines Lebens herzlich und ernſtlich vermahnen. Dabei aber ſoll der Beichtvater, damit er den Sünder nicht von dem Verdienſt Chriſti ab und auf die Werkheiligkeit ziehe, dem Beichtkind keinerlei Bußen und Satisfactionen auflegen. Nur in dem Einen Falle, wenn ſich herausſtellt, daß das Beichtkind durch ſeine Sünde ſeinen Nächſten geſchädigt hat, ſoll der Beichtvater dasſelbe erinnern, daß zu den rechtſchaffenen Früchten der Buße in dieſem Falle die Wiedererſtattung gehört: „die Beichthörer ſollen Alles vermeiden, daraus ein Beichtkind möchte in andere Wege gewieſen, oder bewegt werden, daß es neue Stiftungen in den Kirchen oder ſonſt, die etwas Gelds oder anderes Genieß auf ihnen tragen, aufrichten, teſtiren, oder ſtiften, noch einig Wallfahrten oder dergleichen, daraus Beſchwerde zu beſorgen ſein mag, thun ſoll. Sondern ſie allein zu Erkenntniß ihrer Sünden, und wie ſie dieſelben von Grund ihres Herzens reuen, ihr ſündliches Leben beſſern, und das heilige Sacrament in einem rechten wahren

[1]) Ebend. S. 129.
[2]) Churſächſ. Gen.-Artt. S. 30.
[3]) Brandenb.-Ansb. Abſch. bei Richter I, 52.

Glauben empfahen, und ihre Hoffnung und Vertrauen allein in Gott ſetzen, auch die Früchte und Werke, ſo aus einem rechten wahren ungefälſchten chriſtlichen Glauben fließen, vollbringen, und ihrer Obrigkeit — gehorſam ſein, und ſich vor aller Aufruhr, Empörung und dergleichen Uebel hüten ſollen. Doch ob ſie unrechtfertig Gut hinter ihnen, oder ihren Nebenchriſtenmenſchen unbillig beſchwert, oder Etwas wider Gott, Recht und mit Gewalt abgenommen hätten, ſollen ſie die Beichtväter dahin weiſen, dem Beſchwerten oder Beſchädigten oder ſeinen Erben, wo die vorhanden ſind, zu widerlegen, oder nach Rath der Beichtväter (wo es ohne Aergerniß nicht anders geſchehen mag) zu vergleichen oder zu ergötzen; und kein Beichtvater ſein Beichtkind in ſolchen Fällen dahin verweiſen, daß er ſolch unrechtfertig Gut ihm, dem Beichtvater, ſeiner Kirche, Pfarre oder Kloſter geben, oder damit eigennützige Stiftung aufrichten, ſondern das ſonſt in Almoſen wenden ſoll. Es ſoll auch keinem Beichtkinde keine offene oder andere dergleichen Buße, daraus, was oder wie einer geſündigt, vermerkt oder Argwohn genommen werden kann, in der Beicht aufgelegt werden[1])".

Endlich ſoll dies Beichtverhör auch dazu dienen, „daß ein Jeder, der betrübt iſt, ſeine anliegende Fehler ſeinem Beichtvater und Prediger kann offenbaren, und Rath bitten, damit er nicht vom Teufel geplagt und in Verzweiflung geführt werde[2])." „Weil ſich's auch wohl oft begiebt, daß gottfürchtige, angefochtene, betrübte Perſonen Unterrichts und Troſts halber von ſich ſelbſt und ohne Zwang etwa ſonderliche Fälle und Anliegen oder heimliche Sünden ihrem Beichtvater offenbaren, da ſoll er ſonderlichen Fleiß ankehren, daß Solche chriſtlich unterrichtet und getröſtet werden. Und ſo Einem der Fall zu ſchwer, daß er ſich in Eil darauf nicht gründlich und richtig erklären und Rath geben könnte, darf ſich Keiner ſchämen Bedenkzeit zu nehmen, und mit anderen Gelehrteren und

[1]) Brandenb.-Ansb. Abſch. bei Richter I, 52.
[2]) Pomm. KO. S. 26.

Verſtändigeren davon, jedoch ohne Meldung einiger Perſon zu reden, damit ſolchen bekümmerten Leuten rechter und heilſamer Rath und Troſt gegeben werde[1])." Und zu ſolcher vertraulichen Berathung ſoll ſich der Beichtvater ſeinem Beichtkinde ausdrücklich erbieten, wobei ſich allerdings von ſelbſt verſteht, daß die obigen Warnungen vor jedem Inquiriren und Ausfragen hier noch ganz beſondere Anwendung finden.

Was aber dem Beichtvater alſo in der Beichte Heimliches offenbart wird, das ſoll er treulich und feſt unter Beichtſiegel bewahren. Wir ſtellen die Worte der KOO. zuſammen. Pomm. KO. S. 27: „Und was einem Kirchendiener in der Beichte vertraut wird, ſoll er bei Leibesſtrafe nicht melden oder nachſagen". Sächſ. Gen.-Artt. S. 32: „Nachdem auch mehrmals große Beſchwerniſſe erfolgt, wenn entweder die Kirchendiener oder die verhörte Perſonen aus der Beichte geſchwatzt, ſoll ihnen Allen auferlegt, beſonders aber den Kirchendienern eingebunden werden, was ihnen für Gewiſſenshändel in der Beichte vertraut, Niemandem, wer der auch ſein möchte, bei Vermeidung ernſtlicher Strafe zu offenbaren, ſondern, wie ſich gebühret, verſchwiegen zu halten." Hoyaſche KO. S. 172: „Dieweil ſich auch zugleich unter den Paſtoren und Zuhörern bisweilen Leute finden, welche die Heimlichkeit der Beichte, die allezeit alle ſolche Dinge, ſo allein im Himmel für Gottes Angeſicht und Ohren geredet, in der Welt ſollen verborgen bleiben, leichtſinniger und unbedächtiger Weiſe offenbaren, wollen wir hiemit Beide, Beichtväter und Kinder, für ſolchen Unbedacht und Leichtfertigkeit bei Vermeidung ſchwerer Strafe, ſo vermöge Rechtens in dieſem Falle verordnet iſt, getreulich gewarnt haben." Lauenb. KO. fol. 197: „Und was Jemand ſeines Gewiſſens Beſchwerung oder Troſtes oder auch ſonſt billiger Urſachen halber dem Beichtvater offenbart, oder er dem Beichtkind fürhält und befiehlt, ſoll mit Nichten nicht aus der Beicht geſchwatzet noch Jemandem ferner offenbaret werden, ſondern verſchwiegen und in geheim bei ſchwerer harter

[1]) Mecl. KO. fol. 230.

Strafe gehalten werden, ſein und bleiben, wie davon auch gewiſſe Strafen zu Rechte verordnet ſein". Lüneb. KO. v. J. 1643 S. 56: „Soll auch Dasjenige, was dem Beichtvater zu Rettung und Befreiung der beſchwerten Gewiſſen heimlich vertraut und geklagt oder entdeckt wird, heimlich bei demſelben bleiben und nicht aus der Beicht nachgeſagt werden; denn was da gebeichtet, ſolches iſt Chriſto gebeichtet und nicht Menſchen". Ja, nach der Pommerſchen Agende[1]) ſoll der Paſtor vor jeder Beichthandlung in der laut Obigem an alle Confitenten insgeſammt zu richtenden Anſprache denſelben ausdrücklich ſagen: „Wer ſich nun einen Sünder bekennet — der komme zu uns im Namen Jeſu Chriſti, auf daß er — aus aller Angſt ſeines Gewiſſens errettet werde. Was uns in der Beichte vertraut wird, müſſen wir ſtille halten, darum mag hier ein Jeder, was ſein Herz ängſtiget und betrübet, ſicher offenbaren; was leider nicht ſchon offenbar iſt, wollten wir lieber zudecken, gleich wie unſer Herr Chriſtus unſer Aller Sünden zudecket vor dem himmliſchen Vater." Dieſe Stellen werden zur Genüge ergeben, daß unſere Kirche allerdings das Beichtſiegel hat. Erſt ſeitdem wir vergeſſen haben, daß die Stellung des Beichtvaters eine amtliche iſt; erſt ſeitdem die Gedanken, daß, was in der Beichte geredet iſt, „allein im Himmel vor Gottes Angeſicht und Ohren geredet" iſt, daß was gebeichtet iſt, „Chriſto gebeichtet iſt und nicht Menſchen", uns abhanden gekommen ſind; erſt ſeitdem uns die beichtväterliche Unterredung auf das Niveau einer chriſtlich freundſchaftlichen Unterredung herabgeſunken iſt, haben wir uns daran gewöhnt Dasjenige, was uns im beichtväterlichen Geſpräch vertraut wird, auch freundſchaftlich weiter zu erzählen, was aber ſehr vom Uebel iſt.

Uebrigens darf man ſich nicht vorſtellen, als ob die Meinung der KOO. dahin ginge, daß dieſe drei Abtheilungen des Verhörs im Katechismus, des Seelenzuſtandes, und wegen beſonderer Anliegen, nach einander und getrennt von einander

[1]) S. 139.

hätten vorgenommen werden ſollen. Im Gegentheil ſollten unter der geſchickten Leitung des Beichtvaters dieſe verſchiedenen Partieen des Verhörs ſich zu Einer ungezwungenen, vertraulichen Unterredung, zu einem fortlaufenden colloquium privatum, wie Chemnitz ſagt, verweben. Indem der Beichtvater das Beichtkind die zehn Gebote verhörte, ſollte dasſelbe auch ſeine begangene Sünde beichten; und indem das Beichtkind vor dem Geſetze Gottes ſeiner beſonderen Sünde gedachte, ſollte der Beichtvater dasſelbe in den Artikeln des Glaubens verhören, und aus denſelben tröſten; und der Ort, wo das Beichtkind ſeine etwaigen heimlichen Anliegen offenbarte, fand ſich denn dazwiſchen immer.

Die meiſten KOO. begnügen ſich, dieſe Unterredung, welche der Beichtvater mit ſeinem Beichtkinde halten ſoll, kürzer oder weitläufiger[1]) zu ſkizziren. Manche KOO. geben aber auch eine ordentlich ausgeführte, in Fragen und Antworten geſtellte Form dieſer Beichtunterredung. Die am häufigſten vorkommende[2]) und zugleich die beſte dieſer Formen iſt in den wahrſcheinlich von Luther ſelbſt herrührenden, ſogenannten Fragſtücken von der Beichte. Wir ſetzen dieſe Fragſtücke hieher: „Glaubeſt du, daß du ein Sünder ſeiſt? Ja, ich glaube es, ich bin ein Sünder. Wie weißt du das? Aus den zehn Geboten, die habe ich nicht gehalten. Sind dir deine Sünden auch leid? Ja, es iſt mir leid, daß ich wider Gott geſündigt habe. Was haſt du mit deinen Sünden bei Gott verdient? Seinen Zorn und Ungnade, zeitlichen Tod und ewige Verdammniß Röm. 2, 6. Hoffeſt du auch ſelig zu werden? Ja, ich hoffe es. Weß tröſteſt du dich denn? Meines lieben Herrn Chriſti. Wer iſt Chriſtus? Gottes und Marien Sohn, wahrer Gott und Menſch. Wie viel ſind Götter? Nur Einer, aber drei Perſonen: Vater, Sohn und heiliger Geiſt. Was hat denn Chriſtus für dich gethan, daß

[1]) Z. B. die Bremer KO., die Cölniſche Reformation, bei Richter I. 244. II, 45.

[2]) Z. B. Mecklenb. KO. fol. 223. Lauenb. KO. fol. 195.

du dich ſeiner tröſteſt? Er iſt für mich geſtorben, und hat ſein Blut am Kreuz vergoſſen, zur Vergebung meiner Sünde. Iſt der Vater auch für dich geſtorben? Nein; denn der Vater iſt nur Gott, der heilige Geiſt auch, aber der Sohn iſt wahrer Gott und wahrer Menſch, für mich geſtorben, und hat ſein Blut für mich vergoſſen. Wie weißt du das? Aus dem heiligen Evangelium, und aus den Worten der Sacrament, und bei ſeinem Leibe und Blute, welches er im Sacrament mir zum Pfande meines Heils gegeben hat. Wie lauten denn die Worte? Unſer Herr Jeſus Chriſtus u. ſ. w. So glaubeſt du, daß im Sacrament der wahre Leib und das Blut Chriſti ſei? Ja, ich glaube es. Was bewegt dich Das zu glauben? Die Worte Chriſti: Nehmet hin, eſſet, das iſt mein Leib; trinket Alle daraus, das iſt mein Blut. Was ſollen wir thun, wenn wir ſeinen Leib eſſen, und ſein Blut trinken, und das Pfand alſo nehmen? Seinen Tod und Blutvergießen verkündigen, und gedenken, wie er uns gelehrt hat: Solches thut, ſo oft ihr's thut, zu meinem Gedächtniß. Warum ſollen wir ſeines Todes gedenken, und denſelbigen verkündigen? Daß wir lernen glauben, daß keine Creatur hat können genugthun für unſere Sünde, denn Chriſtus wahrer Gott und Menſch allein, und daß wir lernen erſchrecken vor unſeren Sünden, und dieſelben nicht geringe ſondern lernen groß achten, und uns des Herrn Chriſti mit ſeinem Verdienſt allein freuen und tröſten, und alſo durch denſelben Glauben ſelig werden. Was hat ihn denn bewegt, für deine Sünde zu ſterben und genugzuthun? Die große Liebe zu ſeinem Vater, und zu mir, und zu anderen Sündern, wie geſchrieben ſteht Joh. 14. Röm. 5. Gal. 2. Epheſ. 5. Endlich aber, warum willſt du zum Sacrament gehen? Auf daß ich meinen Glauben beſtätige, daß Chriſtus um meiner Sünde willen aus großer Liebe geſtorben ſei, wie geſagt, und darnach auch von ihm lerne, Gott und meinen Nächſten lieben. Was ſoll einen Chriſten vermahnen und reitzen, das Sacrament des Altars oft zu empfahen? Von Gottes wegen ſoll ihn Beides, des Herrn Chriſti Gebot und Verheißung, darnach auch ſeine eigne Noth die ihm auf

dem Halſe liegt, treiben, um welcher willen ſolch Gebieten, Locken und Verheißen geſchiehet. Wie ſoll ihm aber ein Menſch thun, wenn er ſolche Noth nicht fühlen kann, oder keinen Hunger oder Durſt zum Sacrament empfindet? Dem kann nicht beſſer gerathen werden, denn daß er erſtlich in ſeinen Buſen greife, ob er auch Fleiſch und Blut habe, und glaube nach der Schrift, was die davon ſagt Gal. 5. Röm. 7. Zum Anderen, daß er um ſich ſehe, ob er auch noch in der Welt ſei, und denke daß es an Sünden und Noth nicht fehlen werde, wie die Schrift ſagt Joh. 15. 16. 1 Joh. 2. 5. Zum Dritten, ſo wird er ja auch den Teufel um ſich haben, der ihm mit Morden und Lügen Tag und Nacht keinen Frieden innerlich und äußerlich laſſen wird, wie ihn die Schrift abmalet Joh. 8. 16. 1 Petr. 5. Epheſ. 6. 2 Tim. 2." — Dieſe Fragſtücke gebieten die KOO. denn auch dem Volke in den Katechiſationen und Katechismuspredigten vorzuleſen und auszulegen. Aber allerdings iſt es mit dieſer Form nicht darauf abgeſehen, als ob die Fragen wörtlich ſo vom Beichtvater gethan, und die Antworten wörtlich ſo vom Beichtkinde gegeben werden ſollten. Vielmehr ſoll dieſe Form dem Paſtor nur im Allgemeinen den Gang vorzeichnen, den er in ſeiner Beichtunterredung zu nehmen habe, damit er nichts Weſentliches unberührt laſſe. Dem entſprechend giebt auch die Pomm. Agende S. 142 ff. eine treffliche Anleitung, wie der Beichtvater, dem Gange dieſer Fragſtücke folgend, und doch auf die ſpeciellſten Verhältniſſe und Gemüthszuſtände des einzelnen Beichtkindes eingehend, mit demſelben die Beichtunterredung führen ſolle.

Dieſe Beichtunterredung wird denn herausſtellen, wie es mit dem Beichtkinde ſteht, ob es genugſam im Worte Gottes unterrichtet iſt, ob es bußfertig iſt, und ob es etwa in beſonderen Gewiſſensverſtrickungen ſich befindet? Und je nach dieſem Ergebniß wird an dieſer Stelle der Beichtvater ſich zu entſcheiden haben, ob er dem Beichtkinde die Abſolution ertheilen kann oder nicht. Denn das Amt der Schlüſſel enthält die Gewalt des Löſens und des Bindens; ſeine Hand-

habung ist an Bedingungen gebunden; diese Bedingungen bestehen darin, daß der Mensch Erkenntniß des Heilsweges und Bußfertigkeit habe; und wo diese Bedingungen nicht als erfüllt vorliegen, da darf der Beichtvater nicht lösen, sondern muß binden, d. h. die Absolution und folgeweise die Zulassung zum Abendmahl versagen. Diese Verpflichtung des Amtes, auch den Bindeschlüssel ernstlich zu handhaben, schärfen die KOO. sämmtlich auf das Allerernstlichste ein, und geben dann für solche Handhabung auch einzelne Regeln: Wenn dem Beichtvater solche Personen vorkommen, die in Gottes Wort völlig ununterrichtet sind, soll er sie für das Mal nicht absolviren, sondern sie auf spätere Zeit wieder bescheiden, damit sie inmittelst den Katechismus lernen. „Diejenigen aber, so noch gar grob und unberichtet sind, und von den zehn Geboten, Glauben, Gebet und Sacramenten Nichts wissen, und also mit gutem Gewissen noch nicht zugelassen werden können, dieselben sollen sie mit freundlichem Bericht abweisen, und über etliche Zeit, bis sie es gelernt, wiederkommen heißen, auch treulich vermahnen, daß sie mittlerweile fleißig zum Katechismo sich halten und, was sie noch nicht gewußt, lernen; auch dann wahrnehmen und merken, ob sie auch auf angesetzte Zeit wiederkommen, damit sie nicht etwa gar außen bleiben, und desperat werden[1])." Anders freilich liegt es, wo sich nicht bloße Unwissenheit, sondern bewußtes und hartnäckiges Versteiftsein auf falsche Lehre und unchristlichen Irrthum vorfindet; das fällt unter den Begriff der reueloſen Sünde, und ist nach den weiter folgenden Regeln zu behandeln. Ferner soll der Beichtvater die Absolution nicht sogleich ertheilen, sondern das Beichtkind auf eine andere Zeit bescheiden, wenn er dasselbe in besonderen Gewissensfällen verstrickt findet, und solche so rasch zu übersehen und Rath und Lehre darin zu finden nicht im Stande ist. Was weiter die Sünden betrifft, so ist nach den obigen Erörterungen die Schwere der Vergehung an sich unserer

[1]) Lüneb. KO. v. J. 1643. S. 55.

Kirche kein Hinderniß der Ertheilung der Abſolution; es kommt auf die Bußfertigkeit, es kommt darauf an, daß der Menſch ſeine Sünde erkenne und bereue, und den ernſtlichen Vorſatz habe, ſein Leben zu beſſern, auch davon dem Seelſorger genugſame Beweiſe gebe; und die einfache allgemeine Regel iſt: wer ſeine Sünde nicht als ſolche erkennen, wer nicht zugeſtehen und erklären will, daß ſie ihn gereue, wer nicht Beſſerung des Lebens verſprechen und, wo Solches möglich, mit der That beweiſen will, den ſoll der Beichtvater zunächſt auf das Allerernſtlichſte vermahnen, und, wenn er dennoch in ſeiner Unbußfertigkeit verharrt, ihm die Abſolution verſagen, dem Bußfertigen aber ſoll er ſie ertheilen. Aber bei der Anwendung dieſer einfachen Regel kommen doch allerdings die verſchiedenen Arten der ſündlichen Vergehungen in Betracht. Es handelt ſich da namentlich um ſolche Fälle, wo das Beichtkind durch öffentliche Sünde Aergerniß gegeben, oder durch ſeine Vergehung ſeinen Nächſten geſchädigt, oder geradezu ein Verbrechen begangen hat, oder wo es in habituellen Laſtern, oder in dauernden ſündlichen Verhältniſſen lebt. Wenn nemlich das Beichtkind durch öffentliche grobe Sünde Aergerniß gegeben hat, ſo kann ſeine bloße Verſicherung, daß es ihm Leid thue, und es ſich für die Zukunft hüten wolle, nicht genügen, wie wahr dieſelbe auch ſein mag; vielmehr wird ſeine Buße, wenn ſie wirklich aufrichtig iſt, es treiben müſſen, daß es zuvor und zum Beweiſe der Aufrichtigkeit ſeiner Reue die von ihm öffentlich geärgerte Gemeinde durch öffentliche Beichte verſöhne; und der Beichtvater wird berechtigt ſein, vor Ertheilung der Abſolution Solches von ihm zu begehren. Daher fordern denn die alten KOO., daß der Beichtvater den notoriſchen groben Sündern nicht ohne Weiteres in der Privatbeichte die Abſolution ertheilen, ſondern dieſelben auffordern ſolle, zuvor die Gemeinde zu verſöhnen. Ferner, wenn das Beichtkind durch ſeine Sünde ſeinen Nächſten geſchädigt, z. B. ihn beſtohlen, verläumdet, betrogen, erzürnt hat, ſo iſt wenigſtens unter Umſtänden ein Wiedergutmachen des angerichteten Schadens möglich, und iſt

dies möglich, ſo gehört es zur Gründlichkeit der Buße, daß es auch geſchehe; daher ſoll der Beichtvater einem Solchen die Abſolution verſagen, bis er ſeinem Nächſten den Schaden erſetzt, ſich bei ihm verbeten, ſeine Ehre wiederhergeſtellt u. ſ. w. hat. Weiter, wenn das Beichtkind eines Verbrechens ſchuldig geworden iſt, welches auch der menſchlichen Obrigkeit zur Beſtrafung unterliegt, ſo kann es wenigſtens unter Umſtänden zur Gründlichkeit der Buße gehören, daß der Verbrecher ſich ſelbſt ſeiner Obrigkeit anzeige. Allerdings aber können die Verhältniſſe hier auch ſo liegen, daß die Begangenſchaft nur noch im Gewiſſen des Thäters lebendig, im Uebrigen aber todt iſt, und daß der Beichtvater beſſer thut, wenn er im Verborgenen läßt, was Gott nicht hat offenbar werden laſſen. Wenn es aber ſo nicht liegt, laſſen die alten KDD. den Beichtvater einem ſolchen Verbrecher ſo lange die Abſolution verſagen, bis er ſich ſeiner Obrigkeit geſtellt hat. Ferner, wenn ein Menſch in habituellen Sünden und Laſtern, als Trunkfälligkeit, Spielſucht, Hurerei, Verachtung des göttlichen Wortes und Sacraments, unchriſtlichen und ärgerlichen Reden u. ſ. w. dahin lebt, vielleicht gar ſchon öfter ſolche Sünde gebeichtet und Beſſerung verſprochen hat, aber dennoch immer wieder rückfällig geworden iſt, ſo ſoll der Beichtvater Solchem für's Erſte die Abſolution verſagen, bis er wenigſtens eine Zeit lang mit der That gezeigt hat, daß es ihm mit dem Laſſen von ſeinen Sünden ein Ernſt iſt. Wenn endlich Leute, die in dauernden ſündlichen Verhältniſſen, als wilder Ehe, Concubinat, Ehebruch, ſchandbarem Gewerbe, unverſöhnlicher Feindſchaft und dergleichen dahin leben, und ſich zur Beichte und Abſolution ſtellen, ohne ſolche ſündliche Verhältniſſe aus dem Mittel gethan zu haben, ſo ſoll der Beichtvater Solchen nicht die Abſolution ertheilen, vielmehr von denſelben mit Ernſt begehren, daß ſie zuvor ſolche ſündliche Verhältniſſe ganz und gar beſeitigen und davon dem Beichtvater die Ueberzeugung verſchaffen. Das ſind die Fälle, deren die KDD. im Einzelnen gedenken, wobei denn allerdings nicht zu vergeſſen iſt, daß die Wirklichkeit immer noch mehrere und

oft auch ſolche Fälle liefern wird, die ſich nicht ſo auf eine einfache Regel bringen laſſen; weßhalb denn auch gewiß iſt, daß der Beichtſtuhl immer ſeinen Mann erfordert. Was übrigens weiter zu geſchehen hat, wenn einem Conſitenten vom Beichtvater die Abſolution verſagt iſt, davon werden wir weiter unten in einem beſonderen Abſchnitte vom Banne reden. Hier machen wir nur noch darauf aufmerkſam, welch ein energiſches Mittel der Disciplin ſich unſere alte Kirche in der Privatbeichte geſchaffen hatte.

Dagegen, „wenn der Prediger an Denen, die ſich bei ihm zur Beicht angeben, nach menſchlichem Urtheil ſpüret, daß ſie ihre Sünde erkennen, Gottes Zorn wider die Sünde fürchten, Vergebung der Sünden durch Chriſtum ſuchen, und glauben, und einen Vorſatz haben, ihr Leben zu beſſern, ſo ſoll er dieſelben mit Gottes Wort tröſten, und zu beſtändiger Beſſerung und neuem Gehorſam ernſtlich ermahnen, und dann — abſolviren[1]."

Wenn nun das Beichtverhör dem Beichtvater die Ueberzeugung gegeben hat, daß er den Conſitenten abſolviren dürfe und müſſe, ſo reſumirt er dann kurz die Beichtunterredung, um darauf die Abſolution zu ertheilen. Hinſichtlich dieſer Recapitulation aber ſchreiben die verſchiedenen Agenden ein verſchiedenes Verfahren vor: Einige wenige Agenden nemlich laſſen den Conſitenten ſeine Beichte gleich zu Anfang der ganzen Handlung, wenn er zu dem Beichtvater in den Beichtſtuhl tritt und um die Abſolution bittet, ſprechen. Dieſe Agenden laſſen dann den Paſtor das Beichtverhör am Schluſſe in der Form reſumiren, daß er die Hauptpunkte des vorgeweſenen Verhörs in ein paar von dem Conſitenten zu bejahende, unmittelbar auf die Abſolution überleitende Fragen faßt. Die Hoyaſche KO. und die Pommerſche Agende formuliren auch dieſe Fragenreihe. Nach der letzteren lautet ſie: „Nach allem Unterricht ſoll der Beichtvater ſprechen: Sind Dir denn Deine Sünden von Herzen leid, und biſt Du

[1] Lüneb. KO. v. J. 1643. S. 57.

betrübt, daß Du Gott erzürnet haſt? Ja. Glaubeſt Du auch, daß Dir Gott gnädig ſei, und Dir durch Jeſum Chriſtum ſeinen Sohn, alle Deine Sünde aus lauter Gnade vergeben wolle? Ja. Willſt Du darauf empfangen zum Pfande den Leib und Blut unſeres Herrn Jeſu Chriſti, daß Dein Glaube geſtärkt, und der neue Menſch in Dir verneuert werde. Ja. Willſt Du auch Gott dankbar ſein, Dein Leben von Herzen beſſern, von Sünden ablaſſen, in Gottſeligkeit leben gegen Gott und Deinen Nächſten, dem heiligen Geiſt gehorſam ſein, wie ich Dich vermahnt habe? Ja. Begehrſt Du auch die heilige Abſolution, daß ich Dir im Namen Jeſu Chriſti Vergebung aller Deiner Sünden ſprechen ſoll? Ja. Glaubeſt Du auch, daß dieſe Abſolution, die ich Dir ſpreche, im Himmel gelte und vor Gott kräftig ſei? Ja. Warum glaubſt Du das, wie kann ein Menſch Sünde vergeben? Darum glaube ich und bin's gewiß, denn mein Heiland Chriſtus ſpricht: Wie mich mein Vater geſandt hat, ſo ſende ich euch auch; nehmet hin den heiligen Geiſt: denen ihr die Sünden vergebet, denen ſind ſie vergeben; alles, was ihr auf Erden löſet, ſoll im Himmel los ſein. Und ich danke meinem Herrn Jeſu Chriſto von Herzen, der ſolche Gewalt, mir armen Sünder zum Troſte, auf Erden gelaſſen hat. Auf ſolch Bekenntniß folget die Abſolution." Wie ſich von ſelbſt verſteht, war es auch mit dieſen formulirten Fragen nicht darauf abgeſehen, daß ſie wörtlich vorgelegt werden ſollten, ſondern ſie ſollten dem Paſtor zeigen, wie er an dieſer Stelle zu verfahren habe. Aber, wie geſagt, nur die wenigſten KDD. laſſen den Beichtvater in dieſer Weiſe die Beichtunterredung recapituliren. Die meiſten Agenden vielmehr laſſen dies, und gewiß ohne Frage ſchicklicher, in der Weiſe geſchehen, daß nun zum Schluſſe der Beichtunterredung das Beichtkind auf Aufforderung des Beichtvaters ſeine Beichte ſpricht, und darin ſeiner Seits alle Hauptpunkte des Beichtverhörs reſumirt, um damit die nun ſofort zu ertheilende Abſolution nachzuſuchen. Eben darum geben ſie denn aber auch Beichtformeln, welche diejenigen Confitenten, welche nicht

ſelbſt ſo zu reſumiren vermögen, auswendig zu wiſſen und dann zu ſprechen haben.

Welches nach lutheriſchen Begriffen der nothwendige und weſentliche Inhalt einer richtigen Beichtformel ſei, ſagt uns in ſtrenger Conſequenz alles Vorgeſagten die Meckl. KO.[1]: „Nun iſt aber eine chriſtliche Beichte dieſe, daß ſich ein armer Sünder vor Gott und ſeinem Seelſorger erkenne und bekenne, daß er Gottes Gebot vielfältig mit Worten, Werken und Gedanken übertreten, und alſo Gottes Zorn und Strafe zeitlich und ewig wohl verdient habe, ja auch in Sünden empfangen und geboren ſei, und derhalben wahre Reue und Leid hierüber in ſeinem Herzen fühle, aber dennoch nicht verzage, ſondern tröſte ſich von Herzen der Gnade Gottes, und glaube feſtiglich, daß ihm ſeine Sünden um des Herrn Jeſu Chriſti Verdienſtes willen vergeben werden, und wolle ſein Leben auch mit Gottes Hülfe gerne beſſern."

Für dieſe Beichtformeln bieten nun die alten Agenden eine große Auswahl. Wir haben in den uns bekannten KOO. nicht weniger als 17 verſchiedene Formeln gezählt, die zwar alle jenen Anforderungen entſprechen, aber in der Faſſung abweichen. Es hat keine einzige derſelben ſich eine allgemeinere Geltung erworben. Die meiſte Verbreitung haben noch die Beichtformeln gefunden, welche Luther in der dem kleinen Katechismus einverleibten Anweiſung „Wie man die Einfältigen ſoll lehren beichten" für „Knecht und Magd" und für „Herrn oder Frau" geſtellt hat. Viele KOO. haben dieſe bekannten Beichtformeln unverändert aufgenommen; andere, z. B. die Lauenburger, die Lüneburger v. J. 1643, haben ſie erweitert. Aber dieſe Beichtformeln haben den Fehler, daß ſie ſich auf das Specialiſiren der Sünden einlaſſen, und demzufolge für den Einen zutreffen und für den Anderen nicht. Dies Eingehen auf die ſpeciellen ſündlichen Vergehungen, ſo nöthig es iſt, gehört in das Beichtverhör; die Beichtformel aber muß ſo allgemein ſein, daß ſie für Alle paßt. Unter

[1]) Fol. 221. B.

den Formeln letzterer Art haben nun folgende eine weitere Verbreitung über das Gebiet Einer KO. hinaus gefunden: Die Beichtformel der Meckl. KO.: „Ich armer ſündiger Menſch bekenne vor Gott, meinem Schöpfer und Erlöſer, daß ich viel geſündigt habe, nicht allein mit Gedanken, Worten und Werken, ſondern daß ich auch in Sünden empfangen und geboren bin. Ich habe aber Zuflucht zu ſeiner grundloſen Barmherzigkeit, ſuche und begehre Gnade um des Herrn Jeſu Chriſti willen. Herr, ſei gnädig mir armen Sünder! Ich will mit Gottes Hülfe mein Leben gerne beſſern". — Die Formel der Pomm. Agende: „Ich armer ſündiger Menſch bekenne vor Gott und euch, daß ich wider alle Gebote Gottes mit Gedanken, Worten, Werken viel geſündigt habe, und von Natur in Sünden empfangen und verdorben bin, unter Gottes Zorn des ewigen Todes ſchuldig. Darum iſt mein Herz betrübt, und iſt mir Leid, daß ich Gott meinen Herrn erzürnet habe, und bitte von Herzen, Gott wolle mir alle meine Sünde um ſeines lieben Sohnes, des Herrn Jeſu Chriſti willen aus Gnaden vergeben, mein Herz mit dem heiligen Geiſt erneuern. Und dieweil ihr vom Herrn Jeſu Chriſti Befehl habt, allen Bußfertigen ihre Sünde zu vergeben, ſo bitte ich euch durch Chriſtum, ihr wollet mich mit Gottes Wort unterrichten und tröſten, und mir in ſeinem Namen die Vergebung der Sünden ſprechen, den Leib und Blut Jeſu Chriſti zu Stärkung meines Glaubens verreichen; ich will mich mit Gottes Hülfe beſſern." — Die Formel der Lauenburger KO.: „Ich armer ſündiger Menſch bekenne mich vor Gott meinem Herrn, auch vor euch an der Stätte Gottes, daß ich nicht allein in Sünden empfangen und geboren ſei, ſondern habe auch die zehn Gebote meines Herrn oft und vielfältig übertreten, und damit gegen Gott und meinen Nächſten geſündigt, und Gottes Zorn und Strafe damit wohl verſchuldet. Aber alle meine Sünden ſind mir von Herzen leid, und komme derhalben in der Zeit der Gnaden zu euch als einem Diener Chriſti, und bitte, ihr wollet mich von allen meinen Sünden los ſprechen, und zur Stärkung meines ſchwachen Glaubens das hochwürdige Sacra-

ment verreichen, nemlich den wahren Leib und Blut meines Herrn Jesu Christi, unter dem Brod und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbst eingesetzt. Ich will mein Leben mit göttlicher Hülfe gerne bessern, und hernach frömmer werden." Eine weite Verbreitung hat auch in Verwendung für die Privatbeichte sowohl in Süd- als in Norddeutschland diejenige Beichtformel gefunden, welche wir oben S. 342 aus der Calenberger KO. angeführt haben.

Nachdem so das Beichtverhör resumirt und damit der erste Theil der Handlung, die Beichte beendet ist, folgt dann der zweite Theil der Handlung, nemlich die Absolution.

Die Mecklenb. KO. fol. 225 ff. läßt den Beichtvater nach geschlossenem Beichtverhör und von dem Beichtkind gesprochener Beichte den Act der Absolution damit anheben, daß er in einer längeren Ansprache, deren Inhalt sie skizzirt, das Beichtkind aus Gottes Wort unterrichtet und tröstet. Indessen diese zwischen der gesprochenen Beichte und der Ertheilung der Absolution eingeschobene längere Rede des Pastors ist eine Singularität, von der wir sagen müssen, daß sie keine Nachahmung verdient. Diese Unterrichtung und Tröstung aus Gottes Wort gehört wesentlich in das Beichtverhör hinein; wenn aber dieses geschlossen, die Beichte gesprochen, und damit die Absolution nachgesucht ist, so muß dann diese auch ohne lange Vor- und Zwischenreden ertheilt werden. So erheischt es die innere Fortbewegung der Sache.

Daher lassen denn auch alle anderen Kirchenordnungen ohne Ausnahme zwischen den Schluß des Beichtverhörs und seiner Recapitulation in der Beichtformel und die Ertheilung der Absolution nichts weiter treten als nur die von dem Beichtvater zu stellende und von dem Beichtkinde zu bejahende Frage: „Glaubest du auch, daß meine Vergebung Gottes Vergebung sei? Ja." Schon Luther in der Anweisung „Wie man die Einfältigen soll lehren beichten" stellt zwischen die vom Beichtkinde zu sprechende Beichte und die vom Beichtvater zu sprechende Absolution diese Frage. Und gleicher Weise alle KOO. Zuweilen ändern sie die Fassung etwas.

So läßt die Pomm. Agende fragen: „Glaubeſt du auch, daß dieſe Abſolution, die ich dir ſpreche, im Himmel gelte und vor Gott kräftig ſei?“ Und die Hoyaſche KO.: „Glaubeſt du auch, daß ich dir als ein Diener Gottes deine Sünde vergeben könne?“ Und die Zwiſchenſchiebung dieſer Frage, die Einleitung der Abſolution mit dieſer Frage iſt allerdings richtig und nöthig: das Beichtkind hat ſeine Sünde gebeichtet, und um die Abſolution gebeten; da wird es gefragt, ob es zu dieſer Abſolution auch vollen Glauben und alles Vertrauen habe; und indem es dieſe Frage bejaht, wird ihm ſein Herz aufgethan, daß es, wenn es nun die Abſolution hört und empfängt, derſelbigen traut als Gottes Worten und ihren Troſt in's Herz faßt. Dieſe Frage ſollte daher auch nicht unterlaſſen, ſondern ſtets ſo gethan werden.

Auf die Bejahung dieſer Frage empfängt dann das Beichtkind die Abſolution.

Bei der Ertheilung der Abſolution iſt die erſte Regel, daß ſie Jedem einzeln ertheilt werden ſoll und muß: „Es ſollen auch die Paſtoren — jede Perſon — inſonderheit verhören, und — ihr die Privatabſolution ſprechen, und nicht einem ganzen Haufen zugleich, ungehört, eine gemeine Abſolution ſprechen[1]). — „Es ſollen aber die Paſtores — einen Jeden nach gethaner Beicht aus dem Befehl und der Zuſage Chriſti inſonderheit abſolviren, und nicht Zwei, Drei oder mehr zugleich, wie man etliche Mal erfahren, denn Solches nicht geduldet werden ſoll[2]).“ — „Derowegen ſoll mit Ernſt verboten ſein, daß die Pfarrherren das Volk nicht bei Haufen in Gemein abſolviren, darauf ſollen die Superintendenten in Synodis ernſtlich Achtung geben, daß es abgeſchafft werde, und ſo Jemand aus Geiz, Gunſt der Leute, oder aus Faulheit, daß er der Arbeit überhoben ſei, die Abſolution in's Ungewiſſe über das Volk bei Haufen hinſpricht, den ſoll der Superintendens, wenn er vermahnt iſt und nicht abläßt, als

[1]) Chur. Gen.-Artt. S. 31.
[2]) Calenb. KO. S. 93.

einen untreuen Miethling vom Predigtamt abſetzen[1])". Ja, die Privatabſolution lag beziehungsweiſe unſerer Kirche noch mehr am Herzen als die Privatbeichte: wie ihr das ganze Inſtitut der Beichte nach ihren immer wiederholten Erklärungen hauptſächlich „um der heiligen Abſolution willen" da war, ſo wollte ſie auch, daß die Abſolution jedem Einzelnen zu Theil werde. Und ohne Frage mit vollem Recht, denn nur durch die Application an den Einzelnen wird das Wort von der Verſöhnung zur Abſolution, und es gehört alſo die private Ertheilung zu dem Weſen der Abſolution, während die Ertheilung der Abſolution an einen Haufen ſie in die gemeine Predigt auflöſt. Daher geſtattet die Meckl. KO. wohl, wie wir S. 359 geſehen haben, daß im Nothfalle das Beichtverhör mit Zweien oder Dreien vorgenommen werde, fordert aber ausdrücklich, daß ſelbſt dann die Abſolution Jedem einzeln geſprochen werde.

Die Abſolution iſt mittelſt einer Formel zu ſprechen. Die Varietät dieſer Formeln iſt lange nicht ſo groß, als die der Beichtformeln; ich habe in allen von mir verglichenen Agenden nur 9 verſchiedene Abſolutionsformeln gefunden. Die urſprünglichſte iſt vielleicht diejenige, welche Luther in ſeiner Anweiſung „Wie man die Einfältigen ſoll lehren beichten" giebt; ſie lautet: „Und ich, aus dem Befehl unſeres Herrn Jeſu Chriſti, vergebe dir deine Sünde im Namen des Vaters, des Sohns und des heiligen Geiſtes. Amen. Gehe hin in Friede". Dieſe Formel iſt ſehr kurz, und ſelten hat man ſich mit ihr begnügt. Die am weiteſten verbreiteten ſind folgende zwei: „Der allmächtige Gott und Vater unſeres Herrn Jeſu Chriſti will dir gnädig und barmherzig ſein, und will dir alle deine Sünde vergeben um deß willen daß ſein lieber Sohn Jeſus Chriſtus dafür gelitten hat und geſtorben iſt; und im Namen desſelben unſeres Herrn Jeſu Chriſti, auf ſeinen Befehl und in Kraft dieſer Worte, da er ſagt: Welchen ihr die Sünden erlaſſet, denen ſind ſie erlaſſen, ſpreche ich dich aller deiner Sünden frei, ledig und los, daß ſie dir allzumal ſollen

[1]) Pomm. Ag. S. 129.

vergeben ſein ſo reichlich und vollkommen, als Jeſus Chriſtus dasſelbige durch ſein Leiden und Sterben verdient, und durch das Evangelium in alle Welt zu predigen befohlen hat, und dieſer tröſtlichen Zuſage, die ich dir jetzt im Namen des Herrn Chriſti gethan, der wolleſt du dich tröſtlich annehmen, dein Gewiſſen darauf zufrieden ſtellen, und feſtiglich glauben, deine Sünden ſeien dir gewißlich vergeben im Namen des Vaters, und des Sohns und des heiligen Geiſtes". Dieſe Formel kommt in den Lüneburgiſchen KDO., in der Calenberger, Oſtfrieſiſchen, Lauenburger, Pommerſchen, Churſächſiſchen KO. vor. Nächſtdem kommt am häufigſten vor die Formel: „Dieweil daß ihr bekennet, daß ihr mit Sünden behaftet ſeid, und Gott mit Sündigen erzürnet habt, und deßfalls begehrt Troſt wider des Teufels Anfechtung, und ich zu tröſten arme Sünder und Sünderinnen verordnet bin, ein Diener Gottes, nachdem Chriſtus auch zu mir geſprochen hat: Welches Sünde ihr vergebet, dem ſind ſie vergeben. Item: Was ihr entbindet auf Erden, iſt entbunden im Himmel, auf ſolche Zuſage Gottes und nach ſeinem Befehl ſpreche ich euch los von allen euren Sünden allhie in der Stätte Gottes, im Namen des Vaters, und des Sohns, und des heiligen Geiſtes. Gehet in Frieden, und ſündiget hinfort nicht mehr". Dieſe Formel findet ſich in der Lüneburger KO., in der Calenberger, Lauenburger, Verdenſchen KO. Es läßt ſich indeſſen nicht läugnen, daß dieſe Formeln für den liturgiſchen Gebrauch zu lang, und namentlich bei einer großen Zahl von Beichtenden nicht wohl anzuwenden ſind. Viele KDO. geben daher daneben auch einige kürzere Formeln, nur daß dieſe kürzeren Formeln mit Ausnahme der obigen Luther's ſelten eine weitere Verbreitung gefunden haben. Wir führen auch dieſe an. Eine Formel der Lauenburger KO., welche auch in der Brandenburg-Nürnberger KO. v. J. 1533 vorkommt, lautet: „Der allmächtige und barmherzige Gott vergiebt dir deine Sünde, und ich aus Befehl unſeres Herrn Jeſu Chriſti, an Statt der heiligen chriſtlichen Kirchen, ſpreche dich frei, ledig und los von allen deinen Sünden im Namen des u. ſ. w." Eine

Form der Pomm. Agende: „So ſpreche ich dich los von allen deinen Sünden, auf den Befehl des Herrn Chriſti, durch ſeinen Tod und theuerbares Blut, im Namen u. ſ. w.“ Die Hildesheimſche KO.: „Und ich durch die Gnade unſeres Herrn Jeſu Chriſti, der ſeinen Leib für uns in den Tod gegeben hat, und ſein Blut für uns vergoſſen hat, zur Vergebung der Sünde, ſpreche dich los von allen deinen Sünden im Namen u. ſ. w.“ Die Schwäbiſch-Haller KO. v. J. 1543: „Das iſt gewißlich wahr und ein theuer werthes Wort, daß Jeſus Chriſtus gekommen iſt in die Welt, die Sünder ſelig zu machen, hierauf verkündige ich euch Verzeihung aller eurer Sünde, von wegen Jeſu Chriſti, und ſag euch derſelben aller ledig und los im Namen u. ſ. w.“ Die Mecklenb. KO.: „Und demnach verkündige ich euch auf den Befehl meines Herrn Jeſu Chriſti als ſein Diener und in Kraft ſeiner Worte, da er ſagt: Welchen ihr die Sünden erlaſſet, denen ſind ſie erlaſſen, die Gnade Gottes, und Vergebung eurer Sünde, und ſpreche euch frei, ledig und los von allen euren Sünden im Namen u. ſ. w.“

Zweierlei iſt in dieſen Formeln zu bemerken. Erſtens, daß ſie ſämmtlich keine Retentionsformel enthalten. Und mit Recht. Bei der Formel einer allgemeinen Abſolution iſt die Hinzunahme der Retentionsformel nothwendig, da ſie ſonſt zur ſeelenverführenden Lüge wird; freilich verliert ſie dann dadurch auch an dem vollen Gewicht der Abſolution. Aber bei der Privatabſolution, wo der zu Abſolvirende vorher gebeichtet, ſeine Reue und ſeinen Glauben bekannt, den Vorſatz der Lebensbeſſerung ausgeſprochen hat, wo alſo die Abſolution auf die erfüllten Bedingungen hin ertheilt wird, muß die Abſolution ohne Verklauſulirung und ohne Bedingung, alſo ohne Retentionsformel ertheilt werden. Hat das Beichtkind in ſeiner Beichte gelogen, ſo wird Gottes Wort über ihm zum Gericht; aber Gottes Gnadenwort darf nicht abgeſchwächt werden, weil möglicher Weiſe Einer oder der Andere es mit Lügen erſchleichen kann. Zweitens iſt zu bemerken, daß alle dieſe Formeln ertheilend lauten: Der Paſtor an Gottes Statt „ſpricht“

den Sünder „los", „ſagt" ihn „los". Nur eine einzige Formel iſt mir in lutheriſchen KOO. des 16. Jahrhunderts begegnet, die bloß verkündigend lautet. Sie kommt in der Lauenburger, in der Hoyaſchen, in der Brandenburg-Nürnberger KO. v. J. 1533, und in der KO. der Herzogin Eliſabeth vor, und lautet: „Der allmächtige Gott hat ſich deiner erbarmt, und durch das Verdienſt des allerheiligſten Leidens, Sterbens und Auferſtehung unſeres Herrn Jeſu Chriſti, ſeines geliebten Sohnes, vergiebt er dir alle deine Sünde, und ich, als ein berufener Diener der chriſtlichen Kirche, aus Befehl unſeres Herrn Jeſu Chriſti verkündige dir ſolche Vergebung aller deiner Sünden im Namen u. ſ. w." Nach dieſer Formel ſteht die Sache ſo, daß Gott die Sünde vergiebt, und der Paſtor die von Gott geſchehene Vergebung ankündigt, während ſie nach den obigen Formeln ſo ſteht, daß Gott durch den Diener ſeines Wortes die Sünde vergiebt. Ein Unterſchied iſt alſo ohne Frage da. Inzwiſchen darf man es nicht dahin verſtehen, als ob dieſe KOO. die exhibitive Kraft der Abſolution läugnen wollten. Vielmehr haben ſie nicht allein dieſe Formel neben anderen, welche verleihend lauten, ſondern ſie laſſen auch wie z. B. die Lauenburgiſche, die Hoyaſche, der Zuſprechung der Abſolution mit dieſer Formel die bereits beſprochene Frage voran gehen: „Glaubeſt du, daß meine Vergebung Gottes Vergebung ſei? Ja". Dagegen wird man denn aber ſagen dürfen, daß dieſe Formel nicht ganz correct, ſondern abſchwächend iſt. Daß die correcte Faſſung einer Abſolutionsformel nach lutheriſchen Anſchauungen nur ertheilend lauten kann, bezeugt auch Chemnitz: „Non quidem dubium est, privatam absolutionem efficacem esse, quia est vox evangelii, quod est potentia dei ad salutem omni credenti. Atque ideo probatur mihi Gersonis sententia, absolutionem non in optativo modo, forma imprecationis impertiendam, sed ita ut, qui absolvitur, audiat et intelligat, deum per illud ministerium annunciationis evangelii sibi privatim applicare meritum ac beneficia Christi ad remissionem peccatorum[1])".

[1]) A. a. O. II, 523.

Die Abſolutionsformel iſt über dem Einzelnen unter Handauflegung zu ſprechen, und zwar, nach dem Vorgeſagten, ſo daß nicht Zweien zugleich die Hand aufgelegt wird. Wir haben geſehen, daß in der alten Kirche die Abſolution überhaupt nur bei den Gefallenen ſtatt fand; aber dann geſchah ſie auch immer unter, nur dem Biſchof zuſtehender Handauflegung. Schon die apoſtoliſchen Conſtitutionen kennen es nicht anders[1]). Als in der mittelalterlichen Kirche das Bußinſtitut in das Beichtinſtitut umgewandelt und auf alle Gemeindeglieder ausgedehnt wurde, ward auch üblich, die Abſolution Allen unter Handauflegung zu ſprechen. Obgleich daher nur eine Anzahl lutheriſcher KOO.[2]) ausdrücklich erwähnen, daß die Abſolution unter Handauflegung geſprochen werden ſolle, ſo ſteht dennoch anzunehmen, daß in unſerer alten Kirche die Abſolution nie ohne Handauflegung ertheilt ſei. Freilich, directen Schriftgrund möchte die Handauflegung bei der Abſolution nicht haben, denn mit der Oſtfrieſiſchen KO. die Stelle 1 Tim. 5, 22. auf dieſelbe zu beziehen, möchte doch bedenklich ſein. Auch wird ſich hinſichtlich der Bedeutung derſelben die lutheriſche Kirche nicht der alten Kirche anſchließen können, wenn die apoſtoliſchen Conſtitutionen dieſe Bedeutung laut den angeführten Stellen darein ſetzen, daß durch die Handauflegung dem Gefallenen der ihm durch den Ausſchluß aus der chriſtlichen Gemeinſchaft verloren gegangene heilige Geiſt wieder gegeben, daß derſelbe dadurch wieder in diejenige Taxis, welche er früher in der chriſtlichen Gemeinſchaft einnahm, zurückgeſtellt werde. Vielmehr werden wir nach dem an anderer Stelle Bemerkten[3]) die Bedeutung, welche die lutheriſche Kirche der Handauflegung bei der Abſolution beimißt, nur dahin beſtimmen können, daß ſie der Application diene: ſie legt das Wort von der Verſöhnung

[1]) II. 18, 5. 41, 2. 43, 1.

[2]) Es fordern die Handauflegung die Braunſchweigiſche, Schleswig-Holſteiniſche, Hildesheimſche, Pommerſche, Lauenburgiſche, Oſtfrieſiſche KO. ausdrücklich.

[3]) Liturgiſche Abhandlungen, I, 419. ff.

auf den desſelben bedürftigen und begehrenden Sünder. Das Wirkſame wird daher auch nicht in der Handauflegung als ſolcher ſondern in dem göttlichen Wort von der Verſöhnung, welches mit der Hand aufgelegt wird, zu ſuchen ſein. So ſpricht ſich auch die Lauenburgiſche KO. fol. 199 geradezu darüber aus: — „ſoll der Prediger dem Beichtkinde um der Application willen aus chriſtlicher Freiheit die Hand auf's Haupt legen und, mit der Abſolution zu ſprechen, verfahren."

Nachdem der Beichtvater dem Beichtkinde die Abſolution geſprochen hat, entläßt er es nach faſt allen KOO. mit dem einfachen: „Gehe hin in Frieden", oder: „Gehe hin in Frieden, und ſündige hinfort nicht mehr", oder: „Gehe hin und ſündige nicht mehr, ſondern beſſere Dich ohne Unterlaß; da helfe Dir Gott mit ſeinem Geiſte zu". Es giebt eben, nachdem die Abſolution ertheilt iſt, nichts mehr zu handeln noch zu reden. Nur die KO. der Herzogin Eliſabeth von Braunſchweig-Lüneburg läßt noch am Schluſſe der ganzen Handlung den Paſtor den ſämmtlichen Beichtkindern zuſammen aus dem Altar eine Anſprache halten. Aber das Ungefüge tritt eben auch gleich darin heraus, daß das gegebene Formular dieſer Anſprache nicht mehr von Beichte und Abſolution handelt, ſondern eine Vermahnung vor dem Abendmahl enthält.

Stellen wir uns nun aus dem Geſagten den ganzen Gang, welchen die Handlung der „Beichte und Abſolution" in unſerer alten Kirche nahm, kurz zuſammen, ſo iſt er folgender: Am Schluſſe der Sonnabendsvesper (in einigen wenigen Kirchen, nachdem noch vorher der Paſtor aus dem Altar eine Anſprache an alle Conſitenten insgeſammt gehalten hat) treten die Conſitenten, Einer nach dem Anderen, zu dem Beichtvater in den Beichtſtuhl. Nachdem dann das Beichtkind die Urſach ſeines Kommens erklärt und um die Abſolution gebeten hat, eröffnet der Beichtvater mit ihm das Beichtverhör, in welchem er den Stand ſeiner chriſtlichen Erkenntniß, ſeinen Seelenzuſtand und ſeine Bußfertigkeit erforſcht, auch etwaige heimliche Anliegen desſelben entgegennimmt, ihm das Gewiſſen ſchärft, und es aus Gottes Wort unterrichtet und

tröſtet. Wenn nun dies Beichtverhör nicht etwa herausſtellt, daß der Beichtvater dem Beichtkinde wenigſtens für jetzt die Abſolution verſagen müſſe, ſo wird ſchließlich das Beichtverhör dadurch reſumirt, daß das Beichtkind ſeine Beichte ſpricht. Worauf denn der Beichtvater, nach der zu bejahenden Frage: ob es auch glaube, daß ſeine Vergebung Gottes Vergebung ſei? dem Beichtkinde unter Handauflegung die Abſolution ſpricht, und es darauf mit einem „Gehe hin in Frieden, und ſündige hinfort nicht mehr" aus dem Beichtſtuhl entläßt.

Uebrigens ſchließen die Vorſchriften der KOO. mit der Entlaſſung des abſolvirten Beichtkindes aus dem Beichtſtuhl noch nicht völlig ab, ſondern wie es eine Vorbereitung auf die Beichte giebt, ſo auch eine Nachwirkung. Die Lauenburger KO. ſagt fol. 200: „Nach empfangener Abſolution ſollen die Leute nicht auf dem Fuße zur Kirche auslaufen, ſondern zuvor ſich auf ihre Kniee niederſetzen, und Gott dem Herrn von Herzen danken, daß er allhie die Schlüſſel des Himmelreichs — gegeben hat." Und die Pomm. Agende S. 153: „Darnach ſollen die Beichtkinder nicht fort zur Kirchen hinaus laufen, ſondern eine Zeit lang in der Kirchen niederknieen, ihr Gebet und Dankſagung zu Gott thun, um den heiligen Geiſt bitten, in Nüchternheit und Mäßigkeit ſich zu Empfahung des hochwürdigen Sacraments bereiten. Wenn die Kinder und Geſinde ins Haus kommen, ſollen ſie ſich mit den Eltern und unter einander verbitten. Von dieſen und dergleichen Stücken ſollen die Prediger ihre Gemeinde oft unterrichten." Darauf, daß die Leute, ehe ſie zur Abſolution und zum Abendmahl kommen, ſich erſt unter einander „verbitten" und verſöhnen, halten die alten KOO. überhaupt viel, „denn dieſem heiligen Sacrament nichts mehr entgegen iſt, denn Uneinigkeit[1])." Wirklich hat unſere Kirche dies damals ſo tief in das Volk getrieben, daß noch jetzt aus dem Volke Wenige zum Abendmahl gehen werden, die nicht nach dem

[1]) Brandenb.-Nürnb. KO. bei Richter I, 203.

elfach hierauf angewendeten Spruch Matth. 5, 23. 24. ſich vor mit ihrem Nächſten verbitten und verſöhnen. Aber ällich wenn dergleichen gute Sitten im Volke bleiben ſollen, gehört nothwendig dazu, daß „die Prediger ihre Gemeinden n dieſen und dergleichen Stücken oft unterrichten".

Nachträglich erinnern wir noch daran, daß unſere Kirche nſichtlich der Beichte und Abſolution den Parochialzwang, ie ſie ihn in der vorreformatoriſchen Kirche vorfand, aller- ngs feſthielt: „Es ſoll ein Jeder in ſeinem Kirchſpiel, darin wohnt, die Abſolution und das Sacrament des wahren ibs und Bluts Chriſti empfahen. Und ſoll auch hiemit den storibus verboten ſein, daß keiner eines anderen Kirchſpiels nder ohne ſein Vorwiſſen und Willen annehmen noch laſſen ſoll; ſondern ein Jeder ſoll bei ſeinem Kirchſpiel eben, dazu und dahin er ordentlicher Weiſe gehört[1])." Die rſtellungen, welche man von der objectiven Kraft der Ab- ution hatte, berechtigten hiezu, und die Zuchtelemente, die n mit der Beichte verband, erheiſchten es. Seitdem wir e Vorſtellungen verlernt, und Zucht zu üben unterlaſſen ben, ſind wir auch darauf verfallen, uns unſeren Beicht- er zu ſuchen; aber es möchte auch ausgemacht gewiß ſein, ß durch dies Wählen und Küren unter den Perſonen viele den nur deſto weiter von der Einen rechten Perſon ab- gen werden.

Auch erinnern wir daran, daß die lutheriſche Kirche wie übrigen ſogenannten Accidentien auch das Beichtgeld bei- elt. Es ſtammte aus den Oblationen der alten Kirche, der Klingebeutel, wie die ganze Reihe der theilweiſe noch chen Opfer. Wir werden davon an anderer Stelle weiter ausführlicher reden. Hier conſtatiren wir nur das tum, und fügen hinzu, daß unſere alte Kirche ſich dabei ts Aergerliches dachte, ſo wenig als dies noch heute zu ge ein vernünftiger Menſch thut. Daß man ſich durch dies chtgeld die Vergebung der Sünden erkaufe, hat wohl

[1]) Verdenſche KO. S. 71.

ſchwerlich je ein Menſch wirklich gedacht, ſo oft es auch von den Gegnern des Beichtgeldes behauptet worden iſt. Vielmehr ſagt die Pomm. Agende wirklich Alles, was zur Richtigſtellung dieſer Sache zu ſagen iſt, wenn ſie S. 128 ſagt: „Und ob es wohl chriſtlich und bei Vielen auch nöthig iſt, daß fromme Chriſten ihren Beichtvater womit bedenken, und nicht mit lediger Hand vor dem Angeſicht des Herrn erſcheinen, wie die heilige Schrift an vielen Orten lehrt, ſollen doch gottfürchtige getreue Diener Chriſti und wahre Seelſorger die Armuth, auch ſonſt Niemanden über guten Willen bedrängen, hierin allen ärgerlichen böſen Schein vermeiden, und zuſehen, daß ſolche Accidentalia ihnen kein ſchändlicher verdammlicher Gewinn werden, noch durch Anſehen der Perſonen ſich bewegen laſſen, daß ſie ihre eigne und der Beichtkinder Seelen mit ſchrecklichem Mißbrauch des Sacraments verwahrloſen. Dafür wolle Chriſtus, unſer Erzhirte, alle Diener des heiligen Evangelii bewahren, und ſie mit ſeinem Geiſt regieren".

Das war — denn leider reden wir von einer vergangenen Geſtalt — das Inſtitut der „Beichte und Abſolution" in unſerer alten Kirche. Ehe wir nun aber die geſchichtliche Entwickelung weiter verfolgen, müſſen wir wenigſtens einſchaltungsweiſe noch bei zwei anderen Gegenſtänden verweilen, nemlich bei dem von unſerer Kirche ebenfalls wieder aufgenommenen Inſtitute des Bannes, und bei der Praxis der reformirten Kirche hinſichtlich der Beichte.

Wir haben geſehen, wie ſich in der mittelalterlichen Kirche das alle Glieder der Gemeinde treffende Beichtinſtitut aus der von der alten Kirche für die groben Sünder ausgebildeten Bußanſtalt hervorbildete, wie dieſe jenem ihre Formen lieh, darüber aber ſelbſt unterging. Die lutheriſche Kirche nun nahm aus der mittelalterlichen Kirche das Beichtinſtitut herüber, aber ſtreifte demſelben nicht nur jene von der Bußanſtalt entlehnten, ihm nicht zukommenden Formen, welchen gerade die dogmatiſchen Irrthümer und ethiſchen Verkehrtheiten ſich

angeſetzt hatten, vollſtändig ab, ſondern richtete auch daneben die Bußanſtalt der alten Kirche, allerdings in corrigirter Geſtalt wieder auf. Alle alten KOO. unſerer Kirche haben, und zwar meiſtens gleich hinter dem Abſchnitte von der „Beichte und Abſolution“ einen Abſchnitt „von chriſtlicher Disciplin oder Kirchen-Zucht und Strafe, und von dem Banne“. Es ergab ſich dies auch aus den bereits dargelegten Anſchauungen unſerer Kirche vom Schlüſſelamt von ſelbſt; wir haben geſehen, wie nach den Forderungen unſerer Kirche der Paſtor nicht allein den Löſe- ſondern auch den Bindeſchlüſſel handhaben, wie er auch den einen wie den anderen nicht bloß mittelſt der gemeinen Predigt des Evangeliums, mittelſt der öffentlichen Verkündigung des Geſetzes und des Evangeliums ſondern auch privatim an den Einzelnen handhaben, wie er nicht bloß abſolviren ſondern auch die Abſolution verſagen und vom Abendmahl abweiſen ſoll. So ſtellt ſich der Privatabſolution von ſelbſt nothwendig die Kirchendisciplin, die Handhabung des Bindeſchlüſſels, als ſelbſtverſtändliches Correlat zur Seite.

Unſere Kirche glaubte ſich dazu göttlich ermächtigt und befehligt, denn „es ſind ſolche Kirchenſtrafen von unſerem Herrn und Heiland Jeſu Chriſto und ſeinen Apoſteln ſelbſt eingeſetzt und befohlen Matth. 16. und 18. Joh. 20. 1 Cor. 5. 2 Theſſal. 3. 1 Tim. 5. Tit. 3[1])“. Und wenn ſie ſolche Zucht Strafe nannte, ſo darf man aus dieſem Ausdrucke nicht ſchließen, daß ſie ſich dabei von bloß geſetzlichen Geſichtspunkten hätte leiten laſſen: ſie will die unbußfertigen Sünder alſo ſtrafen, „damit ſie auch zu Gott bekehrt, und alſo ewig ſelig werden mögen[2])“, damit der Brand aus dem Feuer geriſſen, damit das Fleiſch ertödtet aber der Geiſt lebendig gemacht werden möge; es iſt bei ihr wie bei ihrem Gott das höchſte Maaß der Liebe, wenn ſie alſo ſtraft.

Damit daß ſich ihre Disciplin aus dem Bindeſchlüſſel

[1]) Meckl. KO. fol. 231.
[2]) Ebendaſ.

ergab, war denn auch das Straffyſtem von ſelbſt gegeben. Für's Erſte war in gemeiner Predigt wie die Gnade Gottes in Chriſto über dem Bußfertigen, ſo der Zorn Gottes über dem Unbußfertigen zu verkündigen. Für's Zweite war dem unbußfertig Bleibenden die Abſolution und folgeweiſe die Communion zu verſagen; wir haben oben geſehen, in welchen Fällen dies geſchehen ſollte. Aber wenn wir nur dieſe Fälle näher anſehen, ſo ergiebt ſich, daß es dabei noch nicht bewenden konnte, vielmehr ſich von ſelbſt zu einem Dritten forttrieb. Zuvörderſt nemlich mußte die Zurückweiſung eines Unbußfertigen von der Abſolution doch ſeine Conſequenzen haben, und zwar nicht bloß darin, daß ihm nun folgeweiſe auch der Zutritt zum Abendmahl, ſondern daß ihm in noch weiterer Folge auch die Uebernahme einer Taufzeugenſchaft, einer Brautführerſchaft, verwehrt, daß ihm im Entſtehungsfalle ein kirchliches Begräbniß verſagt werden mußte. Denn ſo lange Jemand vom Abendmahl ausgeſchloſſen werden muß, iſt er ſelbſtredend auch von der Communio der chriſtlichen Gemeinde ausgeſchloſſen, und muß wie zu den Chriſtenpflichten untauglich ſo chriſtlicher Ehrenrechte verluſtig geachtet werden. Wenn daher auch jene Verſagung der Abſolution nur privatim und heimlich zwiſchen dem Sünder und dem Beichtvater im Beichtſtuhl geſchah, ſo konnte dies doch natürlich nur in dem Falle ganz in der Heimlichkeit bleiben, daß der Sünder ſich in kurzer Friſt bekehrte und die Abſolution empfing; im anderen Falle mußte die Sache immer mit der Zeit von ſelbſt vor die Gemeinde kommen, abgeſehen davon, daß man einen ſolchen Unbußfertigen doch auch nicht in ſeiner Verachtung immerfort gehen laſſen konnte. Sodann aber waren auch die Vergehungen, um deretwillen die Abſolution zu verſagen war, zuweilen der Art, daß es von vorn herein nicht bei einer heimlichen Abweiſung von der Abſolution bewenden konnte. Wenn nemlich dies Vergehen ein öffentliches war, ſo war durch dasſelbe nebenbei auch die Gemeinde geärgert; es war dadurch nicht bloß das innere Verhältniß des Menſchen zu ſeinem Gott, ſondern auch ſein Verhältniß zu der chriſtlichen

Gemeinde geſtört, er hatte ſich durch ſeine That factiſch aus dieſer ſelbſt ausgeſchloſſen, und es kam daher auf eine Wiederherſtellung nicht bloß jenes ſondern auch dieſes Verhältniſſes an. Es mußte dann ein ſolcher Sünder, ſelbſt wenn er ſeine Sünde bereute, ſich nicht bloß durch heimliche Beichte mit ſeinem Gott, ſondern auch durch öffentliches Bekennen ſeiner Reue mit der geärgerten Gemeinde verſöhnen; ja, wenn ein ſolcher Sünder ſich dann gar noch unbußfertig erwies, ſo mußte ſogar noch vorher der Gemeinde ſeine Sünde öffentlich unter Nennung ſeines Namens verkündigt, und ſeine Ausſchließung aus der Gemeinde, die er durch ſeine That factiſch ſelbſt vollzogen hatte, ausgeſprochen werden, ehe er, nach dadurch erwirkter Umkehr, auf eben ſo öffentlich ausgeſprochene Buße wieder öffentlich reconciliirt werden konnte. So ergeben ſich von ſelbſt folgende drei Grade: erſtens die gemeine Predigt des Geſetzes und der Buße an Alle; zweitens die heimliche Abweiſung von der Abſolution und Communion im Beichtſtuhl; und drittens, wenn das Vergehen ein öffentliches Aergerniß war, oder wenn der heimliche Sünder ſich durch die heimliche Abweiſung nicht beſſern ließ, die öffentliche Verkündigung und Ausſchließung des Sünders, welche ſich dann immer auch die öffentliche Reconciliation bedingte. Den zweiten Grad nannte man dann wohl ausſchließlich die „Excommunication", und den dritten Grad ausſchließlich den „Bann", obgleich die Ausdrücke auch promiscue gebraucht werden. Dabei verwarf unſere Kirche den mit Kaiſerlicher Acht und Aberacht und den ſchwerſten bürgerlichen Strafen verbundenen, und nicht zur Beſtrafung des vor Gott Strafbaren verwendeten, ſondern allzuhäufig im weltlichen Intereſſe der Päbſte gemißbrauchten päbſtlichen, den ſogenannten großen Bann, und hielt dagegen feſt, daß der Excommunication und dem Banne keine weltlichen Strafen, vielmehr nur die nothwendigen, kirchlichen Conſequenzen, als Ausſchließung vom Abendmahl, von der Taufzeugenſchaft, vom kirchlichen Begräbniß, Aufhebung der chriſtlichen Gemeinſchaft Seitens der Gemeinde mit ihm, folgen dürften.

In dieſem Sinne wird denn Kirchenzucht gefordert, ſchon vor dem Erſcheinen der Augsburgiſchen Confeſſion, und zwar nicht bloß in Privatſchriften der Reformatoren, ſondern auch in officiellen kirchlichen Documenten. Schon die von Luther mindeſtens approbirte Leisniger Kaſtenordnung v. J. 1523, die von Brenz verfaßte KO. für Schwäbiſch-Hall v. J. 1526, die bekannte Reformatio Hassica v. J. 1526, der von den Reformatoren ſelbſt verfaßte Unterricht der Viſitatoren für Churſachſen v. J. 1528, die von Bugenhagen verfaßte Braunſchweigiſche KO. v. J. 1528, ſowie die von Ebendemſelben verfaßte Hamburger KO. v. J. 1529 fordern Kirchenzucht. Daran ſchließen ſich denn die Aeußerungen der Bekenntnißſchriften ſelbſt. Die Augsb. Conf. rechnet im 28. Artikel zum „biſchöflichen Amt nach göttlichen Rechten" d. h. zum Predigtamt auch das, „die Gottloſen, deren gottloſes Weſen offenbar iſt, aus chriſtlicher Gemeinde auszuſchließen, ohne menſchliche Gewalt, ſondern allein durch Gottes Wort". Darüber ſagt denn die Apologie im Abſchnitt „von der Beichte" weiter: „Auch wird den frechen Sündern und Verächtern der Sacramente der Bann angekündigt; dieſe Weiſe halten wir ſowohl nach dem Evangelio, als nach den alten Kirchengeſetzen". Dieſe Worte zeigen, wie man ſich wohl bewußt war, daß man das alte Bußinſtitut der alten Kirche wieder aufnahm[1]). Aber die Apologie fügt nun auch im Artikel „von der Beichte und Genugthuung" hinzu, daß man dieſe Kirchenſtrafen nicht als Genugthuungen zur Verſöhnung Gottes im Sinne der mittelalterlichen Kirche wieder aufnehme, ſondern als Zuchtmittel, wie die alte Kirche es angeſehen habe. Und die Schmalk. Artikel ſcheiden dann den Bann unſerer Kirche von dem päbſtlichen Banne mit den Worten: „Den großen Bann, wie es der Pabſt nennt, halten wir für eine lautere weltliche Strafe, und gehet uns Kirchendiener Nichts an; aber der kleine, das iſt, der rechte chriſtliche Bann, iſt, daß man offenbarliche halsſtarrige Sünder nicht ſoll laſſen zum Sacrament

[1]) Vgl. auch Chemnitz a. a. O. II, 542. 554.

oder anderer Gemeinſchaft der Kirchen kommen, bis ſie ſich beſſern und die Sünde meiden. Und die Prediger ſollen in dieſe geiſtliche Strafe oder Bann nicht mengen die weltliche Strafe".

Dabei iſt nun aber wohl zu merken: die Kirchenzucht der lutheriſchen Kirche iſt nicht Gemeindezucht ſondern Amtszucht. Der Unterſchied iſt wichtig und im Kirchenbegriff ſelbſt gegründet. Das Band der kirchlichen Gemeinſchaft wird durch das in den Gnadenmitteln angetragene Heil einer Seits und durch den Glauben der Menſchen an dies Heil anderer Seits geflochten; jenes iſt der objective, dies der ſubjective Factor. Man kann nun aber ſtatt, wie es richtig iſt, dem objectiven Factor ſeine vorſpringende Bedeutung zu laſſen, das Gewicht auf den ſubjectiven Factor legen; und im letzteren Falle entſteht ein anderer Kirchenbegriff als im erſteren, und folgeweiſe auch eine andere Anſchauung von der kirchlichen Gemeinſchaft und von der Ausſchließung aus der kirchlichen Gemeinſchaft. Halte ich nemlich feſt, daß Mittheilung des Heils ausſchließlich nur durch die Gnadenmittel erfolgt, und daß man folgeweiſe nur durch die Theilnahme an den Gnadenmitteln in die Gemeinſchaft des Heils aufgenommen und in der Gemeinſchaft des Heils erhalten werden kann, ſo beſtimmt ſich der Begriff der kirchlichen Gemeinſchaft weſentlich als die Gemeinſchaft der Gnadenmittel: wir bilden dann zuſammen eine Kirche, weil wir durch Taufe und Wort im Glauben zuſammen gegeben ſind, und durch Abendmahl und Wort im Glauben zuſammen gehalten werden. Und handelt es ſich denn um die Ausſchließung aus der ſo als Gemeinſchaft der Gnadenmittel beſtimmten kirchlichen Gemeinſchaft, ſo wird nicht die Ausſchließung aus dem coetus der Gemeinde ſondern die Trennung von den Gnadenmitteln das Erſte ſein, der Auszuſchließende wird erſt von den Gnadenmitteln geſchieden werden müſſen, und dann erſt oder vielmehr dadurch wird er von dem coetus der Gemeinde geſchieden; die Ausſchließung von der Gemeinde iſt die Conſequenz, aber auch erſt die Conſequenz der Trennung von den Gnadenmitteln. Und erfordert

ſo die Ausſchließung des Sünders weſentlich und zunächſt ſeine Trennung von den Gnadenmitteln, ſo ergiebt ſich von ſelbſt, daß die Ausſchließung des Sünders ein Theil der Verwaltung der Gnadenmittel, daß ſie Function des Predigtamtes ſein muß. Die Ordnung ſteht dann ſo, daß das Predigtamt den Sünder von der Gemeinſchaft der Gnadenmittel ausſchließt, und dieſem Urtheil des Predigtamtes tritt die Gemeinde damit bei, daß ſie ihn folgeweiſe auch von ihrem coetus ausſchließt. So kommt man von dieſen Vorausſetzungen aus nothwendig auf die Amtszucht. Schwächt man dagegen den Begriff des Gnadenmittels ab, läßt man Heilsmittheilung auch auf anderen Wegen neben den Gnadenmitteln her erfolgen, ſetzt man eben deshalb die Gnadenmittel mehr oder weniger in von den Gläubigen ſelbſt producirte Thätigkeiten, z. B. die Predigt des Wortes in das Selbſtzeugniß der Gläubigen, das Abendmahl in Euchariſtie um, ſo bleibt als einziger die kirchliche Gemeinſchaft conſtituirender Factor der ſubjective Glaube: wir bilden dann zuſammen eine Kirche, weil wir alle irgend wie gläubig geworden ſind, und die Kirche iſt die Gemeinſchaft der Gläubigen; man ſagt dann nicht, die Kirche iſt, wo das Heil in den Gnadenmitteln dargeboten und im Glauben angenommen wird, ſondern man ſagt, die Kirche iſt, wo der ſubjective Glaube iſt. Und wo ſo die Kirche als die Gemeinſchaft des ſubjectiven Glaubens gilt, da wird allerdings das Beſtreben, die ſich durch offene Sünden als Ungläubige Kundgebenden auszuſchließen, ſehr ernſt ſein: die Gemeinſchaft der Gläubigen muß ſich immer von den falſchen Brüdern möglichſt ſäubern. Aber handelt es ſich dann um Ausſchließung, ſo wird nicht die Trennung von den Gnadenmitteln dazu das Erſte ſein, weil den Gnadenmitteln nicht ausſchließlich die Gemeinſchaft ſtiftende Bedeutung zuerkannt wird, ſondern die Ausſcheidung aus dem coetus der Gläubigen wird das Erſte ſein, und dieſer Ausſchließung aus der Gemeinde wird als Conſequenz die Trennung von den Gnadenmitteln, von dem Abendmahl z. B. nachfolgen, weil der Ausgeſchloſſene als Ungläubiger dieſe

Bethätigungen des Glaubens der Gläubigen nicht mehr mit machen, nicht mit den Gläubigen zeugen, in der Euchariſtie nicht mit den Gläubigen dankſagen kann. Und ſo verſteht ſich denn auch von ſelbſt, daß dieſe Ausſchließung, die weſentlich Ausſchließung nicht ſowohl von den Gnadenmitteln als von dem Gemeindeverbande iſt, nicht von dem Gnadenmittelamte geſchehen kann, zumal da es nach dieſen Vorausſetzungen nicht ſowohl ein Gnadenmittelamt, als vielmehr nur einen in Auftrag der Gemeinde der Gläubigen die Thätigkeiten dieſer ausführenden Dienſt giebt. Vielmehr tritt die Gemeinde zuſammen, ſchließt den Sünder aus ihrem coetus aus um ſich zu ſäubern, und das Predigtamt tritt dieſem Urtheil der Gemeinde dadurch bei, daß es folgeweiſe den Ausgeſchloſſenen nun auch nicht zur Euchariſtie u. ſ. w. läßt. Höchſtens kann das Predigtamt im Auftrag, anſtatt und als Repräſentant der Gemeinde ausſchließen. So beſtimmt ſich die Kirchenzucht nach dieſen Vorausſetzungen weſentlich als Gemeindezucht. Und ſo gewiß nun die letzteren Vorausſetzungen der reformirten, die erſteren dagegen der lutheriſchen Kirche angehören, ſo gewiß eignet der reformirten Kirche Gemeindezucht, der lutheriſchen Kirche aber Amtszucht.

Zwar zu Anfang gehen auch an dieſem Punkte die Anſchauungen hin und her, und nicht ſelten auf diejenige Seite hinüber, welche ſpäter die reformirte Kirche vertritt: So hat Luther ſichtlich die Gemeindezucht und alle ihre Vorausſetzungen im Sinne, wenn er im J. 1521 im Tractat „Von der Beichte“ ſagt: „In dieſen öffentlichen Sünden iſt's wahr, daß die Macht iſt bei der Gemeinde, oder dem Pfarrer ſtatt der Gemeinde, zu binden den Sünder auch ohne ſeinen Willen, und ſoll ihn löſen, ſo er's begehrt.“ Aber auch in officielle Statute, in Kirchenordnungen dringt es ein. In der Leisniger Kaſtenordnung v. J. 1523 wird Allen befohlen, öffentliche grobe Sünde nicht allein ſelbſt zu meiden, ſondern auch zu hindern, und dann heißt es weiter: „Ob auch bei Einigen unſerer Gemeinſamkeit hierin Verſäumniß oder Unfleiß vermerkt würde, ſoll alsdann eine ganze eingepfarrte Verſammlung

gut Fug und Macht haben, ſich hierum anzunehmen, durch gebührliche Mittel, Hülfe und Zuthun der Obrigkeit Solches zu würdiger Strafe und ſeliger Beſſerung zu bringen[1]." Mit voller begrifflicher Klarheit und mit allen practiſchen Conſequenzen tritt das Princip in der bekannten Reformatio Hassica v. J. 1526 heraus. Da heißt es[2]: Nach Matth. 18 ſoll es der ecclesia geſagt werden, wenn ein Bruder gegen ſeine Mitbrüder ſündigt und die Vermahnung derſelben nicht hören will; und da nun die ecclesia dei die congregatio fidelium iſt, ſo müſſen die Gläubigen bisweilen verſammelt werden, damit ihnen die Auflehnung und Verachtung des gottloſen Bruders geſagt werde. Gleicherweiſe ſollen nach 1. Cor. 5. die Gläubigen zur Züchtigung der öffentlichen Sünder und zur Trennung derſelben von der Gemeinde verſammelt werden. Solche Verſammlungen ſind auch nöthig, damit die Gläubigen über das Wort ihres Paſtors urtheilen, ſich die Biſchöfe und Diaconen, das heißt ihre Gehülfen und Diener, erwählen, dieſelben wo nöthig abſetzen, und wenn ſonſt Etwas von der ganzen Gemeinde nach Gottes Wort zu ſetzen iſt, Solches thun. Daher ſoll an jedem Sonntage nach der Predigt in jeder Parochie eine Verſammlung der Gläubigen gehalten werden, zu welcher alle Männer, welche die Sache Chriſti lieb haben und in sanctorum numero habentur, zuſammenkommen ſollen, um über alle nöthigen Kirchenſachen aus dem Worte Gottes zu beſchließen. Die Direction ſoll dabei der Paſtor führen, oder ein Anderer an ſeiner Statt. Die Frauen können auch dabei ſein, dürfen aber nicht reden. Weil nun aber zu der Verſammlung der Gläubigen Diejenigen nicht zuzulaſſen ſind, welche gegen die Regel des Glaubens leben, und damit nichts Unrichtiges gerathet und gethatet werde, ſoll vor allem Anfang eine Trennung der wahren Brüder von den falſchen in folgender Weiſe geſchehen: Am erſten Sonntage, an welchem eine ſolche

[1]) Bei Richter I, 11.
[2]) Ebend. I, 61. ff.

Verſammlung ſtattfinden ſoll, ſoll der Geiſtliche im Gottesdienſt verkündigen, nach der heiligen Schrift ſollten die wahren Gläubigen nicht mit Denen Gemeinſchaft pflegen, welche, obwohl unter die Brüder gezählt, Hurer oder Trunkenbolde oder falſcher Lehre zugethan u. ſ. w. ſeien; deßhalb ſei ein Solcher zu jener Verſammlung nicht zuzulaſſen, ſondern von derſelben auszuſchließen; wer daher nicht außer Gemeinſchaft der Gemeine gerathen wolle, und ſich doch in dergleichen öffentlichen Sünden verſtrickt befinde, der ſolle bereuen und ſich beſſern; die ſich nicht binnen 14 Tagen gebeſſert hätten, würden am dritten Sonntage unter namentlicher Nennung aus der Gemeinde ausgeſchloſſen werden, bis ſie bereuten. Dieſe Verkündigung ſoll der Geiſtliche auch wiederholen, und dabei auch ausführen, daß die Kirche Gottes, welche durch den Glauben an ſein Wort conſtituirt wird, eher vorhanden iſt, ehe ſie vereinigt wird (prius sit quam congregatur). Und welche ſich dann ſolchem Gebote Gottes nicht unterwerfen wollen, die ſollen weder zu jener Verſammlung noch zum Abendmahl zugelaſſen, noch für Brüder gehalten werden; denn wer nicht auf Gottes Befehl wegen ſeiner offenen Sünden außer der Gemeinſchaft der Gemeinde ſein will, der kann und darf auch nicht der Lehre, des Abendmahls, der Gemeinſchaft theilhaftig ſein. Welche ſich aber dann zu der Verſammlung einfinden, die ſoll der Geiſtliche zuvor fragen, ob ſie ſich dieſer Ordnung untergeben und, falls ſie deſſen ſchuldig werden, auch ſich ausſchließen laſſen wollen; und die ſich dann ſolcher Ordnung untergeben, die ſchreibe man auf als die eigentliche Gemeinde, wenn es auch nur Wenige ſind; und wenn die Hausväter ſich ſolcher Ordnung Gottes nicht untergeben wollen, ſo ſchreibe man ihre willigen Frauen und Dienſtboten auf. Und in dieſer alſo purificirten, die wahre Gemeinde der wahren Brüder darſtellenden ſonntäglichen Verſammlung ſollen dann wie alle Kirchenſachen, z. B. die Wahl des Geiſtlichen, ſo auch die Ausſchließung und Wiederaufnahme der Sünder vorgenommen

werden, und zwar in folgender Weiſe: Wenn Jemand notoriſch in ſchwere Sünde fällt, ſo befiehlt man ihm zuvörderſt, ſich aus jener wöchentlichen Verſammlung zu entfernen; dann berichtet der Geiſtliche der Verſammlung, in welche Sünde derſelbe gefallen, und trägt auf ſeine Ausſchließung an; und wenn dann die Verſammlung, d. h. die Gemeinde, ihre Zuſtimmung erklärt, ſo ſteht der Geiſtliche auf und verkündigt nomine totius ecclesiae: Dieſen Menſchen, der durch Ehebruch, oder Wucher, oder Trunkfälligkeit u. ſ. w. der Gemeinde Gottes zum Aergerniß geworden iſt, berauben wir unſerer Gemeinſchaft und unſerer Zuſammenkünfte, und verbieten, daß Einer der Gläubigen Umgang mit ihm habe, damit er beſchämt in ſich ſchlage; außerdem übergeben wir ihn in der Kraft unſeres Herrn Jeſu Chriſti dem Satan zum Untergange ſeines Fleiſches, damit ſein Geiſt ſelig werde am Tage des Herrn. Darauf antwortet die Verſammlung Amen, und es geſchieht Gebet für ihn. Eben ſo iſt mit dem heimlichen Sünder zu verfahren, wenn er erſt von einem, dann von einigen Brüdern, dann in der wöchentlichen Verſammlung oder von ein paar Abgeſandten derſelben vermahnt iſt, und ſolcher Vermahnung keine Folge gegeben hat. Mit einem ſolchen Ausgeſchloſſenen aber ſoll dann Keiner der Gläubigen eſſen, trinken, Heirath ſchließen, oder ein Geſchäft machen; nur zur Buße ermahnt ſoll er zuweilen werden. Wer anders handelt, ſoll ſelbſt ausgeſchloſſen werden. Wer dann bereut, iſt wieder aufzunehmen; aber er muß ſelbſt vor die Verſammlung kommen, ſeine Sünde bekennen und die Wiederaufnahme erbitten; ſtimmt dann die Gemeinde zu, ſo nimmt ihn in ihrem Namen der Geiſtliche wieder in die Gemeinſchaft der Gemeinde auf. Und die Handhabung dieſes Bannes iſt nothwendig, quia fieri non potest, ut ecclesiae sint ordinatae, nisi ab eis separentur falsi fratres. So die freilich ſo wenig als die Leisniger Kaſtenordnung jemals in Kraft und Uebung getretene Reformatio Hassica; man wird Alles, was wir oben als die reformirten Anſchauungen vom

Banne u. ſ. w. hingeſtellt haben, in ihr mit naivſter Klarheit ausgeſprochen und ins Practiſche überſetzt finden[1]).

Aber gerade die Reformatio Hassica bezeichnet nun auch den Wendepunkt der Entwickelung in der lutheriſchen Kirche. Luther ſelbſt trat eben aus Anlaß der Reformatio Hassica mit den darin maaßgebend gemachten Principien in bewußteren Gegenſatz. Es iſt nicht richtig, wenn man jetzt häufig die Sache ſo darſtellt, als ob Luther dem Landgrafen von Heſſen die Einführung jener Reformatio nur aus Gründen der Zweckmäßigkeit, nur darum ſo entſchieden widerrathen habe, weil für den Augenblick die Gemeinden noch nicht dafür reif ſeien. Vielmehr überzeugte ſich Luther gegenüber der Entſchiedenheit und Klarheit, mit welcher in der Reformatio Hassica der Verſuch gemacht war, die ſichtbare Kirche auf der Gemeinde der Heiligen zu erbauen, daß es ſo überhaupt nicht gehe; und ſo ſehen wir denn von nun an, wenn auch bei Luther perſönlich noch hin und wieder die früheren Gedanken auftauchen, doch in der lutheriſchen Kirche jene andere von uns oben dargeſtellte Reihe von Anſchauungen maaßgebend werden. Nur in der KO. für Schwäbiſch-Hall v. J. 1526, welche ja auch ſonſt Lutheriſches und Reformirtes ausgleicht, findet ſich der Mittelweg eingeſchlagen, daß der Rath den Paſtoren „etliche redliche Perſonen aus der Bürgerſchaft" zuordnet, und dies Collegium dann den Bann exerciren ſoll[2]). Das iſt denn freilich keine reine Amtszucht, aber das Gemeindeprincip iſt doch auch gebrochen; es iſt principloſe Mittelſtraße. Dagegen ſchreibt der „Unterricht der Viſitatoren an die Pfarrherren im Kurfürſtenthum Sachſen" v. J. 1528 bereits einfach vor, die Strafe des chriſtlichen Bannes nicht abgehen zu laſſen, und zu dem Zwecke die öffentlichen Sünder nicht zum Abendmahl zuzulaſſen, wenn ſie aber ſich nicht beſſern, ſie in den Bann öffentlich zu verkündigen[3]). Da iſt

[1]) Ueber die Geſchichte der Kirchenzucht in der heſſiſchen Kirche, vgl. Haſſencamp heſſiſche Kirchengeſchichte II. 1, 596. ff.

[2]) Ebendaſ. I, 46.

[3]) Ebendaſ. I, 98.

denn der Bann principaliter nicht als Ausſchließung aus der Gemeinde, ſondern als Trennung von den Gnadenmitteln gedacht, und die Ausführung iſt in keiner Weiſe weder ganz noch halb der Gemeinde, ſondern ſie iſt den Paſtoren zugewieſen. Nach der von Bugenhagen verfaßten braunſchweigiſchen KO. v. J. 1528 ſollen offenbare Sünder einige Mal von Einem oder Zweien ihrer Prädicanten vermahnt, und, wenn ſie ſich nicht beſſern, für Unchriſten gehalten, darum bis zu öffentlicher Buße nicht zum Sacrament gelaſſen werden, wornach denn die anderen Chriſten mit ihm nur als mit einem Bürger, aber nicht als mit einem Chriſten umgehen ſollen. „Das iſt das Urtheil und Gericht der Prädicanten über Solche, die ſich nicht wollen beſſern, das muß gelten im Himmel, wie Chriſtus ſagt, wenn es geſchieht aus und nach Gottes Worte, wie es geſagt iſt[1]." Eben ſo die ebenfalls von Bugenhagen verfaßte hamburgiſche KO. v. J. 1529. Und daran ſchließen ſich denn die Bekenntnißſchriften an. Die Apologie ſagt im Abſchnitte „von der Kirchengewalt" ausdrücklich: „Aber wir reden von dem Biſchof nach dem Evangelio (das heißt, von dem Predigtamt), und es gefällt uns die alte Eintheilung der Gewalt in eine Gewalt des heiligen Amtes und in eine Gewalt der Gerichtspflege. Ein Biſchof hat alſo die Gewalt des heiligen Amtes, das iſt den Dienſt des Wortes und der Sacramente; er hat auch die Gewalt der Gerichtspflege, das iſt die Gerechtſame, Die, welche öffentliche Verbrechen verſchuldet haben, aus der Gemeinde auszuſchließen, und ſie wieder los zu ſprechen, wenn ſie ſich bekehrt haben und die Losſprechung begehren." Und noch directer die Schmalkaldiſchen Artikel im Anhang „von der Biſchöfe Gewalt und Jurisdiction": „Dies iſt gewiß, daß die gemeine Jurisdictio, Die, ſo in öffentlichen Laſtern liegen, zu bannen, alle Pfarrherren haben ſollen, und daß die Biſchöfe als Tyrannen ſie zu ſich gezogen — ſo iſt's recht, daß man dieſe geraubte Jurisdiction auch wieder von ihnen

[1]) Ebendaſ. I, 112.

nehme, und ſie den Pfarrherren, welchen ſie aus Chriſti Befehl gehört, zuſtelle". Seit der Zeit ſtand es in der lutheriſchen Kirche feſt, daß die Kirchenzucht Amtszucht ſein und von den Paſtoren mittelſt Verſagung der Abſolution und des Abendmahls geübt werden müſſe.

Wie ſehr die lutheriſche Kirche ſich auch der Vorausſetzungen bewußt war, welche auf die Gemeindezucht hinführen, und wie beſtimmt ſie denſelben entſagte, zeigt ſich auch noch an einer anderen Beſtimmung unſerer Bekenntnißſchriften. Wir ſahen oben, wie die Auffaſſung der Kirchenzucht als Gemeindezucht zu ihrer Vorausſetzung den Satz hat, daß der die kirchliche Gemeinſchaft bildende Factor der ſubjective Glaube, und daß die Kirche die Gemeinde der wahrhaft Gläubigen ſei, wie aber auch dieſer Satz weiter, wo er für die Kirchenbildung maaßgebend gemacht wird, nothwendig das Beſtreben hervorruft, die Gemeinde der wahrhaft Gläubigen unvermiſcht darzuſtellen. Daran muß ſich denn aber noch weiter die Conſequenz knüpfen, daß eine Kirche und Gemeinde, in der noch Ungläubige und als Solche offenbar Werdende ſich befinden, keine rechte chriſtliche Gemeinde, ſondern daß der Bann nothwendig ſei, um die chriſtliche Gemeinde in ihrer Wahrheit zu erhalten. Die Reformatio Hassica ſchloß auch, wie wir ſahen, ihre Ausführungen über den Bann mit dieſer Behauptung. Die reformirte Kirche freilich hat nie gewagt, ihn nackt hin auszuſprechen, weil er ſich nicht durchführen läßt, ſondern Calvin hat ihn theoretiſch und practiſch temperirt, wie jetzt die auf dem Boden gleicher Anſchauungen ſtehenden Verfechter der Presbyterial- und Synodalverfaſſung thun. Wohl aber haben die Wiedertäufer, wie ſo manche reformirte Grundanſchauung, ſo auch dieſe conſequent ausgeſprochen. Dagegen lehnen unſere Bekenntnißſchriften die Sätze der Wiedertäufer und Schwenkfelder: daß eine Gemeinde, darin noch Sünder gefunden werden, keine rechte chriſtliche Gemeinde ſei, und daß da keine rechte chriſtliche Gemeinde ſei, da kein öffentlicher Ausſchluß oder ordentlicher Proceß des Bannes gehalten werde — als „unleidliche" Sätze ab, und ſtellen

ihnen den Satz entgegen: daß wahre Kirche und Gemeinde da sei, wo Wort und Sacrament richtig verwaltet werden.

Indessen die lutherische Kirche kam mit ihrem an sich richtigen Satze, daß die Kirchenzucht als ein Ergebniß der Schlüsselgewalt, als die Bethätigung des Bindeschlüssels, wesentlich Amtszucht sein, und von den Pastoren gehandhabt werden müsse, bald nach einer anderen Seite hin in's Gedränge. Die Erfahrung zeigte, nicht allein daß die Pastoren häufig mit der Handhabung der Kirchenzucht bei den mancherlei darin vorkommenden schwierigen Fällen sich nicht zu behelfen wußten, sondern auch das noch viel Schlimmere, daß die Pastoren den Bindeschlüssel, und zwar oft gröblich in Menschenfurcht, Gunst, Neid und Rache mißbrauchten, und auf der anderen Seite, daß der einzelne Pastor nicht die Stellung hatte, die Kirchenzucht gegen seine Gemeinde mit gebührendem Ernst durchzuführen. Es lag das auch nicht bloß in der damaligen Verwilderung der Gemeinden oder in dem niedrigen Bildungsstande vieler damaligen Pastoren, sondern es lag in der Sache: so schwere Dinge wie Kirchenzucht und dergleichen können niemals auf die Spitze der einzelnen Persönlichkeit des Pastors gestellt sein; es ist unmöglich, die Kirche auf dem Principe der Autonomie der Gemeinde zu erbauen, aber es ist eben so unmöglich, sie auf dem Princip der Souverainetät der Pastoren aufzurichten. So trat die Kirchenzuchtfrage nothwendig mit unter diejenigen Punkte, welche unsere Kirche auf die Aufrichtung eines ordentlichen Kirchenregiments hindrängten. Im J. 1538 stellten die Wittenberger Theologen auf Grund der von ihnen in den Kirchenvisitationen gemachten Erfahrungen dem Churfürsten in einem Erachten[1]) vor: das päbstliche und bischöfliche Kirchenregiment sei in Folge der Reformation in Abgang gekommen, aber „anstatt derselbigen Aemter noch keine andere Bestellung gemacht"; darüber sei nun aber die betrübendste Unordnung auf

[1]) Abgedruckt bei Richter Gesch. der evang. Kirchenverfassung in Deutschland. Lpz. 1851. S. 82. ff.

allen Punkten eingeriſſen; es gehe ſo nicht weiter; es müſſe für Aufſicht auf der Paſtoren Lehre, Leben und Wandel, für Gleichförmigkeit und Richtigkeit der Ceremonieen, für Schutz der Paſtoren nach ihren Perſonen und ihrem Einkommen, für ordentliches Verfahren bei Anſtellung der Paſtoren, für Schlichtung der Händel zwiſchen Paſtoren und Gemeinden, für Aufrechterhaltung guter Sitte in den Gemeinden, für ordentliche Handhabung der Eheſachen, und dergleichen, endlich auch für Handhabung der Kirchenzucht geſorgt werden; nicht allein die Paſtoren ſeien dazu unvermögend, ſondern auch die Viſitatoren, die immer nur zeitweiſe fungirten, und eben ſo die vor einigen Jahren beſtellten Superintendenten, die ja keine Execution noch Macht hätten; noch weniger vermöge die weltliche Obrigkeit, der Hof, des Fürſten Amtleute, dieſe Sachen in Ordnung zu bringen; es bedürfe durchaus eines ſtändigen Kirchenregiments: in „Summa die Kirchenſachen und äußerlicher Kirchenzwang, Disciplin und Ordnung können ohne ſchwere Sünde vor Gott, ohne großen unausſprechlichen Schaden (nemlich daß Junge und Alte alle zaumlos, roh und wild werden) alſo nicht hangen oder ungefaſſet ſchweben; ſo iſt von Anfang der Chriſtenheit und heiligen Kirchen von Zeiten Auguſtini, Ambroſii her, ein Kirchenzwang erhalten, der chriſtlich, löblich und nützlich geweſen, obwohl der Pabſt und die Seinen des heiligen göttlichen Namens und der Kirchentitel zu ihrem zeitlichen Nutzen mißbraucht; ob man nun wohl bisher, das ſchädliche Feuer der päbſtlichen Irrthümer deſto leichter zu löſchen, hat müſſen mit abbrechen, das ſonſt hätte mögen ſtehen bleiben, ſo will doch von Nöthen ſein, auch wieder zu bauen und nützliche Ordnung zu chriſtlicher Zucht wieder aufzurichten, iſt ganz hoch von Nöthen dieſen Sachen weiter nachzudenken, denn alle Fälle und Caſus ſollten hieher gewieſen werden, welche vor Alters zu der ecclesiastica jurisdictio gehört haben"; daher möge der Churfürſt in ſeinen Landen vier Conſiſtorien beſtellen, welche aus unmittelbarem Befehl des Landesfürſten dieſe jurisdictio ecclesiastica, nemlich die oben aufgezählten Sachen behandelten;

dieſe Conſiſtorien ſollten denn auch den Bann handhaben in folgender Weiſe: „was den Bann anlanget, ſoll kein Pfarrer, Prediger Jemanden in irgend einem Falle zu excommuniciren haben„ ohne Vorwiſſen des Judicis Consistorii; bei demſelbigen ſollten die Urſachen erwogen und berathſchlagt werden, und alsdann, Appellation an den Churfürſten vorbehalten, zu der Strafe procedirt; hernach aber ſollte die excommunicatio oder Bann, welchen der Commiſſarius hätte gehen laſſen, öffentlich in der Kirche durch den Pfarrer oder Prediger über den Verbannten verkündigt werden". So der Vorſchlag der Wittenberger Theologen, der alſo dahin ging: Allerdings ſolle der Paſtor vermöge der Schlüſſelgewalt ſeines Amtes darüber cognosciren, wo an ſeiner Beichtkinder Einem zum Banne zu ſchreiten ſein möge, auch hernach ſolchen Bann verkündigen und vollſtrecken, aber ehe er Letzteres thue, ſolle er die Sache dem Conſiſtorio vorlegen, damit dasſelbe ordentlich und unpartheiiſch die Sache verhöre und prüfe, und erſt wenn dieſes zuſtimme, ſolle der Paſtor mit dem Banne verfahren. Dieſem Erachten gemäß richtete denn auch wirklich der Churfürſt durch die Conſiſtorialordnung v. J. 1542[1]) drei Conſiſtorien in ſeinem Lande ein, und der Punkt wegen der Kirchenzucht und des Bannes ward dabei wörtlich ſo geordnet, wie die Wittenberger vorgeſchlagen hatten.

Aber ein bedenklicher Punkt war doch in dieſer Einrichtung. Zwar darin mochte an ſich keine Beeinträchtigung des Predigtamtes und ſeiner Schlüſſelgewalt gefunden werden, daß ein Kirchenregiment dem einzelnen Paſtor in der Ausübung des Bindeſchlüſſels mit ſeinem Rath und Urtheil half, und daß der einzelne Paſtor nicht ohne ſolchen Rath und Urtheil mit den härteſten Kirchenſtrafen ſollte procediren dürfen. Aber war ein ſolches Conſiſtorium, das von dem Landesfürſten beſtellt ward, und von welchem, wenn es auf Kirchenſtrafen erkannte, noch wieder an den Landesherrn appellirt werden

[1]) Bei Richter I, 367.

konnte, ein wirkliches Kirchenregiment? war es nicht vielmehr eine landesherrliche Behörde? und trat nicht durch ſolche Einrichtung zwiſchen die Schlüſſelgewalt und ihre Ausübung die der Sache fremde Staatsgewalt ſtörend in die Mitte? Dieſe Bedenken, die ſelbſtverſtändlich weit über die einzelne Frage der Kirchenzucht hinaus greifen, machten ſich ſofort geltend. Luther ſelbſt theilte dieſe Bedenken im höchſten Maaße. In Heſſen ſah man ſich im J. 1539 auch genöthigt, eine „Ordnung der Kirchenzucht ergehen zu laſſen[1]), und die alleinige Willkühr der Paſtoren in dieſen Dingen zu brechen, aber man gab die Stellung, welche man in Churſachſen den Conſiſtorien gegeben hatte, lieber den Superintendenten als kirchlichen Perſonen. In Churſachſen führte dieſe Verlegenheit in dieſen Jahren zu den bekannten Verſuchen, entweder den Episcopat im evangeliſchen Sinne wieder aufrichten, oder ſich mit den alten Biſchöfen vergleichen zu wollen. Es iſt nicht wahr, wenn man in neuerer Zeit es ſo dargeſtellt hat, als ob dieſen Verſuchen bloß der von der Politik dictirte Wunſch unterlegen hätte, ſich mit der alten Kirche möglichſt zu vertragen. Vielmehr iſt dabei die Verlegenheit um ein Kirchenregiment von kirchlich unbedenklicher Natur, eines der am meiſten treibenden Motive geweſen. Das geht auf das Deutlichſte zumal aus den von Melanthon in dieſen Verhandlungen abgegebenen Gutachten hervor, in welchen denn insbeſondere auch immer wiederholt wird, daß dieſe das Evangelium fördernden Biſchöfe dann auch für ordentliche Kirchenzuchtgerichte ſorgen müßten. Dieſe Verſuche ſcheiterten bekanntlich. Aber es hatte nun auch die Folge, daß die Einrichtung der Conſiſtorien, namentlich was ihre Stellung zur Kirchenzucht und Bann betraf, außerhalb Churſachſen zunächſt wenig Nachahmung fand. Man blieb in den anderen Territorien zunächſt noch dabei ſtehen, die Handhabung der Kirchenzucht und des Bannes allein den Paſtoren kraft ihres Schlüſſelamtes zu überlaſſen. Ja, es bildete ſich von jetzt an unter den lutheriſchen Theologen,

[1]) Ebendaſ. I, 293. Vgl. Haſſencamp a. a. O.

im Gegenſatze gegen den in Churſachſen ſich ausbildenden landesherrlichen Summepiscopat und ſeine Ausführung in der Conſiſtorialverfaſſung, eine Richtung hervor, die überhaupt kein Kirchenregiment im eigentlichen Sinne anerkannte und wollte, der die Kirche nur aus Paſtoren und Gemeinden, Lehrern und Zuhörern beſtand, die das Kirchenregiment eigentlich jedem einzelnen Paſtor zuerkannte, und als eine höhere Stufe über denſelben höchſtens und gewiſſermaßen nur etwa eine ſynodale Vereinigung von Paſtoren oder eine Theologen-Facultät und deren Gutachten gelten ließ. Die vorzüglichſten Vertreter dieſer Richtung ſind Mörlin, Flacius, Wigand u. ſ. w. Dieſe Richtung ging auch, was die Kirchenzucht betrifft, practiſch vor: namentlich in kleineren, beſonders in ſtädtiſchen Territorien traten ſämmtliche Paſtoren in eine Vereinigung, in ſogenannte Miniſterien zuſammen, verabredeten unter ſich die Grundſätze, nach welchen ſie Disciplin handhaben wollten, verbündeten ſich zu gemeinſamer unverbrüchlicher Haltung des Verabredeten, verkündeten dann insgeſammt ihren Gemeinden die von ihnen aufgerichtete Ordnung, und hielten dieſelbe ſo lange aufrecht, bis — Einer oder der Andere unter ihnen tergiverſirte, was niemals lange auf ſich warten ließ, und womit regelmäßig dieſe Art von Kirchenregiment, natürlich unter Begleitung der ärgerlichſten Auftritte, wieder über den Haufen fiel. Wir haben eine ſolche Kirchenzuchtordnung, von den Magdeburger Paſtoren im J. 1554 aufgerichtet, bei Richter[1]).

Indeſſen dieſe Richtung brachte in nicht gar langer Zeit durch die Mißgriffe, welche ſie namentlich auf dem Gebiete der Kirchenzucht beging, ihre Sache in Mißcredit, und dagegen die Conſiſtorialverfaſſung zu allgemeiner Durchführung. Die Geiſtlichen dieſer Richtung nemlich fingen an, die damals ſchwebenden Lehrdifferenzen dadurch zu für ihre Anſicht günſtigem Austrage bringen zu wollen, daß ſie ſich vereinigten und vereinigt nicht allein den Theologen und Geiſtlichen der

[1]) II, 147.

Gegenparthei ſondern auch den etwa Dieſen oder ihren Meinungen anhängenden Gliedern ihrer Gemeinden die Abſolution und das Abendmahl verſagten, und ſie bannten. So thaten in den oſiandriſtiſchen Streitigkeiten im J. 1551 und den folgenden Jahren Mörlin und die zu ihm haltenden Geiſtlichen des Herzogthums Preußen gegen Oſiander und ſeinen Anhang [1]). So geſchah im J. 1560 zu Bremen in den hardenbergiſchen Händeln [2]). Die gewaltſamſten Auftritte dieſer Art aber erfolgten vom J. 1560 ab während der ſynergiſtiſchen Streitigkeiten in Jena, als dem Strigel und ſeinem Anhange gegenüber Flacius, Wigand, Muſäus und Juder mit dem Stadtminiſterium in ein Verbündniß dahin traten, die Lehrzucht über das Land und die Landesuniverſität handhaben, zu dem Zwecke Jeden, der geiſtliche Amtsverrichtungen begehre, in Verhör nehmen, und Alle, die ſich ſynergiſtiſcher Irrthümer verdächtig zeigten, excommuniciren zu wollen [3]). Sie excommunicirten in der That mehrere juriſtiſche Profeſſoren und eine Reihe von Einwohnern Jena's bloß wegen irgendwie documentirter Hinneigung derſelben zu Striegel und ſeinen Lehren; und als die Landesherrſchaft, wie ſie auch in Königsberg und Bremen hatte thun müſſen, ſich der Sache annahm und ihnen verbot, den Bindeſchlüſſel in dieſer Weiſe zu handhaben, erklärten ſie dies für einen cäſareo-papiſtiſchen Eingriff in ihre paſtoralen Amtsrechte, und verſagten den Gehorſam. Und als darauf der Herzog Johann Friedrich den bereits in Churſachſen eingeſchlagenen Weg befolgte, im J. 1561 ein Landesconſiſtorium einſetzte, und demſelben auch, um die Ausartung des chriſtlichen Bannes in „ein weltliches Richteramt, auch zum Theil einer hispaniſchen Inquiſition nicht ungleich" zu verhindern, die Kirchenzucht in derſelben Weiſe wie die Churſächſiſche Conſiſtorialordnung überwies, erweiterte ſich die Differenz zu einem Streite über die Zu-

[1]) Planck Geſch. der Entſtehung u. ſ. w. unſeres proteſtantiſchen Lehrbegriffs. IV, 320. ff.

[2]) Ebendaſ. V. 2, 242. ff.

[3]) Ebendaſ. IV, 612. ff.

läſſigkeit des landesherrlichen Kirchenregiments und ſeiner Ausübung durch ein Conſiſtorium überhaupt, in welchem Flacius und ſeine Theologen der herzoglichen Regierung vorwarfen, daß ſie dem Herrn Chriſto nach dem Zügel griffen, und dieſe wieder die Theologen beſchuldigte, daß ſie den weltlichen Herren nach dem Zügel griffen. Man wird niemals läugnen können, daß ſehr viele derjenigen Bedenken, welche Flacius und die Seinen in dieſem die ganze Kirche Thüringen's erſchütternden Kampfe damals gegen das landesherrliche Kirchenregiment und gegen die dadurch immer nahe gelegten Gefahren der Vermiſchung geiſtlicher und weltlicher Gewalt, des Cäſareopapismus, der Unterdrückung der Schlüſſelgewalt u. ſ. w. geäußert haben, nur zu wahr und von der ſpäteren Geſchichte nur zu ſehr beſtätigt ſind. Aber, abgeſehen von der ganz ungehörigen Art, wie ſie den Kampf führten, konnten ſie ſchon darum nicht als Sieger aus demſelben hervorgehen, weil ſie Nichts an die Stelle deſſen zu ſetzen wußten, was ſie angriffen. Sie wollten das landesherrliche Kirchenregiment und ſeine Geſtaltung in der Conſiſtorialverfaſſung nicht, aber ſie wußten als Erſatz dafür auch Nichts als die Ueberantwortung des Kirchenregiments an die einzelnen Paſtoren oder an eine Vergatterung von Paſtoren zu bieten, womit ſich begreiflich Nichts anfangen ließ. So ſchob die Nothwendigkeit der Sache ſie und ihre Tendenzen zur Seite, und brachte den landesherrlichen Summepiscopat zur Geltung; nicht ihre Perſonen allein, ſondern auch ihr Princip und ihre ganze Richtung ging an dieſen Jena'ſchen Händeln zu Grunde; und nicht bloß im Herzogthum Sachſen blieb das Conſiſtorium trotz ihres Widerſtandes beſtehen und auch für die Kirchenzucht competent, ſondern allgemein in allen lutheriſchen Landen wurden ſeit jener Zeit Conſiſtorien eingerichtet, und zu der Kirchenzucht wie das churſächſiſche geſtellt. Der Mißbrauch der Kirchenzucht in jenen Lehrhändeln hatte in zu weiten Kreiſen die Ueberzeugung hervorgerufen, daß die Cognition des Bannes den einzelnen Paſtoren abgenommen und Conſiſtorialbehörden übergeben werden müſſe. Nicht allein

Melanthon hatte fortwährend in Gutachten und Briefen darauf gedrungen, sondern auch Theologen von strengstem lutherischen Character, wie der in kirchlichen Fragen so ausgezeichnete Sarcerius [1]) hatten dasselbe gethan. So drang denn die Consistorialverfassung von nun an ungestört allgemein durch.

Seitdem leitet sich die Kirchenzucht allgemein in den lutherischen Kirchen einfach in folgenden Gang: Wenn dem Pastor in der Beichte oder sonst ein Beichtkind vorkommt, das in heimlichen schweren Sünden unbußfertig liegt, so soll er es von der Absolution und vom Abendmahl heimlich und privatim ausschließen. Das kann und soll er, weil heimlich, thun ohne Jemanden zu fragen. Aber wenn nun der also heimlich Abgewiesene nicht in etlicher Zeit zur Buße und Besserung kommt, oder wenn die Sünde, in welcher das Beichtkind liegt, von vorn herein nicht eine heimliche, sondern eine öffentliche, ein gemeines Aergerniß war, so soll der Pastor den Fall dem Consistorium anzeigen. Dieses soll dann nach stattgehabtem gebührlichem Proceß nach Befinden der Sache den öffentlichen Bann gerichtlich erkennen. Aber dann soll der Pastor wieder den Sünder auf Erfordern des Consistorium vor der Gemeinde öffentlich in den Bann verkündigen, und eben so denselben nach eingetretener Buße und Besserung öffentlich auf öffentliche Beichte wieder aufnehmen.

Solchem öffentlichen Banne folgen denn die weiteren Consequenzen, daß der Sünder, so lange er excommunicirt ist, nicht Gevatter stehen, nicht Brautführer sein, nicht copulirt, nicht kirchlich begraben werden kann. Dagegen darf er die Predigt besuchen. Man schied ihn von dem weidenden Wort, indem man ihm die Absolution versagte, und von dem Sacrament der Gemeinschaft, indem man ihn vom Abendmahl ausschloß, und versagte ihm kirchliche Ehrenrechte und kirchlichen Segen, weil er kein Glied der Kirche war; aber man

[1]) Riedner, Zeitschr. f. die histor. Theologie. Jahrgang 1850. Heft I, 70. ff.

ſetzungen einer Wiederherſtellung in den Gnadenſtand, einer Wiederaufnahme in die göttliche Gnadengemeinſchaft durch das Wort der vergebenden Gnade nicht bedarf. Ferner waren die Reformirten allerdings damit einverſtanden, daß zur rechten Buße Reue und Glaube gehöre; aber ſie faſſen den Glauben völlig ſubjectiv, er iſt ihnen nicht ſowohl Vertrauen auf das feſte Wort Gottes, als vielmehr das ſubjective Gefühl der Gnade, die perſönliche Gewißheit des Gnadenſtandes. Auch von dieſer Vorausſetzung aus konnte es zu einem rechten Sehnen nach dem Wort der Abſolution nicht kommen. Es fehlt mithin ſchon Alles, was die lutheriſche Kirche vermöge ihrer Anſchauungen zu der Abſolution und damit zu dem ganzen Inſtitut hintrieb.

Die Hauptſache aber iſt, daß ja die Reformirten gar keine Gnadenmittel im eigentlichen Sinne, daß ſie weder ein Gebundenſein der Gnadenmittheilung ausſchließlich an Wort und Sacrament, noch eine exhibitive, Gnade darreichende Kraft wie des Sacramentes ſo des Wortes kannten: das Wort verkündigt ihnen wohl die Gnade Gottes, bietet dieſelbe an, aber es iſt nicht Träger derſelben, legt ſie nicht bei. Wenn daher die lutheriſche Kirche ſagte, ſie mache Gottes Wort von der Verſöhnung zur That und applicire es vollſtreckend dem Einzelnen, und das eben ſei die Abſolution, ſo hatte das von reformirten Vorausſetzungen aus gar keinen Sinn. Den Reformirten konnte auch das zur That geformte Wort, die Abſolution, nur Anbietung der Gnade Gottes, nur Verkündigung des göttlichen Gnadenrathes ſein, weil das Wort Gottes ſelbſt ihr nicht mehr war. Dann aber war eine Application an den Einzelnen ein völlig leeres Ding, und die allgemeine Verkündigung der Gnade Gottes that ganz daſſelbe. Ja, nicht bloß als leer, ſondern geradezu als unzuläſſig mußte die Application an den Einzelnen von dieſen Vorausſetzungen aus erſcheinen. Nur wenn man die Gewißheit hat, daß Gottes Wort, was es ſagt, auch thut, kann man zu dem Sünder ſprechen, wie die lutheriſche Kirche zu ihm ſpricht: „Ich ſpreche Dich frei, ledig und los.“ Aber

verſtanden: ſie wollen keine Enumeration, keine Satisfactionen u. ſ. w. Aber dieſe Uebereinſtimmung erſtreckt ſich auch nur auf die Negationen, und hört ſchon bei Demjenigen auf, was die lutheriſche Kirche der römiſchen poſitiv entgegenſetzt, geſchweige denn daß ſie mit den ſelbſtändigen Schöpfungen der lutheriſchen Kirche auf dieſem Gebiete ſich hätten befreunden können.

Schon das machen ſie von ihrem abſtracten Schriftprincip aus der lutheriſchen Kirche zum Vorwurfe, daß ſie überhaupt ein Inſtitut der Beichte und Abſolution hat, da ein ſolches nicht vom Herrn eingeſetzt ſei. Freilich iſt dabei außer Acht gelaſſen, daß dies doch nur von der Form gilt, daß aber der Inhalt, der ſich in dem Inſtitut der Beichte und Abſolution formirt, allerdings wirklich auctoritatis divinae iſt. Indeſſen hat dies die Reformirten nicht gehindert, Calvin [1]) ſelbſt an der Spitze, in böswilliger Zuſammenwerfung der lutheriſchen Privatbeichte mit der römiſchen Ohrenbeichte unſerer Kirche vorzurücken, daß ſie da den papiſtiſchen Sauerteig nicht ganz ausgefegt, ein römiſches Inſtitut behalten habe.

Indeſſen die Gründe, welche den Reformirten das Inſtitut der Beichte und Abſolution verleideten, liegen viel tiefer als in dem bloßen Mangel der Schriftmäßigkeit. Wir haben geſehen, daß der lutheriſchen Kirche dies Inſtitut vorzugsweiſe um der Abſolution willen da war. Dieſe Anſchauung konnten die Reformirten aus mehr als einem Grunde nicht ſo theilen. Den Reformirten iſt der Gnadenſtand des Wiedergebornen, weil derſelbe Solches durch die Erwählung Gottes und ſeines unabänderlichen Rathes iſt, ein unverlierbarer, der durch Verſündigungen, auch durch ſchwere nicht wieder aufgehoben werden kann, ſich vielmehr immer wieder herſtellen muß. So weit nun unter den Reformirten dieſe Vorausſetzungen gelten, wird ein eigentliches Verlangen nach der Abſolution nicht ſtatt haben können, da es nach dieſen Voraus-

[1]) In ſeiner zweiten defensio contra Westphalum.

ſetzungen einer Wiederherſtellung in den Gnadenſtand, einer Wiederaufnahme in die göttliche Gnadengemeinſchaft durch das Wort der vergebenden Gnade nicht bedarf. Ferner waren die Reformirten allerdings damit einverſtanden, daß zur rechten Buße Reue und Glaube gehöre; aber ſie faſſen den Glauben völlig ſubjectiv, er iſt ihnen nicht ſowohl Vertrauen auf das feſte Wort Gottes, als vielmehr das ſubjective Gefühl der Gnade, die perſönliche Gewißheit des Gnadenſtandes. Auch von dieſer Vorausſetzung aus konnte es zu einem rechten Sehnen nach dem Wort der Abſolution nicht kommen. Es fehlt mithin ſchon Alles, was die lutheriſche Kirche vermöge ihrer Anſchauungen zu der Abſolution und damit zu dem ganzen Inſtitut hintrieb.

Die Hauptſache aber iſt, daß ja die Reformirten gar keine Gnadenmittel im eigentlichen Sinne, daß ſie weder ein Gebundenſein der Gnadenmittheilung ausſchließlich an Wort und Sacrament, noch eine exhibitive, Gnade darreichende Kraft wie des Sacramentes ſo des Wortes kannten: das Wort verkündigt ihnen wohl die Gnade Gottes, bietet dieſelbe an, aber es iſt nicht Träger derſelben, legt ſie nicht bei. Wenn daher die lutheriſche Kirche ſagte, ſie mache Gottes Wort von der Verſöhnung zur That und applicire es vollſtreckend dem Einzelnen, und das eben ſei die Abſolution, ſo hatte das von reformirten Vorausſetzungen aus gar keinen Sinn. Den Reformirten konnte auch das zur That geformte Wort, die Abſolution, nur Anbietung der Gnade Gottes, nur Verkündigung des göttlichen Gnadenrathes ſein, weil das Wort Gottes ſelbſt ihr nicht mehr war. Dann aber war eine Application an den Einzelnen ein völlig leeres Ding, und die allgemeine Verkündigung der Gnade Gottes that ganz daſſelbe. Ja, nicht bloß als leer, ſondern geradezu als unzuläſſig mußte die Application an den Einzelnen von dieſen Vorausſetzungen aus erſcheinen. Nur wenn man die Gewißheit hat, daß Gottes Wort, was es ſagt, auch thut, kann man zu dem Sünder ſprechen, wie die lutheriſche Kirche zu ihm ſpricht: „Ich ſpreche Dich frei, ledig und los.“ Aber

dieſe Rede wird, wenn das Wort nur anbietet und verkündigt, zur Täuſchung und zur Anmaaßung. Denn zwar von lutheriſchen Vorausſetzungen aus ſteht es feſt, daß das Wort der Abſolution immer und unter allen Umſtänden wirkt; Jedem, dem die Abſolution geſprochen wird, wird ſie auch zu Theil, er glaube oder glaube nicht, nur daß ſie ihm lediglich im erſteren Falle zu Leben und Segen, im letzteren Falle aber zum Gericht wird; die Wirkſamkeit des Wortes der Abſolution iſt unbedingt, und nur der ſubjective Effect deſſelben an dem Abſolvirten iſt bedingt und verſchieden, jenachdem er die ihm in jedem Falle zu Theil werdende Vergebung der Sünden im Glauben annimmt und dadurch an ſich verwirklicht, oder im Unglauben verwirft und dadurch noch ſolche Verachtung zu ſeiner verbleibenden Schuld hinzufügt. Hier daher kann es nicht allein, ſondern muß es heißen: „Ich ſpreche Dich los.“ Wenn aber das Wort der Abſolution die Gnade nur anbietet, ſo liegt das, was die Abſolution kräftig macht, nicht in dem Wort derſelben, ſondern in dem Glauben Deſſen, der abſolvirt wird. Glaubt er, ſo wird durch ſeinen Glauben wirklich, was das Wort in Ausſicht ſtellt; glaubt er nicht, ſo erfolgt überhaupt gar keine Wirkung, denn das Wort verkündigt bloß. Auf dieſem Standpunkte daher kann und darf es, wenn es in der Wahrheit bleiben ſoll, nur heißen: Ich verkündige Dir, daß, wenn Du glaubſt, Gott Dir Deine Sünden vergeben, aber daß er ſie Dir behalten wird, wenn Du nicht glaubſt. Von dieſem letzteren Standpunkte aus aber mußte es ferner als prieſterliche Anmaaßung erſcheinen, wenn der Geiſtliche ſagen wollte: „Ich ſpreche Dich los.“ Iſt das Wort Gottes Gnade mitzutheilen, Sünde zu vergeben, kurz Das was es ſagt zu thun kräftig, ſo ſpricht der Diener des Wortes Gottes mit Recht „Ich ſpreche Dich los“, denn zwar nicht er nach ſeiner Perſon, aber das von ihm als dem Inſtrument gehandhabte Wort Gottes vergiebt wirklich. Gott vergiebt, indem der Diener ſeines Wortes dasſelbe handelt, durch ſein Wort; und es iſt da nicht mehr ein Unterſchied zwiſchen göttlicher Vergebung und prieſterlicher

Vergebung, ſondern Gott vergiebt unmittelbar durch ſein von dem Diener gehandeltes Wort. Kündigt dagegen das Wort nur an, ſo geht die wirkliche Vergebung nicht in und mit der Handlung des Wortes Gottes durch den Diener, ſondern anderswo vor; der Diener hat alſo bloß anzukündigen, daß dieſelbe irgendwie und irgendwo geſchehen ſei oder werde; und thäte er mehr, ſpräche er wirklich Vergebung der Sünden zu, ſo entſtände wieder die Frage, wie ſeine Vergebung ſich zur göttlichen Vergebung verhielte. Weil die Reformirten keine Gnadenmittelnatur des Wortes kennen, erneuert ſich ihnen die nur auf dem Grunde der lutheriſchen Gnadenmittellehre zu ſchlichtende alte Streitfrage: wie ſich die göttliche Sündenvergebung zu der kirchenamtlichen verhalte? ſie erledigen dieſelbige für ſich radical dadurch, daß ſie eine eigentliche Abſolution durch den Paſtor gar nicht zulaſſen, und verwerfen dann nicht allein die prieſterliche Abſolution der römiſchen Kirche, ſondern auch die lutheriſche Abſolution durch den Diener des göttlichen Wortes als im Grunde gleich falſch. So müſſen die Reformirten die Privatabſolution verwerfen, können es höchſtens zur allgemeinen Abſolution bringen, und auch dieſe nur in Form der Verkündigung und ſo zulaſſen, daß ſie immer conditionaliter mit Hervorhebung der Retention neben der Abſolution geſtellt wird. Nur in dem Sinne konnte auch Calvin der Privatabſolution eine zuläſſige Seite abgewinnen, als es zuweilen einem bedrängten Gewiſſen tröſtlich ſein kann, wenn man ihm beſonders den Gnadenrath Gottes n Chriſto verkündigt[1]) — was aber begreiflich keine lutheriſche Privatabſolution ergiebt.

Mit der Privatabſolution fiel den Reformirten natürlich auch die Privatbeichte. Außerdem aber traten der letzteren in den Anſchauungen der Reformirten noch einige andere Hinderniſſe entgegen. Wie die Reformirten keine Gnadenmittel im eigentlichen Sinne kannten, ſo natürlich auch kein Gnadenmittelamt, kein Predigtamt im lutheriſchen Sinne,

[1]) Institt. III. 4, 14.

ſondern nur einen Diener des Worts, der die Gottesdienſte, in welchen die gläubige Gemeinde ihren Glauben in Anbetung, Lob und Preis, Dankſagung u. ſ. w. bethätigt, im Namen dieſer Gemeinde ausrichtet und leitet. Dieſer Anſchauung gegenüber mußte die lutheriſche Privatbeichte als ein hierarchiſches Inſtitut erſcheinen, von der römiſchen Ohrenbeichte wenig verſchieden. Und dazu kam noch ein Anderes: Die lutheriſche Kirche wußte, daß ſie vom Herrn Gnadenmittel und in denſelben die Mittel hatte, ihren Gliedern Erkenntniß, Erleuchtung, Troſt und alle Gaben mitzutheilen; und dem gegenüber ſah ſie ihre Glieder als Solche an, die täglich ſolcher Gaben höchſt bedürftig ſeien. Daher gab ſie allen ihren Anſtalten den pädagogiſchen Character, und bedachte ſich auch nicht, ihre Glieder durch ihre Ordnungen und Anſtalten anzuhalten, daß ſie ſich dem Amte der Gnadenmittel ſtellen mußten, um Erkenntniß, Erleuchtung, Troſt u. ſ. w. zu empfangen. Die reformirte Kirche kannte keine Gnadenmittel, ſondern, wo es Jemand auf Förderung ſeines chriſtlichen Lebens ankam, hatte er ſich vielmehr an die Gemeinſchaft der Gläubigen, als die eigentliche Trägerin des Geiſtes und ſeiner Gaben, an die geiſtliche Hülfe der Brüder zu wenden; und dieſe Gemeinde galt ihr nicht ſowohl für eine Schaar täglich der geiſtigen Gaben Bedürftiger, als vielmehr für die Gemeinde der Gläubigen und Heiligen. Demnach legte ſie ihre Inſtitute nicht ſowohl pädagogiſch an, als vielmehr in dem Sinne, daß ſich in ihnen der Glaube ihrer Glieder nach ſeinem Maaß und nach ſeiner Art bethätigen und darſtellen ſollte. Solche Bethätigung aber verlangte Freiheit und Bewegung, und vertrug, wenn ſie Wahrheit ſein und von innen heraus gehen ſollte, keine Bindung und kein Anhalten. Daher ſchloß ſie in ihren Ordnungen ſolches Anhalten möglichſt aus. Und dieſe Freiheit der Subjectivität übertrug ſie dann auch auf die Fälle, wo der Einzelne nicht ſeinen Reichthum chriſtlichen Lebens bethätigen und darſtellen, ſondern wo er umgekehrt Förderung ſeines chriſtlichen Lebens ſuchen ſollte und wollte: ſie ließ ihm dann Freiheit, wie und

wo und ob er ſich nach Lehre, Troſt u. ſ. w. umſehen wollte, band ihn aber nicht durch pädagogiſche Ordnungen, ſich der Mittheilung Seitens der Kirche zu ſtellen, und band ihn am wenigſten an das Predigtamt, das ja nichts Beſonderes zu geben hatte, ſondern ließ ihn ſich in der Gemeinſchaft der Gemeinde ſuchen, wo er Förderung finde. Natürlich konnte ſie von dieſen Vorausſetzungen aus nicht, wie die lutheriſche Kirche, ihre Glieder anhalten, ſich in der Privatbeichte dem Paſtor zur Prüfung, Unterweiſung und Tröſtung zu ſtellen, ſondern bedurfte Einer dergleichen, was er nach ſeiner ſubjectiven Freiheit ausmachen konnte, ſo konnte er ſich an einen erfahrenen Bruder oder auch an den Geiſtlichen wenden, und ſich unter Entdeckung ſeines Herzenszuſtandes brüderlichen Rath ſuchen. So verwarf die reformirte Kirche die Privatbeichte durchaus; und wenn ſie auch zugab, daß es dem Einzelnen zuweilen daran liegen könne, ſeine Sünde nicht bloß Gott, oder dem geſchädigten Nächſten der Verſöhnung wegen, ſondern auch einem Menſchen der Tröſtung wegen zu beichten, ſo wies ſie ihn damit an den erfahrenen Chriſtenbruder, als welchen er auch ſeinen Geiſtlichen benutzen konnte, wenn er ihm dafür zuſagte.

Demnach hat die reformirte Kirche ein Inſtitut der „Beichte und Abſolution" nie gehabt. Was in dieſer Beziehung bei ihr vorkommt, beſteht lediglich in der Offenen Schuld, daß nemlich am Anfange des Gottesdienſtes und in der Vorbereitung auf das Abendmahl, den Communicanten insgemein nach einer Vermahnungsrede eine allgemeine Beichte und Abſolution, natürlich in bloß verkündigender Form und bedingungsweiſe mit Abſolutions- und Retentionsformel geſtellt, vorgeleſen wird. Dieſe Vorleſung geſchieht denn allerdings durch den Geiſtlichen als Diener der Gemeine.

Man findet die Anſchauungen der Reformirten kurz und klar ausgeſprochen in den folgenden Worten des 14ten Artikels der 2ten helvetiſchen Confeſſion: „Wir glauben aber, daß dies aufrichtige Bekenntniß, welches nur vor Gott geſchieht, ent-

weder insgeheim zwiſchen Gott und dem Sünder, oder öffentlich in der Kirche, wo das allgemeine Sündenbekenntniß hergeſagt wird, hinreiche, und daß, um Vergebung der Sünden zu erlangen, es nicht nöthig ſei, daß Jemand ſeine Sünden einem Prieſter beichte, ihm in die Ohren flüſtere, um dagegen von ihm unter Auflegung der Hände die Losſprechung zu vernehmen, weil weder eine Vorſchrift darüber, noch ein Beiſpiel davon in der heiligen Schrift vorkommt. — Wenn aber Jemand von der Laſt ſeiner Sünden und von gefährlichen Verſuchungen gedrückt, insbeſondere Rath, Belehrung und Troſt bei einem Diener der Kirche oder bei einem anderen im Geſetze Gottes unterrichteten Bruder ſuchen will, ſo verwerfen wir das nicht, wie wir denn auch das oben erwähnte allgemeine und öffentliche Sündenbekenntniß, das in der Kirche in den gottesdienſtlichen Verſammlungen pflegt hergeſagt zu werden, weil es der Schrift gemäß iſt, durchaus billigen."

Dagegen hat die reformirte Kirche deſto mehr auf Kirchenzucht gegeben. Ihre Grundanſchauung, daß die Kirche die Gemeinſchaft der Wiedergeborenen ſei, forderte die Ausſonderung der falſchen Brüder, aber erwirkte natürlich auch, daß ſich die Kirchenzucht bei ihr als Gemeindezucht geſtalten mußte. Zwar den conſequenten Satz der Wiedertäufer, daß eine Gemeinde, in der noch Sünder ſeien, keine rechte chriſtliche Gemeinde ſei, hat ſie nicht feſthalten können. Calvin hat ihn in den Satz temperirt: daß eine Kirche ohne Kirchenbann nur eine weniger vollkommene Kirche ſei; — was eine Halbheit iſt, da die Reinheit einer Kirche überhaupt nicht in der Reinheit ihrer Glieder, ſondern in der Reinheit der Gnadenmittel beſteht, und wenn man dieſen Satz läugnet, auch völlige Reinheit der Glieder gefordert werden muß. Aber eine weſentliche Forderung iſt ihr die Kirchenzucht immer geblieben; der Heidelberger Katechismus läßt auf die Frage: „Was iſt das Amt der Schlüſſel?" ganz characteriſtiſch antworten: „Die Predigt des heiligen Evangeliums und die chriſtliche Bußzucht, durch welche beide Stücke das Himmelreich auf- und zugeſchloſſen wird." Hat alſo eine Kirche

keine Bußzucht, ſo hat ſie das Amt der Schlüſſel nur halb. Eben ſo wenig hat zwar die reformirte Kirche die Kirchenzucht rein als Gemeindezucht durchzuführen vermocht. Nur in kleinen zerſtreuten Gemeinden, z. B. in den Fremdengemeinden des Johannes a Lasco [1]), hat ſie der Kirchendisciplin die conſequente Form der Gemeindezucht dahin gegeben, daß die ganze Gemeinde in corpore die Excommunication und den Bann handhabt. Zwingli machte den Verſuch, auf weiterem Gebiete dasſelbe durchzuführen, aber die Wiedertäufer zogen ihm die practiſchen Conſequenzen, und er hielt es für's Beſte, die Kirchenzucht — dem Magiſtrat zuzuweiſen. Calvin endlich hat auch hier temperirt, indem er die Kirchenzucht einem Collegium, beſtehend aus den Geiſtlichen und den vom Magiſtrat in Gemeinſchaft mit den Geiſtlichen gewählten Kirchenälteſten, in die Hände gab. Aehnliche, das democratiſche Princip unſchädlich machen ſollende Einrichtungen ſind dann in den reformirten Kirchen meiſtens getroffen. Aber das Princip bleibt doch immer das, daß dieſe wenn auch von oligarchiſchen Perſonen erwählten oder ſich durch Cooptation ergänzenden Aelteſten die Gemeinde repräſentiren ſollen, und daß es die letztere iſt, welche Excommunication und Bann durch dieſe Organe handhabt, um ſich rein zu erhalten [2]).

Dieſe Erinnerung an die Lehre und Praxis der Reformirten wird uns manche Erſcheinungen erklären, die uns entgegentreten werden, wenn wir nun die weitere Entwickelung der „Beichte und Abſolution" innerhalb der lutheriſchen Kirche betrachten.

5. Die neuere Zeit ſeit Spener.

Wir müſſen uns hier vergegenwärtigen, daß zwiſchen dem Zeitpunkte, mit welchem unſere bisherige geſchichtliche

---

[1]) Vgl. die KO. der Niederländer in London, bei Richter II, 99. ff.

[2]) Vgl. hiezu Schenkel Weſen des Proteſtantismus III, 214—221. 227—232. 244—261.

Betrachtung geſchloſſen hat, nemlich dem Ausgange des 16ten Jahrhunderts, und demjenigen Zeitpunkte, an welchem wir nun dieſelbe wieder aufnehmen müſſen, nemlich der zweiten Hälfte des 17ten Jahrhunderts, der 30jährige Krieg liegt, daß derſelbe in den meiſten deutſchen Ländern lutheriſcher Confeſſion nicht allein keine Entwickelungen und Fortbildungen auf kirchlichem Gebiete zuließ, ſondern ſelbſt das Feſthalten an der gegebenen Ordnung unmöglich machte, ja in weiten Gebieten geradezu alle geſchichtliche Continuität des kirchlichen wie des Volkslebens abbrach.

Nothwendig ward von dem hiedurch in die lutheriſche Kirche einreißenden Verderben nicht am geringſten das Beicht- und Disciplinarweſen derſelben betroffen. Wenn man nur den einzelnen Umſtand erwägt, daß in ganzen Landesgebieten vielleicht die Hälfte der Gemeinden nicht Jahre, ſondern Jahrzehnte lang ohne Pfarrer war, daß man ſich allenthalben mit ungelehrten und unwiſſenden, oft auch ſittenloſen Paſtoren begnügen mußte, über welche Aufſicht und Regiment zu führen in der allgemeinen Verwirrung unmöglich war, daß ſelbſt die wenigen tüchtigeren Geiſtlichen viel zu ſehr in die tägliche Noth verſchlungen waren, um Erhebliches zu leiſten, wie hätte das Beichtweſen, welches unter allen Einrichtungen der lutheriſchen Kirche am meiſten die perſönliche Tüchtigkeit des Paſtors und Seelſorgers vorausſetzte, unter den Händen ſolcher Verwaltung nicht Schaden nehmen ſollen! Und wenn man ſich anderer Seits den Zuſtand der verwüſteten, verödeten, kriegsverwilderten, dann mit ſitzengebliebenem oder hergelaufenem Kriegsgeſindel wieder bevölkerten Parochieen veranſchaulicht, wie wäre es möglich geweſen, in ſolchen Gemeinden eine feine, chriſtliche, evangeliſche Zucht zu üben! Kurz, man kam, was das Beichtweſen betrifft, in der erſten Hälfte des 17. Jahrhunderts nicht zu neuen Einrichtungen, aber die alten verfielen.

Dazu muß man hinzunehmen, daß, als endlich der Krieg aufhörte und das Werk der kirchlichen Wiederherſtellung von Land zu Lande in die Hände genommen ward, man natürlich die alten Einrichtungen wieder aufnahm, und vor allen Dingen

auf Grund und nach dem Vorbilde derſelben nur erſt wieder Ordnung herzuſtellen ſuchte: man renovirte die alten Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Es war der naturgemäße Weg, daß man an dem Punkte wieder anknüpfte, an welchem der geſchichtliche Faden abgeriſſen war. Und man darf auch die hierauf damals verwendete Arbeit und deren Werth nicht, wie ſo häufig geſchehen iſt, unterſchätzen. Wir werden nachher ſehen, wie in dem letzten Viertel des 17. Jahrhunderts eine Reihe von Männern, wie Spener u. ſ. w., mit den Reſultaten dieſer Arbeit nicht zufrieden ſind und Verſuche über Verſuche machen dieſelben zu verbeſſern. Aber die einſeitigſten Lobredner dieſer ſpeneriſchen Beſſerungsverſuche werden zugeben müſſen, daß dieſelben gar nicht im vierten Viertel des 17. Jahrhunderts hätten gemacht werden können, wenn nicht andere Leute im dritten Viertel desſelben erſt Ordnung gemacht hätten. Alle dieſe ſpeneriſchen Verſuche laufen ja darauf hinaus, daß das in äußerlicher Ordnung und Sitte Vorhandene geiſtlich belebt werden müſſe, und ſetzen alſo einen wenigſtens äußerlichen Ordnungszuſtand der Gemeinden voraus, der aber um die Mitte des 17. Jahrhunderts eben nicht vorhanden ſondern erſt ſeitdem in wenigen Jahrzehnten wieder geſchaffen war. Wenn man dies erwägt, wird man vielmehr jener Arbeit der Reſtauration ſeine Anerkennung zollen, und es bewundern, wie dieſelbe in wenigen Jahrzehnten ein zuchtlos gewordenes Volk wenigſtens wieder in ſeine äußerliche Ordnung zu bringen vermocht hatte. Freilich wird man denn aber auch nicht überſehen dürfen, daß dieſe Reſtauration ſich häufig auch mit der äußerlichen Ordnung zufrieden gab, der Sache eine Genüge gethan zu haben glaubte, wenn ſeine äußerliche Zucht und Sitte hergeſtellt war, und darum auch in bedenklichem Grade bereit war, auch auf kirchlichem Gebiete nach äußerlichen Zuchtmitteln, nach weltlichen Strafen, nach polizeilichen Maaßnahmen zu greifen, ja dieſen Charakter den kirchlichen Inſtitutionen ſelbſt aufzudrücken.

Nimmt man dieſe Momente zuſammen, ſo werden wir uns nicht wundern, wenn wir das Beicht- und Disciplinar-

weſen der lutheriſchen Kirche in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts äußerlich den alten KOO. conform, dabei aber mit Mängeln behaftet finden, die auf der einen Seite darin beſtehen, daß man bei Feſthaltung des formellen Verfahrens die geiſtlichen und geiſtlich productiven Factoren fallen läßt, und auf der anderen Seite darin, daß man der kirchlichen Disciplin gern durch bürgerliche Strafen zu Hülfe kommt. Daß das Beicht- und Disciplinarweſen im Aeußerlichen die alte Geſtalt wieder annahm, ergiebt ſich bald: faſt in allen Ländern wurden um die Mitte des 17. Jahrhunderts die alten KOO., zum Theil revidirt, wieder ausgegeben, aber alle dieſe KOO., auch die revidirten, halten hinſichtlich des Beicht- und Bußweſens das Alte unverändert feſt. Die Mängel der Ausführung und Praxis aber, die damit Hand in Hand gingen, lernen wir aus den unten näher zu betrachtenden Schriften eines Heinrich Müller, Theophilus Großgebauer, Veit Ludwig von Seckendorf, Spener u. ſ. w. kennen. Wir ſtellen dieſelben zuſammen.

Was das Beichtweſen betrifft, ſo behielt man Privatbeichte, Beichtſtuhl, Privatabſolution unverbrüchlich bei, aber man ließ in der Ausführung das Beichtverhör faſt allgemein fallen: man ſtellte mit den Conſitenten kein Lehrexamen an, man erkundigte ſich nicht ſeines Lebens, man ging nicht ſpeciell auf ſeinen Seelenzuſtand ein, man gab ihm keine Gelegenheit beſondere Sünden zu bekennen, oder in beſonderen Gewiſſensnöthen Rath und Troſt zu ſuchen, was daher auch den Leuten nicht mehr zu thun einfiel, man belehrte und vermahnte ihn nicht mehr beſonders; kurz, obgleich man den Conſitenten in den Beichtſtuhl beſonders nahm, hielt man doch keine ſeelſorgerliche Unterredung mit ihm, wie die alten KOO. forderten, ſondern der Conſitent ſagte ſeine Beichtformel auf, und darauf ertheilte ihm der Paſtor mit der Formel die Abſolution. Ja, es kam wohl vor, daß die Paſtoren eine recht lange Beichtformel verlangten, und die Leute beſchämten, wenn ſie eine ſolche nicht wußten. Das war eines Theils die Folge davon, daß die Paſtoren nur darauf hielten, daß ſich die Leute

hinreichend oft zur Beichte ſtellten, aber ſich nicht genug ſeelſorgerlich um dieſelben kümmerten, um ſie perſönlich zu kennen und darnach mit ihnen in der Beichte zu handeln. Anderen Theils hatte man ſich's ſelbſt durch unrichtige Anordnungen unmöglich gemacht: Während nemlich die alten KOO. durch förmliche Verbote verhindern, daß die Leute zu beſtimmten Jahreszeiten zur Communion kommen, damit nicht zwiſchen der Kraft des Paſtors und der Zahl der Conſitenten ein Mißverhältniß werde, vielmehr beſtrebt ſind, den Zutritt zur Beichte und Communion gleichmäßig auf das ganze Jahr auszudehnen; ſo ſetzte man dagegen um dieſe Zeit geradezu beſtimmte Communionzeiten an, um die Leute an den regelmäßigen Beſuch des heiligen Tiſches zu gewöhnen. Indem man aber dieſe Abſicht erreichte, machte man ſich ein ordentliches Beichthören unmöglich: nimmermehr konnte Ein Paſtor an einem Sonnabendnachmittage mit 80, 100 und mehr Conſitenten eine ordentliche Beichtunterredung pflegen; Zeit und Kraft reichten dazu nicht aus; es mußte „Alles wie auf der Poſt gehen". Dieſer Mangel hatte aber auch noch ſehr weſentliche, eben ſo ſchlimme Conſequenzen: das Beichtverhör ſollte herausſtellen, ob dem Conſitenten die Abſolution zu ertheilen oder zu verſagen ſei: unterblieb nun das Beichtverhör, ſo verſtand ſich eigentlich von ſelbſt, daß der Paſtor das Beichtkind ohne Weiteres auf ſein geſprochenes Beichtformular abſolviren mußte. Nur in dem Falle, daß dem Paſtor öffentliche Sünden des Conſitenten anderweit bekannt waren, konnte es noch zur Verſagung der Communion kommen. Die Folge war alſo, daß die Abſolution meiſtens immer, ohne alle Beachtung des Bindeſchlüſſels ertheilt ward. Sodann ſollte das Beichtverhör auch dazu dienen, dem Beichtkinde die Bedingungen, und zwar im Hinblick auf ſein perſönliches Leben, klar zu machen, unter welchen allein man zum Segen abſolvirt werden kann. Wenn man nun das Beichtkind im Beichtſtuhl auf ſeine Sünden nicht hinwies, nach ſeinem Glauben nicht fragte, es zu ſeiner Beſſerung nicht anwies und vermahnte, ſondern es auf die geſprochene Beichtformel mit

der Abſolutionsformel abſolvirte, ſo legte allerdings ſolche rein formelle Behandlung der Sache mindeſtens den Unverſtändigen die Auffaſſung nahe, daß es überhaupt an der Form liege. Und wenn nun überdem die Gemeinde ſah, daß mit der Abſolution ſehr unkritiſch verfahren ward, daß die Leute, die ſie täglich unbekehrt und ungebeſſert dahin gehen ſah, dennoch abſolvirt wurden, ſo konnten Unverſtändige allerdings auf den Gedanken kommen, daß man durch das äußerliche Beichtgehen Vergebung der Sünden erlange. Daher die Klagen aus jener Zeit, daß die Beichtkinder „eine Gewohnheit daraus machen oder gar eine Abgötterei", daß das Beichtweſen, wie es ſei, die „Leute ſicher mache", daß dieſelben „ſich dabei durch Einbildung eines operis operati betrügen", daß „alle Sicheren bei fortwährend ſchlechtem Leben, weil ſie dennoch die Abſolution täglich haben können, ſich deſto mehr verſtocken laſſen, aber ſich damit am ſchändlichſten betrügen[1])".

That man bei der Beichte zu wenig, ſo that man hinſichtlich der Kirchendisciplin Beides, ſo wohl zu wenig als zu viel. Zu wenig in ſo fern, als man nicht genug Zucht übte. Seckendorf mißt davon die Schuld der Lauheit der Conſiſtorien bei, und das mag wahr ſein; es mag auch in jenen Zeiten häufig ſchwer geweſen ſein. Wir dürfen indeſſen auch nicht vergeſſen, daß wir eben geſehen haben, wie ſelten die Paſtoren zur Verſagung der Abſolution ſchritten. Dieſe aber iſt immer der Ausgangspunkt aller Kirchendisciplin, und wenn die Paſtoren nicht anfangen, den Tiſch des Herrn rein zu halten, kann kein Kirchengericht Zucht üben. Zu wenig auch in ſo fern, als man viele ſchwere Sünden ganz leer ausgehen ließ. Schon J. Gerhard klagt darüber, daß man die Kirchenzucht faſt nur bei den fleiſchlichen Vergehungen anwende, und noch Seckendorf wiederholt die Klage. Indeſſen ganz auf dieſe beſchränkt kann man ſie damals noch nicht haben, denn

[1]) Vgl. Großgebauer Wächterſtimme Cap. 10 V. L. v. Seckendorf Chriſtenſtaat, S. 640. Spener's Bedenken I, im Anhang S. 55. 197. 317. I. 196. IV, 307.

aus Spener's Bedenken geht hervor, daß man Kirchenbuße noch in Fällen von Sabbathſchändung, Diebſtahl, falſchem Zeugniß, Zauberei verhängte. Zu wenig endlich leider auch in ſo fern, als man die Perſon anſah, und an dem vornehmen Sünder vorüberging. Zu viel dagegen in ſo fern, als man zu den Kirchenzuchtmitteln weltliche Strafen hinzufügte. Wie wir ſahen, war dies von vorn herein in unſerer Kirche nicht ſorglich vermieden worden: aber die Zeit, wo man durch Nebenverordnungen zu den Kirchenordnungen der Kirchendisciplin mit der Armenſünderbank, dem Halseiſen an der Kirchthür, dem Stehen mit dem weißen Stabe in der Hand am Eingang der Kirche, und ähnlichen Mitteln aufzuhelfen ſuchte, war doch erſt jetzt. Man wird den Klagen aus jener Zeit, daß in der Kirchendisciplin „Geiſtlich und Weltlich durch einander gemengt" ſei, Recht geben müſſen. Und, was die Hauptſache iſt, man verfuhr dabei ſo ungeſchickt, daß dadurch das innerſte Weſen der Kirchendisciplin geradezu in ſein Gegentheil verkehrt ward. Der ſchwerſte Grad der Kirchenſtrafe, der Bann — und auf dieſen kommt es hier allein an — beſtand, wie wir wiſſen, darin, daß der offenbare unbußfertige Sünder von der Kanzel herab der Gemeinde unter Nennung ſeines Namens und ſeiner Sünde verkündigt, und für ausgeſchloſſen von Abſolution, Communion und Gemeinſchaft der Gemeinde erklärt ward. Wenn er aber dann bereuete und Wiederaufnahme begehrte, ſo mußte er in die Kirche kommen, der Gemeinde ſeine Sünde öffentlich bekennen, und ward dann abſolvirt, zur Communion genommen, und reconciliirt unter Vermahnungen an die Gemeinde, ihm zu vergeben und zu vergeſſen, wie Gott vergiebt, und ihn unter völliger Hinweglegung alles Vorgefallenen mit ungefärbter Bruderliebe in ihre Mitte wieder aufzunehmen. Es verfiel demnach der Bann in zwei getrennte Acte, den der öffentlichen Verkündigung und Ausſchließung, und den der Reconciliation. Augenſcheinlich kam von dieſen Acten nur dem erſten der Charakter der Strafe zu, denn allerdings geſchah die Verkündigung und Ausſchließung dem Sünder wider ſeinen

Willen; aber er brauchte nun auch nicht dabei in der Kirche gegenwärtig zu ſein; ja er konnte ſtreng genommen gar nicht dabei gegenwärtig ſein, da er, wenn dasſelbe vorgenommen ward, nicht mehr als Glied der Gemeinde galt. Dagegen mußte der Sünder bei dem Act der Reconciliation allerdings gegenwärtig, ſelbſt thätig ſein; aber einer Seits ward er dazu nicht gezwungen, vielmehr nur dann zu demſelben zugelaſſen, wenn er ſelbſt es begehrte; und anderer Seits ſollte dieſer Act gar nichts Strafendes in ſich ſchließen, ſondern allewege verſöhnend ſein. Er ward ja abſolvirt, communicirt, reconciliirt; ſelbſt daß er ſeine Sünde vor der Gemeinde bekennen mußte, hatte zunächſt nicht den Sinn, daß er ſich vor der Gemeinde demüthigen, ſondern den, daß er ſich die Liebe der Gemeinde wieder erbitten ſollte; es war die Bethätigung der Liebe, der von Gott und ſeinen Engeln getheilten Liebe, in der die Gemeinde Jeſu ihr verirrt geweſenes aber wiederkehrendes Glied wieder aufnimmt. So war das alte Bußweſen unſerer Kirche angelegt. Als man nun aber in der Mitte des 17. Jahrhunderts der Kirchendisciplin in obbeſchriebener Weiſe weltliche Strafen hinzufügte, ſo that man dies in der Art, daß man den erſten Act (der Verkündigung des Sünders) ganz fallen ließ, die Strafen der Armenſünderbank dem zweiten Act (der Reconciliation) beifügte, und den Sünder mit weltlicher Gewalt dazu anhielt, ſich demſelben zu unterwerfen. Die gefallene Frauensperſon z. B. mußte ſich nicht etwa gefallen laſſen öffentlich verkündigt und ausgeſchloſſen zu werden, und ausgeſchloſſen zu bleiben, bis ſie freiwillig ſich zur Reconciliation ſtellte; ſondern ſie wurde von vorn herein durch Gerichtszwang angehalten, ſich der Kirchenbuße zu unterwerfen in folgender Weiſe: ſie mußte in die Kirche kommen, und während des ganzen Gottesdienſtes zur Schau ausſitzen; nach gehaltener Predigt mußte ſie vortreten, der Paſtor verkündigte der Gemeinde ihre Sünde, und ſie mußte dieſelbe beichten; dann ward ſie abſolvirt, und communicirt, und der Gemeinde empfohlen. Natürlich war durch dieſe Behandlung die ganze Sache total umgekehrt: die Kirchen-

disciplin, und zwar gerade der Act der Reconciliation, war ein Strafact geworden; der Sünder ward gezwungen, Gott und der Gemeinde abzubitten; die Absolution, welche auf solche erzwungene Beichte ertheilt ward, war ein gröblicher Mißbrauch, denn selten mag sie auf ein bußfertiges Herz gefallen sein. Das ist's, was die wohlbegründeten Klagen aus jener Zeit meinen, wenn sie bedauern, daß die Kirchenbuße eine Strafe, eine zwangsweise auferlegte Strafe geworden sei. Natürlich hatte das dann noch weitere Consequenzen: Wenn ursprünglich die öffentliche Production des Sünders in dem Act der Reconciliation dazu dienen sollte und gewiß auch dazu diente, den bußfertigen und sich selbst der Gemeinde darstellenden und an ihr Herz legenden Sünder mit der Gemeinde auszusöhnen und wieder bei ihr zu Ehren zu bringen, so konnte dagegen die so in eine zwangsweise Strafe veränderte Kirchenbuße nur dahin führen, und führte auch erfahrungsmäßig nur dahin, dem Sünder einen lebenslänglichen Makel anzuhängen. Das Verkehrte konnte nur verkehrt wirken. Ferner, nachdem man aus der Kirchenbuße eine Disciplinarstrafe gemacht hatte, wendete man sie natürlich nicht mehr bei solchen Vergehungen an, welche anderweit bei den bürgerlichen Gerichten ihre Bestrafung fanden, also z. B. nicht bei Verbrechen. So ward die alte Anschauung, daß der Christ, der in Verbrechen falle, nicht allein die bürgerliche Ordnung sondern auch Gott und seine Gemeinde verletzt habe, und daher nicht allein der obrigkeitlichen Strafe sich unterwerfen, sondern auch bei Gott und seiner Kirche Vergebung und Versöhnung suchen müsse, vollständig verwirrt, und man kam auch von diesem Punkte aus immer mehr dahin, die Kirchenbuße nur bei solchen Vergehungen, welche die Obrigkeit weniger straft, also zumeist nur bei delictis carnis anzuwenden. Endlich, nachdem man die Kirchenbuße als Disciplinarstrafe zu behandeln sich gewöhnt hatte, kam man bald dahin, die sonst bei Disciplinarstrafen übliche Strafumwandlung auch hier eintreten zu lassen, und nachzugeben, daß der derselben schuldig Gewordene sich durch ein Gelderlegniß davon

frei machte; man hatte den Römiſchen nichts mehr vorzuhalten[1]).

Dieſen allerdings überaus ſchweren Mängeln tritt nun im Laufe des Jahrhunderts, wie anderen kirchlichen Gebrechen, die ſogenannte ascetiſche Richtung entgegen. Dabei verfährt denn die erſte Generation dieſer Richtung völlig vorſichtig und richtig. Schon J. Arnd und J. Gerhard beſprechen zum Theil jene Mängel, aber ſie begnügen ſich, einfach auf Abſtellung derſelben zu dringen, und völlige Rückkehr zu der alten richtigen Ordnung zu empfehlen. Heinrich Müller ſagte dann zwar, die heutige Chriſtenheit habe vier ſtumme Kirchengötzen, denen ſie nachgehe, den Taufſtein, Predigtſtuhl, Beichtſtuhl, Altar[2]). Die Rede war ſchon ungleich unvorſichtiger; aber immerhin ſagte er nicht, daß Taufſtein u. ſ. w. ſtumme Götzen ſeien, ſondern daß die damaligen Chriſten dergleichen aus denſelben durch Mißbrauch machten. Selbſt Veit Ludwig von Seckendorf in ſeinem „Chriſtenſtaat" geht noch ſehr behutſam zu Werke. Er hebt alle oben erwähnten Mängel des Beichtweſens ſcharf hervor, aber er räth nicht, es wegzuwerfen, ſondern er fordert, daß man das Beichtverhör wiederaufnehme; und, damit es fruchtbar werde, daß der Paſtor ſeine Beichtkinder vorher durch ſeelſorgerlichen Umgang ordentlich kennen lerne, damit er in der Beichte eingehend mit ihnen handeln könne; daß man, da die Zeit in der Sonnabendsbeichte bei großer Communicantenzahl nicht reiche, auch ſonſt außer Verbindung mit der Communion Beichte höre und abſolvire. Er rügte auf das Schärfſte alle erwähnten Mängel des Disciplinarweſens, er beklagt auch und nennt es eine „Schande für das Predigtamt", daß man genöthigt geweſen ſei, demſelben dieſe Ausübung des Bindeſchlüſſels abzunehmen und auf die Conſiſtorien zu übertragen, aber er tadelt es nicht minder hart, wenn man jetzt die Kirchendisciplin des Miß-

[1]) Großgebauer a. a. O. Cap. 8. Seckendorf a. a. O. S. 701. ff. Spener a. a. O. I, im Anhang, S. 281—286.

[2]) Walch Einleit. in die Religionsſtreit. der ev.-luth. Kirche IV, 912. ff.

disciplin, und zwar gerade der Act der Reconciliation, war ein Strafact geworden; der Sünder ward gezwungen, Gott und der Gemeinde abzubitten; die Absolution, welche auf solche erzwungene Beichte ertheilt ward, war ein gröblicher Mißbrauch, denn selten mag sie auf ein bußfertiges Herz gefallen sein. Das ist's, was die wohlbegründeten Klagen aus jener Zeit meinen, wenn sie bedauern, daß die Kirchenbuße eine Strafe, eine zwangsweise auferlegte Strafe geworden sei. Natürlich hatte das dann noch weitere Consequenzen: Wenn ursprünglich die öffentliche Production des Sünders in dem Act der Reconciliation dazu dienen sollte und gewiß auch dazu diente, den bußfertigen und sich selbst der Gemeinde darstellenden und an ihr Herz legenden Sünder mit der Gemeinde auszusöhnen und wieder bei ihr zu Ehren zu bringen, so konnte dagegen die so in eine zwangsweise Strafe veränderte Kirchenbuße nur dahin führen, und führte auch erfahrungsmäßig nur dahin, dem Sünder einen lebenslänglichen Makel anzuhängen. Das Verkehrte konnte nur verkehrt wirken. Ferner, nachdem man aus der Kirchenbuße eine Disciplinarstrafe gemacht hatte, wendete man sie natürlich nicht mehr bei solchen Vergehungen an, welche anderweit bei den bürgerlichen Gerichten ihre Bestrafung fanden, also z. B. nicht bei Verbrechen. So ward die alte Anschauung, daß der Christ, der in Verbrechen falle, nicht allein die bürgerliche Ordnung sondern auch Gott und seine Gemeinde verletzt habe, und daher nicht allein der obrigkeitlichen Strafe sich unterwerfen, sondern auch bei Gott und seiner Kirche Vergebung und Versöhnung suchen müsse, vollständig verwirrt, und man kam auch von diesem Punkte aus immer mehr dahin, die Kirchenbuße nur bei solchen Vergehungen, welche die Obrigkeit weniger straft, also zumeist nur bei delictis carnis anzuwenden. Endlich, nachdem man die Kirchenbuße als Disciplinarstrafe zu behandeln sich gewöhnt hatte, kam man bald dahin, die sonst bei Disciplinarstrafen übliche Strafumwandlung auch hier eintreten zu lassen, und nachzugeben, daß der derselben schuldig Gewordene sich durch ein Gelderlegniß davon

frei machte; man hatte den Römiſchen nichts mehr vorzuhalten[1]).

Dieſen allerdings überaus ſchweren Mängeln tritt nun im Laufe des Jahrhunderts, wie anderen kirchlichen Gebrechen, die ſogenannte ascetiſche Richtung entgegen. Dabei verfährt denn die erſte Generation dieſer Richtung völlig vorſichtig und richtig. Schon J. Arnd und J. Gerhard beſprechen zum Theil jene Mängel, aber ſie begnügen ſich, einfach auf Abſtellung derſelben zu dringen, und völlige Rückkehr zu der alten richtigen Ordnung zu empfehlen. Heinrich Müller ſagte dann zwar, die heutige Chriſtenheit habe vier ſtumme Kirchengötzen, denen ſie nachgehe, den Taufſtein, Predigtſtuhl, Beichtſtuhl, Altar[2]). Die Rede war ſchon ungleich unvorſichtiger; aber immerhin ſagte er nicht, daß Taufſtein u. ſ. w. ſtumme Götzen ſeien, ſondern daß die damaligen Chriſten dergleichen aus denſelben durch Mißbrauch machten. Selbſt Veit Ludwig von Seckendorf in ſeinem „Chriſtenſtaat" geht noch ſehr behutſam zu Werke. Er hebt alle oben erwähnten Mängel des Beichtweſens ſcharf hervor, aber er räth nicht, es wegzuwerfen, ſondern er fordert, daß man das Beichtverhör wiederaufnehme; und, damit es fruchtbar werde, daß der Paſtor ſeine Beichtkinder vorher durch ſeelſorgerlichen Umgang ordentlich kennen lerne, damit er in der Beichte eingehend mit ihnen handeln könne; daß man, da die Zeit in der Sonnabendsbeichte bei großer Communicantenzahl nicht reiche, auch ſonſt außer Verbindung mit der Communion Beichte höre und abſolvire. Er rügte auf das Schärfſte alle erwähnten Mängel des Disciplinarweſens, er beklagt auch und nennt es eine „Schande für das Predigtamt", daß man genöthigt geweſen ſei, demſelben dieſe Ausübung des Bindeſchlüſſels abzunehmen und auf die Conſiſtorien zu übertragen, aber er tadelt es nicht minder hart, wenn man jetzt die Kirchendisciplin des Miß-

[1]) Großgebauer a. a. O. Cap. 8. Seckendorf a. a. O. S. 701. ff. Spener a. a. O. I, im Anhang, S. 281—286.

[2]) Walch Einleit. in die Religionsſtreit. der ev.-luth. Kirche IV, 912. ff.

brauchs wegen ganz abthun wolle, und er räth nicht neue Mittel und Wege an, ſondern er ermahnt die Conſiſtorien als Kirchengerichte ihre Pflicht recht zu thun, ja er widerräth im Hinblick auf gleich zu beſprechende verhängnißvolle Beſſerungspläne ganz entſchieden, die Kirchenzucht den Gemeinden oder die Gemeinde repräſentirenden Körperſchaften zuzuweiſen, weil ſich Solches nicht herſtellen laſſe[1]).

Ganz anders verfuhr die zweite Generation der asceti-ſchen Richtung. Alle kirchlichen Richtungen fanden damals in irgend einer theologiſchen Facultät ihren geiſtigen Mittelpunkt; die asceti̇ſche Richtung fand den ihrigen in der Facultät zu Roſtock. Aus dem Schooße derſelben ging Theophilus Groß-gebauer, in noch jugendlichen Jahren Paſtor und Profeſſor daſelbſt, hervor. Er gab im J. 1661, mit einer allerdings ſtark verklauſulirten Vorrede der theologiſchen Facultät, eine Schrift heraus, „Wächterſtimme aus dem verwüſteten Zion" betitelt, in welcher er den ganzen damaligen Zuſtand der Kirche einer ſcharfen Kritik unterwirft, und daran Beſſerungs-vorſchläge knüpft. Man hat es zuweilen, daß Richtungen gerade bei ihrem erſten Auftreten, ehe ſie noch in oppoſitio-nelle Conflicte gekommen und dadurch gewitzigt ſind, ſich in der vollen Nacktheit ihrer Conſequenzen geben; dieſe Bedeu-tung kommt für die zweite Phaſe der asceti̇ſchen Richtung dieſer Schrift Großgebauer's zu. Das 8., 9. und 10. Capitel derſelben handeln von dem Beichtweſen und der Kirchendiſci-plin. Er beſchreibt da die damaligen Mängel derſelben genau ſo, wie wir oben berichtet haben. Daran knüpft er nun aber ſeine Beſſerungsvorſchläge, die wir hören müſſen:

Nur zwei Arten der Beichte, ſo lauten ſeine Ausführungen, ſind nothwendig. Vor allen natürlich die Beichte gegen Gott, die inwendige Reue. Dieſe iſt nothwendig, um Vergebung der Sünden zu erlangen. Aber wiederum, wer ſolche Beichte gegen Gott thut, der hat auch eben damit zur Stunde Ver-gebung ſeiner Sünden, und bedarf dazu keines Weiteren.

[1]) S. 640. ff. 701. ff.

Zweitens iſt nothwendig die öffentliche Beichte, Buße und Reconciliation der gefallenen öffentlichen Sünder, die damit vor der geärgerten Gemeinde ihre Sünden bekennen und deren Verzeihung nachſuchen. Dieſe Beichte iſt darum nothwendig, weil die Nachſuchung der Verzeihung der Gemeinde ein Zeichen und eine Bethätigung der aufrichtigen Bußfertigkeit und darum eine Bedingung iſt, die erſt erfüllt ſein muß, ehe Gott vergeben kann. Mehrere als dieſe zwei Arten Beichte ſind nicht nöthig. Daher iſt denn namentlich das kirchliche Inſtitut der „Beichte und Abſolution", das auch keinen Schriftgrund hat, ganz unnöthig, und namentlich iſt die Abſolution dabei ganz unnöthig, denn „der zum Beichtſtuhl kommt, der iſt entweder bußfertig oder unbußfertig; iſt er bußfertig, ſo hat er ſchon, es komme des Kirchendieners Mund dazu oder nicht, Vergebung ſeiner Sünden bei Gott, und der heilige Geiſt eignet ihm die Vergebung zu durch das Wort Gottes; iſt der Menſch unbußfertig, ſo hilft ihm des Prieſters Abſolution Nichts." Vielmehr iſt das kirchliche Inſtitut der „Beichte und Abſolution" eine völlige Verkehrung und Mißbrauch des Amts der Schlüſſel. Die Beichte und Abſolution nemlich iſt nichts als die gemeine Predigt des Evangelium, die daher auch immer der Form nach in dieſer Allgemeinheit erhalten werden muß. Dagegen beſteht das Amt der Schlüſſel keineswegs in der Beichte und Abſolution, ſondern es beſteht lediglich in der Ausſchließung und Wiederaufnahme der öffentlichen Sünder Seitens der Gemeinde. Denn lediglich hinſichtlich dieſer kann es ja ein Binden = Ausſchließen und ein Löſen = Wiederaufnehmen geben. Statt deſſen hat man verkehrter Weiſe in dem kirchlichen Inſtitut der Beichte und Abſolution das Amt der Schlüſſel auf die nicht gefallenen, rechtſchaffenen Chriſten angewandt, welche doch nicht gelöſt zu werden brauchen, da ſie Glauben und durch den Glauben ſtets unmittelbar Vergebung und Abſolution haben, und alſo niemals gebunden ſind. Somit iſt denn die kirchliche „Beichte und Abſolution" ein ganz unſtatthaftes Ding: ſie iſt nicht die innerliche Beichte gegen Gott, und die Handhabung der

Schlüſſelgewalt, d. h. die Ausſchließung und Wiederaufnahme der öffentlichen Sünder iſt ſie auch nicht; vielmehr dient ſie zumal bei den dermalen an ihr haftenden Mängeln nur, um jene beiden richtigen und nöthigen Geſtalten der Beichte zu verderben: ſie verderbt die Beichte vor Gott, denn ſie leitet die Leute an, ſtatt Gott vielmehr dem Prieſter zu beichten, und macht ſie dadurch ſicher; und ſie verderbt die Ausſchließung und Wiederaufnahme der öffentlichen Sünder, die Kirchendisciplin, denn in ihr werden auch die Sünder abſolvirt, ohne daß ſie die Gemeinde öffentlich um Vergebung gebeten haben. So wie es iſt, iſt demnach das kirchliche Inſtitut der Beichte und Abſolution gar nicht zu halten. Höchſtens könnte man es dadurch nützlich machen, daß man ihm die Form einer „Prüfung der Communicanten" gäbe. Das würde jedoch erfordern, daß erſtens mit den Communicanten eine ordentliche Prüfung vorgenommen würde, ob ſie im Chriſtenthum unterrichtet, in rechter Führung ihres Lebens begriffen, wahrhaft bußfertig und von einer Communionfeier zur andern auch gehörig in der Heiligung fortgeſchritten ſeien, und daß zweitens auf Grund ſolcher Prüfung Diejenigen vom Abendmahl zurückgewieſen würden, welche ſich in derſelben als unwürdig darſtellten. Nun aber ſind die Paſtoren nicht im Stande, weder ſolche Prüfung vorzunehmen, noch die Unwürdigen vom Abendmahl abzuweiſen, noch auch die Kirchendisciplin überhaupt, die Ausſchließung der öffentlichen Sünder zu handhaben; ja, was die Hauptſache iſt, die Paſtoren ſind dazu gar nicht ermächtigt und berechtigt. Denn die Kirche Gottes iſt „eine Bruderſchaft", und dieſer Bruderſchaft kommt es zu, zu beſtimmen, wer zu ihr gehören ſoll und wer nicht. Die Kirchendisciplin, der Bann gehören nicht den Paſtoren allein, viel weniger denn der Obrigkeit, denn „die Kirchenzucht iſt nicht eine päbſtliche Tyrannei oder obrigkeitlicher Zwang, ſondern ein Privilegium und geiſtliche Hoheit der ganzen Bruderſchaft"; ſie gehört daher „am allermeiſten der ganzen Gemeinde, dem geiſtlichen Prieſterthum, als welche ſchuldig und verbunden iſt, von dem nach dem

Fleiſche wandelnden Sünder ſich abzuſondern, Gericht über ihn zu halten, und denſelben hinaus zu thun.“ Da hat man nun aber „ſo lange vom Bann disputirt“, bis endlich die „ſogenannten Biſchöfe“ (d. h. die Landesherren) ihn an ſich genommen, ein „weltlich Gericht“ daraus gemacht, und ihn „der Kirche entzogen“ haben; man hat Conſiſtorien eingerichtet, und durch ſolche Einrichtung hat die Obrigkeit „dem Volke Gottes das Seinige genommen“. Dadurch eben iſt die Kirchendisciplin in Abgang gekommen. Es wird daher auch nicht anders zu helfen ſein, als dadurch, daß die Obrigkeit der Gemeinde als der „Bruderſchaft“ das Ihrige wiedergebe, daß man den Gemeinden die Handhabung der Kirchendisciplin zurückſtelle, und daß man hiefür in den einzelnen Gemeinden ein von der Gemeinde gewähltes Aelteſtencollegium, Seniores plebis, ein Gemeindekirchengericht beſtelle. Darin könnte denn auch die Obrigkeit „ihren“ Platz haben, aber ſie ſoll die „Bruderſchaft“ nicht „von dem Recht, Gewalt, und Rathſchlägen in Kirchenſachen, was die Disciplin und ewige Wohlfahrt der Kirchen belangt, ausſchließen.“ Dieſes Aelteſtencollegium würde dann die Communicanten viel beſſer als der Paſtor prüfen; es würde dann auch Macht haben, die unwürdig Befundenen vom Abendmahl auszuſchließen, und der Paſtor würde Denen, welche dies Collegium unwürdig befände, das Abendmahl zu verſagen haben; an dies Collegium würden denn endlich auch die Kirchendisciplinarſachen kommen, denn erſt würde irgend Einer aus der Gemeinde den Sünder allein vermahnen, dann würde er ſolche Vermahnung unter Zuhülfenahme zweier oder dreier anderen Glieder wiederholen, und endlich würde er es „der Gemeinde (d. h. dem Aelteſtencollegium) ſagen“, und dieſes würde nöthigen Falls den Bann handhaben. So Großgebauer's Vorſchläge, welche mithin darauf hinauslaufen: das Inſtitut der Beichte und Abſolution iſt, ſo wie es iſt, abzuthun; ſtatt deſſen hat jede Gemeinde zur Wahrnahme ihrer Bruderſchaftsrechte ein Gemeindecollegium aus ſich zu wählen; und dies Gemeindecollegium hat erſtens die Würdigkeit der Communicanten zu prüfen,

und zweitens die Kirchendisciplin gegen die offenbaren Sünder zu handhaben; und nach den Sprüchen dieses Gemeinderaths hat der Pastor die Zulassung ad sacra zu gewähren oder zu versagen.

Bei diesen Auslassungen Großgebauers fällt zunächst das totale Nichtverständniß der lutherischen Institutionen, ja die Unkenntniß Dessen auf, was die lutherische Kirche in ihren Institutionen suchte. Es tritt dies am meisten heraus in seinen Auslassungen über die Absolution, in denen doch auch keine Ahnung davon ist, was die lutherische Kirche mit ihrer Privatabsolution wollte. Eine solche Nichtkenntniß wäre völlig unbegreiflich, wenn nicht eben zwischen dem 16. Jahrhundert und den Tagen Großgebauer's eine Zerreißung der geschichtlichen Continuität läge. Das Zweite, was uns aus diesen Ausführungen Großgebauer's entgegen tritt, ist sein durch einseitige Hervorhebung der subjectiven Factoren bewirkter entschiedener Abfall von lutherischen zu reformirten Grundanschauungen. Wenn er die Absolution für unnöthig bei dem rechtschaffenen Christen hält, weil derselbe Buße und Glauben und dadurch Vergebung hat, so ist dabei der Satz, daß der Glaube aus der Predigt kommt, vergessen, und es gehören nicht Wort und Glaube, sondern vielmehr nur der subjective Glaube dazu, um Vergebung der Sünden zu erlangen. Wenn sich ihm die Absolution ganz in die gemeine Predigt des Evangeliums verflüchtigt, so kann das nur daher kommen, daß er im Grunde nach reformirter Weise keine exhibitive, keine Gnadenmittelkraft des Wortes kennt. Wenn er nichts weiter als gemeine Predigt des Evangeliums und Bann kennt, so ist das eben nichts Anderes, als wenn der Heidelberger Katechismus auf die Frage, worin das Amt der Schlüssel bestehe, antworten läßt: in der Predigt des Evangelium und der Ausschließung der Sünder aus der Gemeinde. Wenn er meint, daß der Gläubige niemals gebunden sei, weil er eben Glauben und in demselben stets Vergebung der Sünden habe, so ist das nichts Anderes als die nur nicht präcise gefaßte reformirte Lehre von der Unverlierbarkeit des Gnaden-

ſtandes bei den Gläubigen. Reformirt endlich iſt die Auffaſſung der Kirche als „Bruderſchaft", als Geſellſchaft, als Gemeinde, als Gemeinde der Gläubigen, und das Conſtruiren der ſichtbaren Kirche und ihrer Inſtitutionen aus dieſem Begriff heraus. Und mit dieſen Vorderſätzen hängt dann weiter die ebenfalls reformirte Auffaſſung der „Beichte und Abſolution" nur als gemeine Predigt oder als Vorbereitung auf das Abendmahl, der Kirchenzucht nicht als Amtszucht ſondern als Gemeindezucht, und als Ausſchließung nicht ſowohl von den Gnadenmitteln als vielmehr von der Mitgliedſchaft der Gemeinde, und endlich der Stellung des Paſtors zur Gemeinde zuſammen. Das Dritte, was uns entgegen tritt, iſt das völlige Zerfallenſein Großgebauer's nicht etwa mit einzelnem Mißbräuchlichen in den lutheriſchen Kircheneinrichtungen, ſondern mit der ganzen lutheriſchen Kirchenordnung und mit den weſentlichen Baſen derſelben. Die lutheriſche Kirche war in ihrer Entwickelung dahin gekommen, den drei großen Gliedmaaßen des ſichtbaren Kirchenkörpers ihr Recht zu geben und zu bemeſſen. Sie hatte mit der Anerkennung der Rechte der Gemeinde angefangen; ſie hatte darauf dem Predigtamt ſeine Gebühr gegeben; ſie hatte endlich der chriſtlichen Obrigkeit als Trägerin des Kirchenregiments neben jenen beiden ihre Stellung gewieſen. Wir haben dieſen Entwickelungsgang ſelbſt in dieſer Specialgeſchichte beobachten können. Mit dieſem ganzen geſchichtlichen Gange war Großgebauer zerfallen: was Predigtamt und Kirchenregiment in den lutheriſchen Kirchen geworden waren, war ihm ein Raub an der Gemeinde, ein nach materiellem Recht illegitimer Zuſtand; der Gemeinde allein gebührte die Souverainetät, ſie mußte in dieſelbe reſtituirt und ſo geſtellt werden, daß Predigtamt und Kirchenregiment nur die Executoren ihrer Geſellſchaftsrechte waren. Kurz, Großgebauer wollte nicht mehr im Beſtehenden Mißbräuche und Unordnungen verbeſſern, ſondern er wollte an die Stelle des ihm principiell als unrichtig erſcheinenden Beſtehenden ein principiell verſchiedenes Anderes ſetzen.

Großgebauer ſtarb bald nach Herausgabe ſeiner „Wächterſtimme“, und dies allein wird die Urſache geweſen ſein, weßhalb dieſe Herausgabe im Ganzen wenig Oppoſition erregte. Denn die verklauſulirte Vorrede der Facultät und ſeine eigenen Verklauſulirungen im Nachwort hätten das gegen die Grundlagen des lutheriſchen Kirchenlebens ſo hart verſtoßende Buch ſchwerlich geſchützt. So aber iſt es nur ſpäter in den pietiſtiſchen Streitigkeiten, z. B. von Calov, mit widerlegt worden. Dagegen iſt das Buch in den ſeinen Anſchauungen günſtigen Kreiſen viel geleſen, und hat Den, der die in ihm niedergelegten Keime zur Entwickelung gebracht hat, in Spener gefunden. Großgebauer war von vorn herein zu ſchroff aufgetreten, als daß ſein Buch hätte durchſchlagen können; dieſen Angriff hätte die lutheriſche Kirche überwunden. Die Sache wollte feiner und vorſichtiger angefaßt ſein; und das that Spener. Spener iſt nicht in allen Beziehungen mit der Schrift Großgebauer's einverſtanden; er tadelt insbeſondere, daß die Bußfertigen der Abſolution nicht bedürfen ſollen; er tadelt im Allgemeinen an dem Buche die „Unvorſichtigkeit“[1]. Und vorſichtiger allerdings hat Spener um ein Bedeutendes die Sachen angegriffen; aber in Grund und Tendenz iſt Spener mit Großgebauer einig.

Spener hat nicht allein eine ſehr genaue Kenntniß lutheriſchen Weſens, ſondern unläugbar auch Verſtändniß dafür; er unterläßt auch nie, es theoretiſch gegen Verkennung und Verdrehung zu vertheidigen. Namentlich iſt er in ſpäterer Zeit, nachdem er manche Anklage auf unlutheriſche Geſinnung hatte beſtehen müſſen, darin ſehr ſtreng gegen ſeine eigenen Anhänger; er leidet es nie, wenn ſie, was ſie je länger je lieber thaten, Lutheriſches im Princip angreifen. Aber Neigung, Liebe zu lutheriſchem Weſen hat er deſſenungeachtet nicht; jenes Verſtändniß iſt etwas Erlerntes; ſein Herz gehörte dem reformirten Weſen; er hatte ſeine Entwickelungsjahre in Straßburg gelebt, wo Lutheriſches und Reformirtes

[1] Bedenken I, im Anhang, S. 191. ff.

ſich miſchen, und das Letztere war da zu tief in ihn hineingewachſen, als daß er ſich desſelben, als er in die altlutheriſchen Länder kam, hätte entſchlagen können; er lernte es kennen, aber er ſchloß ſich innerlich nicht an die lutheriſche Kirche, ſondern nur an die einzelne ascetiſche Richtung an, die ſich damals in der lutheriſchen Kirche fand, weil dieſe durch den ſubjectiviſtiſchen Zug dem reformirten Weſen verwandt war. Und dadurch wird nun die ganze Richtung ſeines Thuns bedingt: Er giebt bei jeder Lehr- oder Lebensfrage zunächſt zu, daß die Antwort, welche die lutheriſche Kirche dogmatiſch oder thatſächlich darauf ertheilt hat, an ſich wahr und richtig iſt; wenn er dann aber an der Art, wie ſich's im Leben macht, einen Mangel oder Mißbrauch findet, ſo macht er vielleicht einen flüchtigen Verſuch, die lutheriſche Ordnung in der Kirche wiederherzuſtellen, den Mißbrauch in lutheriſcher Richtung zu beſeitigen; oft aber macht er auch einen ſolchen Verſuch gar nicht; und ſelbſt wenn er ihn macht, giebt er ihn ſtets bald auf, und fängt ſtatt deſſen an, nach neuen Wegen und Mitteln umzuſuchen, die alten lutheriſchen Einrichtungen um ihres Mißbrauchs willen als unheilbar darzuſtellen und liegen zu laſſen, und neue Einrichtungen vorzuſchlagen; dieſe neuen Mittel und Einrichtungen ſind dann aber ſtets reformirten Vorbildern entnommen oder angepaßt; natürlich fügen ſie ſich denn in die lutheriſchen Landeskirchen nicht ein; und dann ſeufzt er über die ſchlechten Zeiten; der practiſche Erfolg aber beſteht meiſtens darin, daß die von ihm vorgeſchlagenen Einrichtungen die Kraft beſitzen, den entſprechenden lutheriſchen Einrichtungen unter den damaligen Umſtänden den Todesſtoß zu geben, aber keineswegs die Kraft, ſich ſelbſt zu befeſtigen, und daß ſo nichts entſteht als eine Breſche, durch welche nachher der Rationalismus eingezogen iſt. — Dieſe allgemeine Skizzirung der Thätigkeit Speners wird ſich uns an ſeiner Einwirkung auf das lutheriſche Beichtweſen bewahrheiten.

Man kann zuvörderſt in ſeinen Bedenken anerkennende Worte über das lutheriſche Inſtitut der „Beichte und Ab-

ſolution" genug leſen. Er giebt nicht allein zu, daß die Privatabſolution ihrem Weſen nach göttlicher Einſetzung und nur „nach den jetzt dazu geſetzten Umſtänden", d. h. nach ihrer Formirung als kirchliches Inſtitut eine „Kirchenceremonie" ſei[1]), ſondern ſelbſt von der ganzen Beichtanſtalt giebt er unbedenklich zu, daß ſie aus guten Abſichten geſtiftet, „wohlmeinend" ſei, daß ſie auch aus gleichen Abſichten von der lutheriſchen Kirche angenommen ſei, und daß ſie gewiß auch ihren Nutzen gehabt habe. Dann aber kommt er auch ſofort auf ihre Mißbräuche; und in der Art, wie er dieſe Mißbräuche beſtimmt und beurtheilt, iſt Manches bemerkenswerth. Er giebt ſachlich die Mißbräuche ſo an, wie wir ſie oben dargelegt haben. Aber ſchon in der Weiſe, wie er dies Mißbräuchliche beſchreibt, findet ſich Eigenthümliches: wenn er beklagt, daß es ſo ſelten mehr zum Beichtverhör komme, ſo iſt dabei ſeine Hauptklage, daß der Paſtor dabei keine Gelegenheit finde, „ſich des innerlichen Zuſtandes der Beichtkinder zu erkundigen", ſie zu „erbauen", „ihre profectus oder defectus zu finden", daß „Beichtvater und Beichtkind nicht dabei gegen einander ihre Herzen ausſchütten"[2]). Auf ſolche Herzenserforſchung hatte allerdings die lutheriſche Kirche ihre „Beichte und Abſolution" nicht angelegt. Ferner ſchlägt er die Bedeutung dieſer Mißbräuche überaus hoch an. Das Wort, daß „wir von der Beichte faſt nur noch den Mißbrauch haben", zieht ſich, geſperrt gedruckt, durch alle ſeine Schriften, von den früheſten bis zu den letzten. Damit motiviren ſich denn die weiteren Aeußerungen: wenn das Beichtweſen nicht gebeſſert werden könne, wäre die Abſchaffung deſſelben beſſer als ſeine Beibehaltung; nur „zur Zeit" läßt ſich's noch nicht abſchaffen; aber in Gemeinden, wo es noch nicht iſt, würde er es nie einrichten, und in Gemeinden, wo es in Abgang gekommen iſt, würde er es nicht wiederherſtellen; die Gemeinden, die es nicht hätten, ſeien glücklicher zu preiſen, als

[1]) Bedenken I, im Anhang, S. 194. II, 755.
[2]) Ebendaſ. I, 685. I, im Anhang, S. 197. 317.

die es hätten[1]). Eigenthümlich ist endlich die Wendung, welche er den bestehenden Mißbräuchen auf die Person und das persönliche Gewissen der Pastoren giebt: daß der Pastor seine Beichtkinder in der Beichte nicht ordentlich kennen lernen kann, daß er sie absolviren muß, ohne daß er von ihrem Herzenszustand genaue Kunde, von ihrer Würdigkeit die Gewißheit hat, daß er Diejenigen, derenhalben er Zweifel hat, nicht von der Absolution und dem Abendmahl ausschließen kann, ist ihm für den Pastor eine große Gewissensbelastung. „Der Beichtstuhl ist die Marterbank aller treuen Prediger[2])" — dieses Thema wird endlos variirt; immer wieder erzählt er, welche Gewissensqualen er deßhalb erlitten, und wie er froh sei, daß er jetzt (in Dresden, in Berlin) keinen Beichtstuhl habe. Doch dies Alles mag sein; die Mißbräuche waren ja da, und sehr groß; es fragt sich nur, welchen Weg er einschlug, um zu bessern?

Zuerst den ganz richtigen. Es war in Frankfurt[3]), wo ihm die Schäden des Beichtstuhls zuerst klar wurden, denn in Straßburg stand die Privatbeichte nicht in Uebung. Da gab denn auf seine Anregung das Ministerium in Frankfurt einen von ihm abgefaßten Antrag beim Rath ein, in welchem derselbe als Kirchenregiment um Verfügung dahin ersucht ward: daß, da die Zeit am Sonnabend zum Beichtsitzen nicht hinreichte, zwei Tage, der Freitag und der Sonnabend für das Beichthören bestimmt würden, indem an einem Tage die ledigen Leute oder die Frauen, am anderen Tage die verheiratheten oder die Männer zur Beicht kämen; daß ferner für jeden Prediger in der Kirche ein zum vertraulichen, zeugenlosen Gespräch eingerichteter Beichtstuhl angelegt werde; daß endlich die Beichtkinder nicht haufenweise vor den Beichtvater treten, sondern daß die ganze Zahl der Confitenten im Schiff der Kirche verweile, und immer Einer nach dem Anderen sich in den Beichtstuhl begebe. Dieser Vorschlag war

[1]) Ebendas. I, im Anhang, S. 318. II, 755. Letzte Bedenken, I, 185.
[2]) Letzte Bedenken III, 468.
[3]) Vgl. Consil. Lat. III, 619. ff.

vernünftig; er lief darauf hinaus, die alte richtige Ordnung nemlich das Beichtverhör wieder herzuſtellen, deſſen Mangel der eigentliche Grundfehler war. Aber der Rath ging auf den Vorſchlag nicht ein; etliche Paſtoren, denen die Sache unbequem zu werden ſchien, Furcht des Magiſtrats vor hierarchiſchen Gelüſten des Miniſterium, Hin- und Hergerede über die Angelegenheit in der Stadt, machten die Sache ſcheitern. Seitdem ſehen wir Spener nach neuen Mitteln ſuchen, die wir nun einzeln betrachten müſſen.

Der Grundfehler des damaligen Beichtweſens, der Mangel des Beichtverhörs, galt auch Spener als ſolcher; ja, er galt ihm vielleicht zu ſehr als ſolcher. Seine ganze Richtung brachte es mit ſich, daß ihm nicht wie den Reformatoren das ganze Beichtweſen „vornehmlich um der heiligen Abſolution willen" da war, ſondern nach ihm „gehet das Hauptwerk des ganzen Beichtweſens vornehmlich dahin, daß die nöthige Prüfung der Communicanten recht befördert werde, und der Beichtvater eine bequeme Gelegenheit habe, mit ſeinen Beichtkindern nothdürftig und vertraulich zu handeln[1])". Dies gilt ihm ſo ſehr als der Zweck und Nutzen der Privatbeichte, daß er dieſelbe wohl abgeſtellt oder auf die dieſelbe Verlangenden beſchränkt ſehen möchte, aber doch erſt dann, wenn „einige andere Gelegenheit gefunden wäre, zu der Erkenntniß ſeiner Beichtkinder und ihrer Unterſuchung zu kommen", und „dem unordentlich Lebenden mit weniger anderen Leute Aufmerken in das Gewiſſen zu reden[2])". Alſo, Zweck und Nutzen ſpricht er der Privatbeichte nicht ab, und fordert dem gemäß auch, „daß man mit allen Beichtkindern nach Genüge und beſonders handeln, ſich ihres Zuſtandes, was die Wiſſenſchaft anlangt, erkundigen, die unwiſſend Befundenen beſſer unterrichten, mit Jedem über den Zuſtand ſeines Gewiſſens abſonderlich handeln, Denjenigen, an dero Leben man Mangel oder Zweifel hat, beweglich zuſprechen, die Gefahr der

[1]) Bedenken I, im Anhang, S. 200.
[2]) Ebendaſ. III, 648.

unwürdigen Nießung deutlich vorhalten und ſie verwarnen, die Betrübten und Niedergeſchlagenen hingegen kräftig tröſten und ſtärken, und alſo daſelbſt Geſetz und Evangelium recht anwenden ſollte[1])". Aber, wie ſchon die oben angeführten Worte zeigen, wird ihm dieſer Zweck nicht genugſam durch die Privatbeichte erreicht. Und daß das nicht geſchieht, ſieht er nicht etwa bloß in der Trägheit der Paſtoren, welche wider die Ordnung das Beichtverhör unterlaſſen, und in der falſchen Einrichtung beſtimmter Communionzeiten, durch welche der Beichtſtuhl überfüllt ward, begründet. Hätte er dieſe wirklichen Urſachen des Uebels als ſolche anerkannt, ſo hätte er ja nur nöthig gehabt, die Paſtoren zur Treue zu ermahnen, und darauf zu dringen, daß die beſtimmten Communionzeiten abgethan würden, was ſich hätte machen laſſen, und der Sache würde geholfen haben. Aber ihm genügte das Inſtitut der Privatbeichte an ſich ſelbſt nicht. Er faßte erſtens die ſeelſorgerliche Beichtunterredung etwas anders, als die Reformatoren gethan hatten, nemlich pietiſtiſcher, wie wir geſehen haben, als eine Erkundigung des innerlichen Seelenzuſtandes des Beichtkindes, als ein gegenſeitiges Ausſchütten der Herzen; und dafür gab ihm auch die richtig gehaltene Privatbeichte nicht den Ort und die Zeit her. Und er faßte zweitens, wie wir ſpäter ſehen werden, unter Abweichung von den Gedanken der Reformatoren die in dem Beichtverhör vorgehen ſollende Prüfung der Communicanten in einer ſolchen Weiſe, und maß derſelben ſolche Conſequenzen bei, daß die Handlung des Paſtors mit dem Beichtkinde ihm dazu nicht genügen konnte. Und aus dieſen Gründen erklärt er offen, daß er die Privatbeichte abthun würde, „wenn nur andere Wege zu einer particular-Prüfung und Handlung vorhanden ſind[2])", und bemühte ſich, ſolche neue Wege zu öffnen. Dieſer neuen Wege ſind nun folgende zwei:

In erſtgedachter Beziehung nemlich führt er aus, der Beichtſtuhl ſei, ſelbſt wenn die Zahl der Communicanten für

[1]) Ebendaſ. I, im Anhang, S. 55.
[2]) Ebendaſ. III, 648.

eine ordentliche Beichtunterredung die Zeit laſſe, doch für eine ſolche der rechte Ort nicht; zuweilen ſei er ſo gelegen, daß man in demſelben nicht mit einem Conſitenten ſprechen könne, ohne gehört zu werden; aber ſelbſt wenn dies nicht der Fall ſei, ſchöpften die anderen anweſenden Conſitenten, wenn man einen einzelnen Conſitenten etwas länger im Beichtſtuhl aufhalte, gleich Verdacht, daß da Etwas zur Sprache gekommen ſein müſſe, oder legten ſich auch wohl darauf es zu errathen, und baſirten üble Nachrede darauf; der Beichtſtuhl ſei eben kein „vertraulicher" Ort; es komme auf einen „unverdächtigen" Ort an. Eine ſolche unverdächtige Gelegenheit werde aber dadurch nicht gefunden, daß man die Leute zu ſich beſcheide, denn das möchten ſie nicht, und gebe auch wieder zu allerlei argwöhniſchem Gerede Anlaß; beſſer würden ſchon die anderswo (nemlich bei den Reformirten) üblichen regelmäßigen Hausbeſuche ſein, aber auch da finde man nicht Gelegenheit genug, an den Einzelnen zu kommen. Daher ſchlägt er denn vor: Alle, die communiciren wollen, ſollen ſich, und zwar einzeln, und ohne Ausnahme, in der Woche vorher beim Paſtor in deſſen Hauſe perſönlich zur Communion anmelden, und dann ſoll der Paſtor jeden Einzelnen allein auf ſeine „Studirſtube" nehmen, da ſei denn der „unverdächtige" Ort, vertraulich mit ihm aus dem Herzen zu reden, und da habe er auch Zeit. Dieſe Einrichtung der perſönlichen Anmeldung bei dem Paſtor ſchlägt er als Surrogat des ſeinem Zweck nicht genügenden Beichtſtuhls vor; dieſe „achtet er vor eine ſo heilſame Sache als eine immer mehr gefunden werden könnte"; dieſe empfiehlt er den Paſtoren, mit Belieben der Leute einzuführen; er iſt froh, wenn ein einzelner Paſtor eine ſolche Einrichtung trifft; er iſt außer ſich vor Freude, als ein Superintendent dieſe von einem Paſtor getroffene Einrichtung billigt; er wünſcht, daß dieſe perſönliche Anmeldung aller Orten im Verordnungswege eingeführt werden möchte[1]). Aber dies neue Mittel hat ſich nicht bewährt, und konnte ſich nicht be-

[1]) Ebendaſ. I, im Anhang, S. 200. ff. 310. IV, 66.

unwürdigen Nießung deutlich vorhalten und ſie verwarnen, die Betrübten und Niedergeſchlagenen hingegen kräftig tröſten und ſtärken, und alſo daſelbſt Geſetz und Evangelium recht anwenden ſollte[1])". Aber, wie ſchon die oben angeführten Worte zeigen, wird ihm dieſer Zweck nicht genugſam durch die Privatbeichte erreicht. Und daß das nicht geſchieht, ſieht er nicht etwa bloß in der Trägheit der Paſtoren, welche wider die Ordnung das Beichtverhör unterlaſſen, und in der falſchen Einrichtung beſtimmter Communionzeiten, durch welche der Beichtſtuhl überfüllt ward, begründet. Hätte er dieſe wirklichen Urſachen des Uebels als ſolche anerkannt, ſo hätte er ja nur nöthig gehabt, die Paſtoren zur Treue zu ermahnen, und darauf zu dringen, daß die beſtimmten Communionzeiten abgethan würden, was ſich hätte machen laſſen, und der Sache würde geholfen haben. Aber ihm genügte das Inſtitut der Privatbeichte an ſich ſelbſt nicht. Er faßte erſtens die ſeelſorgerliche Beichtunterredung etwas anders, als die Reformatoren gethan hatten, nemlich pietiſtiſcher, wie wir geſehen haben, als eine Erkundigung des innerlichen Seelenzuſtandes des Beichtkindes, als ein gegenſeitiges Ausſchütten der Herzen; und dafür gab ihm auch die richtig gehaltene Privatbeichte nicht den Ort und die Zeit her. Und er faßte zweitens, wie wir ſpäter ſehen werden, unter Abweichung von den Gedanken der Reformatoren die in dem Beichtverhör vorgehen ſollende Prüfung der Communicanten in einer ſolchen Weiſe, und maß derſelben ſolche Conſequenzen bei, daß die Handlung des Paſtors mit dem Beichtkinde ihm dazu nicht genügen konnte. Und aus dieſen Gründen erklärt er offen, daß er die Privatbeichte abthun würde, „wenn nur andere Wege zu einer particular-Prüfung und Handlung vorhanden ſind[2])", und bemühte ſich, ſolche neue Wege zu öffnen. Dieſer neuen Wege ſind nun folgende zwei:

In erſtgedachter Beziehung nemlich führt er aus, der Beichtſtuhl ſei, ſelbſt wenn die Zahl der Communicanten für

[1]) Ebendaſ. I, im Anhang, S. 55.

[2]) Ebendaſ. III, 648.

Unwürdigkeit der Communicanten erkennen zu laſſen. Erſtens nemlich ſeien der Communicanten zu viele, und der Paſtoren zu wenige. Man ſollte erwarten, daß er dieſem Mißſtande durch die Forderung begegnet hätte, die beſtimmten Communionzeiten abzuthun, damit die Zahl der Communicanten ſich mehr über das ganze Jahr vertheile, und nicht viele Sonntage hindurch gar keine, und dann wieder an einzelnen Sonntagen Hunderte kämen. Aber davon kommt Nichts vor, ſondern er ſpringt gleich auf den Vorſchlag ſeines neuen Mittels über: man ſoll die Predigerkräfte dadurch vermehren, daß man in jeder Gemeinde ein Collegium von Gemeinde-Aelteſten oder wie er es nennt, ein Kirchengericht bildet [1]). Dieſen Aelteſten-Collegien die Prüfung der Communicanten zu überweiſen, was auf den erſten Blick ziemlich ſonderbar erſcheint, bewegt ihn aber ein Weiteres. Wiederum nemlich liegt es ihm nicht bloß an dem Mißbrauch der Privatbeichte ſondern an dieſer ganzen Einrichtung ſelber, daß darin der Prüfung der Communicanten keine Genüge geſchieht. Denn er meint zweitens, daß der Paſtor gar nicht im Stande ſei, ſolche Prüfung ordentlich vorzunehmen; der Paſtor kenne ſeine Beichtkinder nicht genug, könne ſie auch nicht alle kennen; das werde ganz anders gehen, wenn ein ſolches Aelteſten-Collegium über die Würdigkeit oder Unwürdigkeit der einzelnen Communicanten handle, und dann jedes Glied des Collegium beibringe, was es von der betreffenden Perſon, ſeinem Herzenszuſtand und Leben wiſſe. Drittens aber, was die Hauptſache iſt, ſei der Paſtor gar nicht, wenigſtens in zweifelhaften Fällen nicht berechtigt und befugt, einem unwürdigen Communicanten das Abendmahl oder die Abſolution zu verſagen, was doch eine nothwendige und wichtige Conſequenz der Prüfung der Communicanten ſei; dazu ſei nur die Gemeinde, oder an deren Statt das Aelteſten-Collegium berechtigt. Um hier Spener's Meinung ganz zu verſtehen, müſſen wir nun aber erſt, nachdem wir ſeine Stellung zur

[1]) Ebendaſ. I, im Anhang, S. 197.

hren. Die „Studirſtube“ des Paſtors war eben nicht der hte „unverdächtige“ Ort; ohne alle Frage hatten die alten D. Recht, wenn ſie den Paſtoren (ſ. oben) ernſtlichſt ge- en, nicht in ihren Häuſern, nicht einmal in den Sacri- en, ſondern „öffentlich“ in der Kirche in dem an einem verdächtigen“ Ort angebrachten Beichtſtuhl die Beichte zu en. Sodann war der Vorſchlag nach allen Seiten hin practiſch: daran, ſich zur Privatbeichte dem Paſtor und elſorger zu ſtellen, waren die Gemeinden gewöhnt; ſtatt ſen Ort, den man hatte, zu behalten und, was ohne Frage zing, nutzbar zu machen, ſuchte man einen neuen, den man h nicht hatte. Und welchen? Es iſt ein Unterſchied, ob n von den Gemeinden verlangt, daß ſie ſich öffentlich in Kirche zu einer kirchlichen Handlung geſtellen, oder ob n ihnen abfordert, daß ſie zu dem Paſtor auf ſeine Studir- be kommen; Jenes kann man durchſetzen, und hatte es chgeſetzt; Dieſes iſt nicht durchzuſetzen und iſt nicht durch- etzt. Und konnte denn der untreue Paſtor, der zu einer entlichen Beichtunterredung weder Luſt noch Geſchick hatte, ſelbe nicht ſo gut auf ſeiner Studirſtube als im Beichtſtuhl erlaſſen? Dem hat denn der Erfolg entſprochen. Es iſt ht wahr, daß die Kirche den Spenerſchen Vorſchlägen nicht gebührender Willigkeit entgegen gekommen ſei. Auf dieſe ſönliche Anmeldung der Beichtkinder bei den Paſtoren iſt dem immer von Zeit zu Zeit nicht allein von vielen ein- en Paſtoren ſondern auch von vielen Kirchenregierungen gearbeitet worden; auch der gewünſchte Verordnungsweg iſt geſchlagen; aber erreicht iſt ſie nicht. Wohl aber hat man, em man dieſem neuen und angeblich viel beſſeren Mittel hjagte, die vorhandene Privatbeichte verachtet, das angeb- doch nicht genügende Beichtverhör ihr nicht zurückgegeben, dern ſie ganz entleert, bis ſie über den Haufen fiel. So man denn nun gar keinen geordneten Weg und Ort für ſpecielle Seelſorge.

In zweitgedachter Beziehung hebt Spener hervor, die ivatbeichte genüge nicht, um den Paſtor die Würdigkeit oder

Unbußfertigen das Geringſte nicht zuzueignen, ſondern geſtehe, es werde ihnen die Abſolution nur angeboten, ſie aber bekommen davon Nichts; den Unterſchied unter dem Weſen der Abſolution und dero Frucht, den Einige machen, und den Unbußfertigen davon Jenes zumeſſen ſollen, begreife ich nicht, denn die Abſolution ſtehet allein in einem geiſtlichen Gut, das ſich alſo von der Frucht nicht trennen läßt, und unmöglich ohne Glauben erlangt werden kann[1])". Da iſt denn allerdings Wahres und Falſches ſo durch einander geworfen, daß ſchließlich die objective Bedeutung des Wortes der Abſolution nicht zu ihrem Rechte kommt: Spener ſteht zur Abſolution ähnlich, wie Calvin zum Abendmahl. Und die Sache iſt wichtig, nicht allein, weil ſich daraus ſpäter bei den Anhängern Spener's die Läugnung der collativen Kraft der Abſolution hervortreibt, ſondern auch, weil, wie wir bald ſehen werden, die Conſequenzen davon ſchon bei Spener ſelbſt hervortreten. Indeſſen, da er doch wenigſtens bei den Bußfertigen eine collative Kraft der Abſolution kennt, ſo will er ſie auch nicht abgeſchafft wiſſen, ſelbſt nicht die Privatabſolution. Er will nur, wie billig, ihren Mißbrauch abgeſtellt ſehen; nur wenn die Betrachtung dieſes Mißbrauchs ihn übermannt, wirft er die Frage auf, ob er ſie nicht, wenn er könnte, abſchaffen würde, geſteht dann aber ſofort, daß er ſelbſt in ſolchem Falle „tauſend Bedenken" gegen die Abſchaffung haben würde[2]). Dieſer Mißbrauch aber liegt ihm darin, daß ſie von den Leuten wie ein opus operatum behandelt wird, was wieder darin ſeinen Grund hat, daß ſie nicht, wo ſich's gebührt, verſagt wird. Darauf alſo kommt es an, daß die Verſagung der Abſolution, daß der Bindeſchlüſſel wieder gehandhabt werde. Was räth nun Spener zu dieſem Zwecke an?

Man ſollte meinen, einfach, daß die Paſtoren ihres Amts wahrnehmen. Aber ſo lautet die Antwort nicht, aus zwei Gründen. Erſtens, dachte er wieder über die Verſagung der

[1]) Ebendaſ. I, 85. 197. IV, 731.
[2]) Ebendaſ. I, 196.

Beichte kennen gelernt haben, auch ſeine Stellung zur Abſolution näher betrachten.

Ueber die Abſolution lehrt Spener, was die Theorie betrifft, lutheriſchem Bekenntniſſe gemäß. Er giebt ſogar zu, daß die Abſolution ausſchließend dem Predigtamt gebühre: nur im Nothfalle könne auch ein Laie abſolviren, außer dem Nothfalle aber ſei es Anmaaßung [1]). Auch kennt er vielen Aeußerungen zu Folge eine efficacia des abſolvirenden Worts; die Abſolution iſt ihm allerdings collativ und exhibitiv. Nur nach Einer Seite hin weicht er von dem vollen Inhalt der lutheriſchen Lehre ab. Nach lutheriſcher Lehre wirkt das Wort der Abſolution nicht allein bei dem Bußfertigen ſondern auch bei dem Unbußfertigen, nur natürlich bei dem Letzteren nicht zum Segen ſondern zum Gericht. Dies beſtreitet Spener. Es kommt ihm ſehr darauf an, feſtgehalten und den Gemeinden, damit dem fleiſchlichen Vertrauen gewehrt werde, vorgehalten zu ſehen, daß nur der Bußfertige wirklich Frucht von der Abſolution habe, daß ſie, um zum Segen zu wirken, Bußfertigkeit erfordere, daß dem Unbußfertigen trotz der Abſolution ſeine Sünden behalten bleiben, daß jede Abſolutionsertheilung in dieſem Sinne eine conditionata ſei. Aber wenn er nun hievon redet, geht er leicht einen Schritt weiter: Er ſagt nicht mit Luther, daß Gott in der Abſolution um ſeines Wortes willen wahrhaftig auch dem Unbußfertigen Vergebung der Sünden beilege, und daß derſelbe wahrlich, nemlich an dem folgenden Gericht und an dem Zurückſchlagen ſeiner Sünden auf ſein Haupt, erkennen werde, wie ihm in der That Vergebung der Sünden ſei gegeben geweſen und er ſie nur nicht genommen habe; ſondern er ſagt, daß die Abſolution an dem Unbußfertigen gar Nichts wirke: ſie „geht an ihm vorüber"; ſie fällt dann auf die Beichte, die gut iſt, aber nicht auf den Beichtenden, der die Beichte erheuchelt; ſie geht an ihm vorbei und ſucht ſich einen anderen, der bußfertig iſt; „was die Abſolution anlanget, getraue ich von derſelben den

[1]) Ebendaſ. I, 84.

das ein Menſch vermag, erkenne, und nicht minder Diejenigen, deren Bußfertigkeit er zwar nicht ſo poſitiv erkenne, aber doch anzuzweifeln keinen Grund habe. Er giebt ſogar zu, daß Beides, dieſes Abweiſen und dieſes Zulaſſen, der Paſtor von Amts wegen thun könne. Aber, meint er weiter, es gebe nun noch eine dritte Klaſſe, nemlich die der Zweifelhaften, d. h. Solcher, die nicht in offenbaren Sünden leben, daß man ſie ohne Weiteres abweiſen könnte, aber derenwegen der Paſtor doch in Zweifel über ihre Würdigkeit ſei [1]). In dieſe Klaſſe der Zweifelhaften fallen aber wieder mancherlei Unterklaſſen: Erſtens Diejenigen, an denen ſich „die rechte Probe und Kennzeichen der Wiedergeburt" nicht findet: „wir haben ja oft Gemeinden, bei dero ſehr wenigen Gliedern wir die rechte Probe und Kennzeichen der Wiedergeburt finden (da doch dieſe Mahlzeit des Abendmahls allein den wahren, ob zwar ſchwachen Kindern Gottes gebührt), die Meiſten ſehen wir in der alten Geburt offenbar leben, oder haben doch unſerer beſſeren Hoffnung ſehr geringe Zeugniſſe, und dennoch gehet Alles zu der Communion vielmal des Jahrs [2])". Ferner gehören hieher Diejenigen, denen der Paſtor eine Sünde vorhält, die auch in dieſer Sünde zu leben einräumen, aber dem Paſtor beſtreiten, daß es Sünde ſei. Um zu begreifen, wie es zu ſolcher Differenz überhaupt kommen könne, müſſen wir nemlich uns erinnern, daß es in den pietiſtiſchen Streitigkeiten controvers war, ob Tanzen, Spazieren, ins Theater gehen u. ſ. w. Sünde ſei. Sodann gehören hieher Diejenigen, die ihre Sünde einräumen und auch Beſſerung verſprechen, aber zu deren Beſſerung der Paſtor keine rechte Zuverſicht hat, weil ſie ſchon öfter rückfällig geworden ſind. Endlich gehören hieher Diejenigen, welchen der Paſtor eine Sünde, in der ſie leben, vorhält, und die Solches abläugnen, während der Paſtor zwar ſie der Lüge nicht überführen kann, aber doch moraliſch überzeugt iſt, daß ſie ihn belügen [3]). Nach

[1]) Ebendaſ. I, im Anhang, S. 207.
[2]) Ebendaſ. I. im Anhang, S. 217.
[3]) Ebendaſ. I, 618.

Abſolution etwas anders als die lutheriſche Kirche. Die lutheriſche Kirche hieß den Paſtor die Abſolution verſagen, erſtens, wenn notoriſche öffentliche grobe Sünden vorlagen, die erſt öffentlich gebüßt ſein mußten, ehe die Kirche die Abſolution ſprechen konnte, und zweitens, wenn die Bußfertigkeit mangelte. Und um im zweiten Falle auszumachen, ob die Bußfertigkeit mangele, hieß ſie ihn ſich an objective Merkmale halten, und verbot ihm dagegen das Herzenskündigen und Gewiſſensforſchen: ihm ſollte entweder das eigne Geſtändniß des Beichtkindes, daß es keine Reue und keinen Glauben habe, oder die eingeſtandene und zwar unter erklärter Bußeloſigkeit eingeſtandene thathafte Verſündigung desſelben vorliegen; wenn aber das Beichtkind ſich reuig und gläubig ausſprach, und die nicht notoriſche, aber ihm vorgehaltene Sünde in Abrede nahm, ſo ſollte der Paſtor es abſolviren und zwar ohne Condition, denn ins Herz könne er nicht ſehen; log dann das Beichtkind an ſeiner behaupteten Unſchuld oder an ſeiner Reue, ſo fiel die Schuld auf ſeinen Kopf; Letzteres freilich hatte der Paſtor ernſtlich ſolchem Beichtkinde vorzuhalten; blieb es aber an ſeiner Rede, ſo hatte er kein Recht, ihm die Abſolution zu verſagen. So konnte die lutheriſche Kirche beſtimmen, einmal weil ſie Rechtfertigung und Heiligung aus einander hielt und keinen Mittelzuſtand zwiſchen Glauben und Unglauben kannte, und ſodann weil ſie wußte, daß die Abſolution auch an dem Unbußfertigen wirke und ihm das Gericht gebe. Aber in beiden Beziehungen dachte Spener etwas anders: Rechtfertigung und Heiligung floſſen ihm in pietiſtiſcher Weiſe etwas in einander, und eine Wirkung der Abſolution zum Gericht kannte er nicht. Daher kam er auch, was die Verſagung der Abſolution und Communion betrifft, zu etwas anderen Forderungen. Zwar das fordert er auch, daß der Paſtor Diejenigen abweiſe, welche in öffentlichen groben Sünden leben und ſich dadurch thatſächlich als unbußfertig erweiſen, oder welche ſich ſelbſt für unbußfertig erklären; und eben ſo fordert er, daß der Paſtor Diejenigen zulaſſe, deren Bußfertigkeit er, ſo weit

das ein Menſch vermag, erkenne, und nicht minder Diejenigen, deren Bußfertigkeit er zwar nicht ſo poſitiv erkenne, aber doch anzuzweifeln keinen Grund habe. Er giebt ſogar zu, daß Beides, dieſes Abweiſen und dieſes Zulaſſen, der Paſtor von Amts wegen thun könne. Aber, meint er weiter, es gebe nun noch eine dritte Klaſſe, nemlich die der Zweifelhaften, d. h. Solcher, die nicht in offenbaren Sünden leben, daß man ſie ohne Weiteres abweiſen könnte, aber derenwegen der Paſtor doch in Zweifel über ihre Würdigkeit ſei [1]). In dieſe Klaſſe der Zweifelhaften fallen aber wieder mancherlei Unterklaſſen: Erſtens Diejenigen, an denen ſich „die rechte Probe und Kennzeichen der Wiedergeburt" nicht findet: „wir haben ja oft Gemeinden, bei dero ſehr wenigen Gliedern wir die rechte Probe und Kennzeichen der Wiedergeburt finden (da doch dieſe Mahlzeit des Abendmahls allein den wahren, ob zwar ſchwachen Kindern Gottes gebührt), die Meiſten ſehen wir in der alten Geburt offenbar leben, oder haben doch unſerer beſſeren Hoffnung ſehr geringe Zeugniſſe, und dennoch gehet Alles zu der Communion vielmal des Jahrs [2])". Ferner gehören hieher Diejenigen, denen der Paſtor eine Sünde vorhält, die auch in dieſer Sünde zu leben einräumen, aber dem Paſtor beſtreiten, daß es Sünde ſei. Um zu begreifen, wie es zu ſolcher Differenz überhaupt kommen könne, müſſen wir nemlich uns erinnern, daß es in den pietiſtiſchen Streitigkeiten controvers war, ob Tanzen, Spazieren, ins Theater gehen u. ſ. w. Sünde ſei. Sodann gehören hieher Diejenigen, die ihre Sünde einräumen und auch Beſſerung verſprechen, aber zu deren Beſſerung der Paſtor keine rechte Zuverſicht hat, weil ſie ſchon öfter rückfällig geworden ſind. Endlich gehören hieher Diejenigen, welchen der Paſtor eine Sünde, in der ſie leben, vorhält, und die Solches abläugnen, während der Paſtor zwar ſie der Lüge nicht überführen kann, aber doch moraliſch überzeugt iſt, daß ſie ihn belügen [3]). Nach

[1]) Ebendaſ. I, im Anhang, S. 207.
[2]) Ebendaſ. I. im Anhang, S. 217.
[3]) Ebendaſ. I, 618.

alten lutheriſchen Begriffen würde der Paſtor dieſe Alle zu abſolviren, und die Abſolvirten nach nicht geſparter Vermahnung ihrem Richter zu überlaſſen gehabt haben. Spener aber verlangt, daß dieſen Allen Abſolution und Communion verſagt werden ſolle. Gerade daß dieſe zweifelhaften Maſſen zu Abſolution und Communion gelaſſen werden, macht aus dieſen heiligen Werken opera operata, macht die Gewiſſen der Menſchen ſicher, verderbt die Gemeinden, iſt die größte Gewiſſenslaſt für die Paſtoren. Auch die Prüfung der Communicanten hat gerade in der Ermittelung der Stellung dieſer Zweifelhaften, und je nach dem Ergebniß in ihrer Ausſchließung von den Gnadenmitteln ihre hauptſächlichſte Bedeutung, denn mit den anderen iſt die Sache an ſich klar. Aber zu ſolcher Prüfung und Ausſchließung der Zweifelhaften iſt nun der Paſtor weder vermögend noch berechtigt. Die offenbar Unbußfertigen kann und darf der Paſtor ausſchließen, und Diejenigen, gegen deren Bußfertigkeit er keine gegründeten Bedenken hat, kann er admittiren, ohne Weiteres von Amts wegen, denn darüber hat die Kirche ſich bereits ausgeſprochen und dem Paſtor dazu die Befugniß gegeben. Aber wegen der Zweifelhaften handelt es ſich einmal um ein jus statuendi und zweitens um das Bannrecht, und Beides gebührt nicht dem Paſtor, ſondern der Gemeinde, weßhalb in jeder Gemeinde hiefür ein Aelteſtenrath, ein Collegium von Presbytern, ein „Kirchengericht" hergeſtellt werden muß[1]).

Die Nothwendigkeit eines ſolchen „Kirchengerichts" begründet ſich ihm aber auf folgende Weiſe: Das Amt der Schlüſſel hat der Herr der „ganzen Kirche" gegeben, und die „ganze Kirche" iſt die ganze Gemeinde, die „Bruderſchaft". Das Amt der Schlüſſel gehört nicht den Paſtoren; daß die Kleriſei allein urtheile, iſt papiſtiſch, ja „die Seele des Antichriſtenthums in dem Pabſtthum[2])"; es iſt nicht, wei Viele meinen, zu beklagen, ſondern eine wahre Wohlthat göttlicher

[1]) Ebendaſ. I, im Anhang, S. 197. und an vielen Stellen.
[2]) Ebendaſ. I, im Anhang, S. 250.

Providenz, daß den Paſtoren der Bindeſchlüſſel genommen worden iſt, da es ſonſt zu päbſtlicher Hierarchie hätte kommen müſſen, und da die Paſtoren, wenn ſie den Bindeſchlüſſel zu verwalten hätten, durch Einmiſchung ihrer Privataffecten Alles verderben würden[1]). Zwar kann die Gemeinde ſich über die Art, wie ſie das Amt der Schlüſſel gehandhabt wiſſen will, in Ordnungen ausſprechen, und den Paſtoren die Handhabung desſelben nach dieſen Ordnungen überweiſen, wie ſie denn Solches auch gethan hat; und ſo weit dann dieſe Ordnungen beſtimmte Vorſchrift geben, können die Paſtoren in der Ausübung der Schlüſſelgewalt im Auftrag der Gemeinde von Amts wegen verfahren. Aber die Gemeinde behält deſſenungeachtet immer das Recht, und für den Fall, daß nun Zweifel entſtehen, daß es ſich um ein Neues, ſei es nun um eine neue Anordnung oder auch nur um ein Urtheil über eine Perſon handelt, das nicht durch die ausgeſprochenen Ordnungen von ſelbſt ſich ergiebt, behält ſie auch den Gebrauch des Amtes der Schlüſſel. Der Paſtor iſt ja in ſolchen Fällen, wo die Nothwendigkeit der Ausſchließung zweifelhaft iſt, Partei, ſo kann er ja nicht Richter ſein; und da der Herr gewiß vorausgewußt hat, daß die Paſtoren durch ihre Privataffecten Alles verderben würden, ſo iſt gar nicht anzunehmen, daß er ihnen die Ausübung der Schlüſſelgewalt habe übertragen wollen[2]). Aber eben ſo wenig wie den Paſtoren kommt das Amt der Schlüſſel der Obrigkeit als Kirchenregiment zu. Daß ſie jetzt die Cognition über die Anwendung des Bindeſchlüſſels an ſich gezogen hat, iſt ein Raub an der Gemeinde: „in unſerer Kirche iſt die Ordnung, welche nach Chriſti Einſetzung ſein ſollte, verloren, und der Gemeinde ihr gehöriges Recht, über ihre Brüder zu urtheilen, entzogen worden[3])“; dieſer Zuſtand unſerer Kirche iſt „ein confuſer Status“; die in unſerer Kirche vorhandenen Conſiſtorien haben das wider ſich, daß nur die beiden oberen

[1]) Ebendaſ. III, 896.
[2]) Ebendaſ. I, im Anhang, S. 247. IV, 60. 569.
[3]) Ebendaſ. I, 85. ff.

Stände, die Theologen und die Obrigkeit darin ſitzen, aber der „dritte Stand“, welcher „das Meiſte der Kirchen“ iſt, darin fehlt, daß ſie alſo keine ecclesia repraesentativa ſind[1]). Vielmehr gehört das Amt der Schlüſſel der Gemeinde; ihr als der Bruderſchaft kommt es durch ihre Natur und durch Einſetzung des Herrn zu, ſelbſt darüber zu urtheilen, wen ſie zum Bruder haben will, und wer an den Gütern der Bruderſchaft, d. h. an den Gnadenmitteln Theil haben ſoll, oder nicht[2]). Am beſten nun würde dies ſo ausgeführt werden, daß die ganze Gemeinde viritim zuſammengefordert würde, um ihr Urtheil abzugeben. Bei ſolchem Urtheil würden ſich die Paſtoren in ihrem Gewiſſen am ſicherſten beruhigen können. Wo ſich dies aber nicht einrichten läßt, wie es denn mancherlei Schwierigkeiten hat, da ſollte man in jeder Gemeinde aus Paſtoren und von der Gemeinde gewählten Gemeindeälteſten ein Kirchengericht herſtellen. Dieſes Collegium hätte ſich dann ſeelſorgerlich um alle Gemeindeglieder zu bekümmern, und ſie kennen zu lernen[3]). Und dann wäre demſelben zunächſt die Prüfung der Communicanten, ſonderlich jener Zweifelhaften zu übertragen: wenn da Jeder beibringe, was er von dem Einzelnen wiſſe, müſſe es ſchon klar werden, wie es mit dem Herzenszuſtand deſſelben ſtehe; auch müßten ſie die Communicanten vor ſich fordern und im Plenum verhören. Und nach dem Urtheil dieſes Collegium hätte dann zweitens der Paſtor die Abſolution und Communion in zweifelhaften Fällen zu verſagen oder zu gewähren; da wäre des Paſtors Gewiſſen ſalvirt. Dieſem Collegium ſtände endlich auch der Bann zu, während der Paſtor für ſich allein nicht weiter Befugniß hat, als dem ihm unwürdig Erſcheinenden die Theilnahme am Abendmahl warnend abzurathen.

Was ſpeciell den Bann betrifft, ſo tadelt Spener an der damaligen Ausübung desſelben, was wir oben als die in

---

[1]) Ebendaſ. I, im Anhang, S. 251. ff. Letzte Bedenken I, 580.
[2]) Bedenken I, 618.
[3]) Ebendaſ. I, im Anhang, S. 251, ff. 264. ff.

dieſer Beziehung eingeriſſenen Mißbräuche bezeichnet haben. Da wäre denn mehr nicht als das Einfache nöthig geweſen, daß er wieder, und zwar nicht bloß gegen die fleiſchlichen Vergehungen, gehandhabt, und daß er nicht als Strafe allein, ſondern auch als Reconciliation gehandhabt wurde. Das fordert denn auch Spener laut und richtig. Aber auch hier thut ihm doch die einfache Rückkehr zur Ordnung keine Genüge; vielmehr ſetzt er ſich hier in Oppoſition nicht bloß zu dem Mißbrauch, ſondern auch zu den principiellen Grundgedanken der kirchlichen Einrichtung. Wie ſich ſchon aus dem Vorigen ergiebt, faßt er die Kirchenzucht in Abweichung von der lutheriſchen Kirche nicht als Ausſchließung von den Gnadenmitteln, ſondern als Ausſchließung aus der Gemeinde, aus der „Bruderſchaft" und damit aus den dieſer Bruderſchaft gehörigen Gütern und Vortheilen, demnach als Gemeindezucht; und ſo tritt ihm auch hier allen anderen Beſſerungsvorſchlägen die Forderung voran: „daß in ſolcher Sache vor allen anderen die Gemeinde wiederum in ihr Recht und deſſen Uebung geſetzt würde, ganz oder durch dero Verordnete, zu ſolchem Geſchäft neben den anderen Ständen wahrhaftig, und alſo nicht nur etwa pro forma zu concerniren [1])." Nur wenn man die Kirchendisciplin ſolchen „Kirchengerichten" von oben beſchriebener Conſtruction in die Hände gebe, wagt er zu hoffen, daß die Kirchenzucht einer Seits von der Vermiſchung mit weltlichen Strafen gereinigt, und anderer Seits mit Nachdruck gehandhabt werden werde. Denn gleich allen Schutzrednern der „Gemeinde" iſt auch Spener gar nicht durchaus gegen den „Nachdruck", nur will er nicht einen regimentlichen, ſondern einen gemeindlichen, aus democratiſcher Grundlage heraus wachſenden „Nachdruck" [2]).

Alſo, Spener ſtellte die ganze Beſſerung der „Beichte und Abſolution" wie der Kirchendisciplin auf zwei neue Mittel: auf die perſönliche Anmeldung der Communicanten

[1]) Ebendaſ. IV, 503. ff.
[2]) Ebendaſ. IV, 215. ff.

beim Paſtor, durch welche er das Beichtverhör erſetzen und verbeſſern, und auf die Einrichtung von Aelteſtencollegien, als „Kirchengerichten“, durch welche er der in Verfall gekommenen Handhabung des Bindeſchlüſſels aufhelfen wollte. Wegen der erſteren haben wir ſchon geſehen, daß ſie ſich nicht durchgeführt hat, und nicht durchführen ließ. Von der letzteren aber werden wir das Nemliche ſagen müſſen.

Wir haben ſchon gegenüber den Anſchauungen Großgebauers von der Souverainetät der Gemeinde nachgewieſen, daß dieſelben in Widerſpruch mit den Grundanſchauungen und dem geſchichtlichen Entwickelungsgange der lutheriſchen Kirche ſtanden. Dasſelbe gilt nun von Spener, der hierin ganz in Großgebauer's Fußtapfen tritt. Die lutheriſche Kirche kannte drei Stände in der Kirche, und ihre geſchichtliche Entwickelung hatte ſie dahin geführt, alle drei Stände anzuerkennen und ihre Sphären gegen einander zu bemeſſen. Was aber Spener von nöthiger Wiederherſtellung des „dritten Standes“ in ſeine Rechte ſagt, das bleibt nicht dabei ſtehen, daß der „dritte Stand“ in ſeiner Taxis neben den beiden anderen in ihrer Taxis anerkannt werden ſoll, ſondern es läuft darauf hinaus, daß dieſem dritten Stande die Kirchengewalt als ihm zugehörig hingegeben und den beiden anderen Ständen zu dieſem „dritten Stande“ die Stellung der Executive gegeben werden ſoll: der dritte Stand, im Aelteſtencollegium organiſirt, hat allenthalben, wo es ſich um „Zweifelhaftes“, wo es ſich de re condenda handelt, das Determiniren, und das Predigtamt und das obrigkeitliche Kirchenregiment haben dann, was in der ecclesia repraesentativa determinirt iſt, nach deren placitis in ihrem Auftrage auszuführen. Das ſtand allerdings in principiellem Gegenſatz mit den Anſchauungen der lutheriſchen Kirche; und wenn es nun gar ins Practiſche überſetzt, wenn z. B. zur Beſtellung ſolcher Gemeindeälteſtencollegien, zur Ausantwortung der Kirchendisciplin an ſie geſchritten werden ſollte, ſo mußten ſolche Verſuche nothwendig mit der Geſtalt, welche in der lutheriſchen Kirche von ihren abweichenden Anſchauungen aus das Kirchenleben und

dadurch auch das Volks- und Staatsleben gewonnen hatte, auf mehr als einem Punkte hart zuſammenſtoßen. Wir machen nur auf Einiges aufmerkſam. In Straßburg, in Frankfurt hatten ſich Spener's Ideen von Gemeinderepräſentation ausgebildet; da waren ſie auch nicht ganz unpractiſch, weil das ſtädtiſche Corporationen, an communale Lebensform gewöhnt, waren; Straßburg hatte Presbyterien, in Frankfurt hätten ſie ſich, was die rein practiſche Ausführbarkeit betrifft, herſtellen laſſen. Aber nun trug Spener ſeine Ideen von Gemeindeorganiſation in die Landeskirchen von Churſachſen, von Brandenburg hinüber, und ſtellte die gleiche Forderung an alle lutheriſchen Kirchen der größeren Landesgebiete. Wie wäre es nur möglich geweſen, daß ſich in dieſen damals noch von oben herab bis in die kleinſten concentriſchen Kreiſe monarchiſch geſtalteten Territorien ſolche autonome Kirchengemeindecollegien hätten einrichten laſſen! wie hätte man Solches nur in der kleinſten Landgemeinde, die vielleicht aus zwei bis drei Rittergutsbeſitzern und übrigens aus lauter hörigen Leuten beſtand, ins Werk ſtellen wollen! Wer dagegen ſagen wollte, aber das gehe die politiſchen Lebensformen an und an dieſe habe die Kirche ſich nicht zu kehren, der würde Vergebliches reden, denn die Kirche kann ſich nicht in den Lüften aufbauen ſondern muß ſich in der Realität des Lebens geſtalten; wenn ſie Volkskirche ſein will und ſoll, ſo muß ſie ſich auch in ihrer Geſtaltung der politiſchen Lebensgeſtaltung anbequemen; und eben darum iſt ihr nicht, obwohl Spener es meint, eine Verfaſſung vom Herrn Chriſto eingeſetzt. Es giebt ſich das auch ganz von ſelbſt: es iſt eben unmöglich, den Gutsherrn durch ein Collegium von ſechs Tagelöhnern in den Bann thun zu laſſen. Auch hat Spener dieſe Unverträglichkeit ſeiner Kirchenbautheorien ſchon mit den politiſchen und ſocialen Zuſtänden, unter denen er ſie dennoch verwirklichen wollte, ſehr wohl erkannt; „weil ich auch", ſagt er[1]), „die Wiedererſtattung der der Kirche gehörigen Rechte

[1]) Ebendaſ. IV, 309.

anſehe vor eine Sache, welche auch wegen unſerer weltlichen Verfaſſungen, nachdem nunmehr das Weltliche in das Geiſtliche allzu ſehr eingeflochten iſt, als menſchlicher Weiſe unmöglich ſehe u. ſ. w.“ Eine andere Realität, die der Verwirklichung ſeiner Ideen entgegenſtand, war der Umſtand, daß die Gemeinden, die er organiſiren wollte, das nicht waren, wofür er in ſeiner Theorie ſie nahm. Seine Ideen baſirten auf den Sätzen, daß die Kirche die Gemeinde, und daß die Gemeinde Chriſti die Gemeinde der Heiligen ſei. Aber die Gemeinden, die er ſichtbar und real vor ſich hatte, wenn er organiſiren wollte, waren keine Gemeinden von Heiligen. Die Gemeinden waren damals gerade ſo gut wie zu anderer Zeit auch, namentlich in vielen Beziehungen beſſer als die heutigen, aber Gemeinden der Gläubigen, aus der Sphäre nicht bloß der Welt, ſondern auch der bloß Berufenen ausgeſonderte Gemeinden der Wiedergeborenen waren ſie nicht, ſondern Parochien von Volkskirchen, in der Gläubige und bloß Berufene durch das von den Einen geglaubte und die Anderen ſuchende Evangelium zuſammengehalten werden. Konnten ſolche Gemeinden je tragen und leiſten, was er ihnen aus dem Begriffe der Gemeinde der Heiligen heraus glaubte als Recht und Pflicht zuweiſen zu müſſen? Auch daß nach dieſer Seite hin ſeine Gedanken unpractiſch waren, hat Spener ſelbſt erkennen und anerkennen müſſen: „Ja, ich ſehe, was das Aergſte iſt, daß auch meiſtens die Gemeinden ſo bewandt, daß ſie zu Uebung ihrer Rechte nicht tüchtig, und noch zu zweifeln wäre, ob ihnen dieſelbe in ihrer Bewandniß zu überantworten[1])“, Ja endlich, war denn, von der principiellen Seite der Frage ganz abgeſehen, auch nur in practiſcher Beziehung Ausſicht dazu, daß die von ihm geforderten Gemeindeälteſten diejenigen Functionen, welche er ihnen übertragen wollte, beſſer als die Paſtoren und die Conſiſtorien verſehen würden? Woher ſollte es kommen, daß die Gemeindeälteſten ſollten beſſer als die Paſtoren die Prüfung der Communicanten ausrichten, den

[1]) Ebendaſ. II, 751.

„innerlichen Zuſtand“ der „Zweifelhaften“ erkundigen können? Den innerlichen Zuſtand der Zweifelhaften kann überhaupt kein Menſch erkundigen, und in den Fällen der Nichtzweifelhaften hielt ja Spener ſelbſt die Paſtoren für ſich allein vermögend und berechtigt. So giebt denn auch Spener zu anderen Zeiten ſelbſt wieder zu, daß die Aelteſten in dieſem Stück auch nicht Mehr würden leiſten können: „Zwar ob auch ſolche Ordnung in dem rechten Schwang wäre, ſo würde dennoch damit nicht aller Unwürdigen Admiſſion genugſam gewehrt werden, denn es träfe dennoch ſolches Kirchengericht nichts Anderes als die ausbrechenden Aergerniſſe [1])“. Oder wodurch wäre man zu der Annahme berechtigt, daß die Aelteſtenräthe die Kirchendisciplin, die Excommunication, den Bann, umſichtiger und energiſcher als die Paſtoren und Conſiſtorien, zumal in den monarchiſch geſtalteten Ländern, geführt haben würden? Spener meint, die Paſtoren könnten den Bindeſchlüſſel nicht handhaben, denn ſie würden ſich, wenn ſie ihn hätten, ihren Privataffecten hingeben. Aber wodurch wären denn die Aelteſten gegen Privataffecten geſichert? Spener tadelt die Lauheit, die Proſopolepſie der Conſiſtorien; aber was lag in den Aelteſten, was ſie mit Nothwendigkeit trieb, energiſch aufzutreten und gerade durch zu gehen? Oder waren etwa die Aelteſten nicht ſchiefen Zeitideen, einſeitigen Doctrinen ſo gut wie Paſtoren und Conſiſtorien zugänglich? Ein pietiſtiſcher Paſtor fragt bei Spener an [2]), ob er nicht ſeiner ganzen Gemeinde das Abendmahl für's Erſte verſagen müſſe, weil ſie durchweg aus Unwiedergeborenen beſtände. Aus dieſem Einen Beiſpiel möge man ermeſſen, welche Dinge wohl ein aus pietiſtiſchen Leuten (die Spener doch vorzugsweiſe dazu gewünſcht haben würde) zuſammengeſetztes Gemeinde-Kirchengericht vorgenommen haben möchte. So giebt denn Spener auch ſelbſt zu, daß es da, wo man Presbyterien habe, eben auch nicht beſſer mit der Kirchendisciplin ſtehe: „Es

[1]) Ebendaſ. II, 754.
[2]) Ebendaſ. I, im Anhang, S. 369. ff.

ſind zwar andere Orte, da die äußerlichen Anſtalten beſſer ſind, wo consistoria (nemlich die genferiſchen consistoires), presbyteria, äußerliche Disciplin ſich finden; wo ich aber recht unterſuche, wie es endlich auch an ſolchen Orten, was das rechtſchaffene Weſen anlangt, hergehe, ſo finde, daß es kaum beſſer oder doch in wenig Stücken beſſer erkannt werden kann als an den Orten, wo es an ſolchen Anſtalten mangelt. Man iſt faſt in allen ſolchen Stücken auch von der Art Chriſti abgewichen, ſein Geiſt regieret in ſolchen consessibus bei den Wenigſten, das Meiſte geſchieht aus äußerlichen Abſichten, öfters mit vielen Affecten, und wo es auf das Höchſte kommt, ſo iſt die Frucht ein äußerlicher Gehorſam und Zurückhaltung öffentlicher scandalorum, welches zwar nicht zu verachten, jedoch noch weit davon iſt, wohin wir zu trachten haben. Weßwegen vielmal gedenke, ob nicht Gott eben deßwegen uns auch vieler Orten dergleichen subsidiorum mangeln laſſen, die meiſtens nur einen Schein haben u. ſ. w.[1])". — Kurz, Spener ſelbſt verzweifelt an der Durchführbarkeit ſeiner Gemeinde-Organiſationspläne; er hat ſie denn auch nicht durchgeführt; auch die ſpäteren Theologen und Kirchenrechtslehrer, obgleich ſie, vom Collegialismus berauſcht, nunmehr anderthalb Jahrhunderte lang von ihnen geträumt haben, haben ſie da nicht durchzuführen vermocht, wo noch ein Reſt Geſchichte geblieben iſt; und wo man ſie in neueſter Zeit auf dem von der Revolution nivellirten Boden verwirklicht hat, da hat man Nichts davon gehört, daß durch ſie in dem Beichtweſen und in der Kirchendisciplin Etwas gebeſſert wäre.

Wohl aber haben dieſe Gemeinde-Organiſationspläne Spener's ſchon von ihm ſelbſt an und durch ihn dem beſtehenden Beicht- und Zuchtweſen den Todesſtoß gegeben. Obgleich nemlich Spener ſelbſt an der Durchführbarkeit ſeiner Ideen verzweifelt, giebt er ſie darum doch als ächter Ideolog nicht auf. Im Gegentheil, er zieht daraus nur den Schluß, daß weil dieſe ſeine Ideen ſich nicht durchführen laſſen, der Kirche

[1]) Ebendaſ. I, 696.

gar nicht zu helfen ist. Sich von dieser Unausführbarkeit auf die wirklichen Zustände zurücktreiben zu lassen, das Bestehende mit Liebe zu erfassen, und an die Besserung Dieses seine Kraft zu setzen, fällt ihm nicht ein, sondern die „presbyteria“ bleiben die Panacee, und daß diese sich nicht herstellen lassen, beweist nur, daß der Zustand der Kirche unheilbar, daß ihr nicht zu helfen ist: „wir müssen den Jammer unserer Kirchen mehr beseufzen, als daß wir eine menschliche zulängliche Hülfe sollten bereits sehen können; dieweil in gegenwärtiger Verfassung der Kirche, da wir so weit von der ersten apostolischen Ordnung wegen der presbyteriorum entfernt, keine genugsame Ordnung leicht gemacht werden kann, zu derselben aber wieder zu kommen eine Sache ist, die über menschliche Kräfte, und was sich zu dieser Zeit hoffen lässet, gehet[1])“. Diese eingebildete Hoffnungslosigkeit der kirchlichen Zustände verstimmt ihn dann gegen diese Zustände. Es ist wirklich überraschend, welche Aeußerungen nicht etwa über die Mißbräuche im Kirchenwesen sondern über die Anlage desselben selbst sich bei ihm finden. Daß er die bestehende Consistorialverfassung nicht anders als den „gegenwärtigen confusen status“ nennt, haben wir schon berührt. Dazu vergleiche man folgende Stelle: „Aber die ganze Schuld liegt also auf der Kirchen so gar unrichtigen Einrichtung. Daß nemlich fast nirgend der Kirchen ihre jura gelassen sondern das meiste Theil derselben nemlich der dritte Stand davon verdrungen worden. Diese Ursach, fürchte ich, sei die Quelle alles Verderbens, und daß unmöglich der Kirchen dabei geholfen werden kann. Und wie solche Ursach bald Anfangs den Grund des Pabstthums gelegt, so ist sie bei der Reformation auch nicht gehoben worden, ja gar anstatt des dominatus cleri, so vor diesem gewesen, meisterer Orten eine caesareopapia eingeführt worden, daher ob wir wohl durch Gottes Gnade die reine Lehre in solcher reformatione erlangt, ist doch der völlige Zweck

[1]) Ebendas. I, im Anhang, S. 266.

der Beſſerung der Kirchen nicht erfolgt[1])". Und die folgende: „All unſer verderbtes Weſen haftet daran, daß wir von der Form der Kirchen, wie ſie in der erſten Zeit war, abgewichen, und die beiden Oberſtände ihnen allzu viel genommen haben. In der erſten Zeit ging Alles ordentlich und daher auch geſegnet daher, ſo lange die Kirche ihr Recht behielte, welches ich darin zu beſtehen erkenne, daß, wie bei ihr radicaliter das jus omnium beneficiorum sponsi sui, und alſo das jus clavium, das Gericht über ihre Mitglieder in dem Geiſtlichen, und dergleichen ſtehet, ſie allemal ganz oder durch ihre dazu Verordnete ſolche Rechte übte, und nicht allein die beiden Oberſtände mit Ausſchließung der Uebrigen, alſo des größeſten Theils der Gemeinde in ſolche Uebung ſich ſetzten und behielten; dabei wir bisher wenig success und Segen geſehen[2])." Ja, der Widerſtand, den das hiſtoriſch Beſtehende ſeinen ideologiſchen Plänen entgegenſetzte, machte ihm dieſes Beſtehende ſo widerwärtig, daß er mit einer gewiſſen Freude oder Troſt auf den gewaltſamen Umſturz deſſelben rechnet, weil ſich dann auf den Trümmern deſſelben ſein Bau werde aufführen laſſen: „Wie aber jetzt zu helfen ſei, weiß ich nicht, denn die ſich in die unrechtmäßige Poſition des der Kirchen zuſtändigen Rechts geſetzt haben, laſſen ihnen die angemaßte Gewalt nicht nehmen; daher ich ſorge, der Herr werde noch einmal eine ſeltſame und harte Reformation vornehmen[3])." — „So iſt dieſes eine von meinen Hauptſorgen, daß unſerer Kirche, ſie wieder aus dem Grund zurecht zu bringen, ſchwerlich mehr anders zu helfen, als daß ſie der Herr gar über einen Haufen werde werfen, und aus den übrig erhaltenen zerſtreuten Steinen ſie wieder auf die alte Weiſe aufbauen werde laſſen[4])." Dieſe gründliche Verſtimmung Speners gegen das geſchichtlich Beſtehende iſt bei ſeiner großen Einwirkung auf Gegenwart und Folgezeit ſchon an ſich ſelbſt von

[1]) Ebendaſ. IV, 202.
[2]) Ebendaſ. IV, 308.
[3]) Letzte Bedenken III, 723.
[4]) Bedenken IV, 309.

den nachtheiligſten Folgen geweſen. Dieſe Phraſen, daß die Kirche keine Verfaſſung habe, daß die „Gemeinde“ unterdrückt werde, daß die Conſiſtorien eigentlich illegitime Behörden ſeien, daß das landesherrliche Kirchenregiment eigentlich auf Raub beruhe, daß die Reformation nicht fertig geworden, daß aber aller Segen erſcheinen werde, wenn man nur die „Gemeinde“ wieder in ihre Rechte einſetze — ſie ſind bis auf den heutigen Tag repetirt worden, und bilden die jederzeit fertige Angriffswaffe, wo ſich in Lehr- oder Lebensgeſtaltung Lutheriſches blicken läßt. Dieſe Phraſen haben nothwendig die Kirchenregierungen in den Gemüthern der Gemeinden ſchlecht geſtellt, ſo daß nicht ſelten Kirchenregiment an ſich für ziemlich gleichbedeutend mit Uſurpation gilt, und Oppoſition gegen das Kirchenregiment als nothwendiges Requiſit eines ordentlichen Paſtors und thateifrigen Chriſtenmenſchen angeſehen wird. Ja die Kirchenregimente ſelbſt haben nicht ſelten ſich von dieſen Phraſen berücken laſſen, ſich ihrer eignen Gewalt als einer nicht legitimen geſchämt, und nicht gewagt, zu thun was ihres Amts war. Wenn Vieles von Dem, was im Kirchenleben das Kirchenregiment leiſten muß, in den letzten anderthalb Jahrhunderten unterblieben iſt, ſo trägt daran einen großen Theil der Schuld dieſe von Spener ausgegangene, die Berechtigung des Kirchenregiments beſtreitende und darum ſein Anſehen und ſein gutes Gewiſſen untergrabende Doctrin. Eben darum hat ſich dieſelbe auch weiter ſofort practiſch, direct zerſtörend und zerſetzend erwieſen. Wenn ideologiſche Beſtrebungen mit dem hiſtoriſch Beſtehenden nicht fertig werden können und dennoch Einwirkung gewinnen, ſo wird ſich die letztere immer nach zwei Seiten hin bethätigen, erſtens daß ſie an dem Beſtehenden wenigſtens nagen und bröckeln und dadurch die Mängel deſſelben, welche ſie ſelbſt ſonſt tadeln und bekämpfen, nicht beſſern, ſondern verſchlimmern, und zweitens daß ſie das von ihnen beplante Neue wenigſtens ſo weit als ſie können ins Leben einführen, das heißt halb und gebrochen, welche Halbheit dann natürlich zur Folge hat, daß es auch nicht die

gewünſchte Wirkung, oft ſogar die entgegengeſetzte Wirkung thut. Beides zeigt uns Spener, auch an dem einzelnen Punkte, der Beichte, Abſolution, Kirchendisciplin betrifft.

Spener hatte ſelbſt ſo viel davon geredet, daß der Beichtſtuhl eine Marterbank für alle treuen Prediger ſei, daß die Prediger natürlich glaubten, wenn ſie Anſpruch auf Treue haben wollten, müſſe der Beichtſtuhl ſie martern. Anfragen auf Anfragen kommen von Predigern an ihn: ob dieſe Gewiſſenslaſt zu tragen ſei? ob ſie nicht ihr Amt niederlegen müßten? ob ſie nicht um des „confuſen status" willen aus Babel ausgehen müßten? Spener ſelbſt ſagt: „Dieſe Klagen führen faſt alle gewiſſenhafte Prediger, daß ſie den Beichtſtuhl für ihre größte Laſt halten, ja ſich manche aus demſelben deßwegen auszugehen ſehnen" [1]). Die Geſchichte weiß nun freilich nicht, daß Einer dieſer Anfragenden um des Beichtſtuhls willen ſein Amt freiwillig niedergelegt hätte. Aber immerhin ward nun doch durch dieſe Anfragen Spener gezwungen, den Frageſtellern zu ſagen, wie ſie denn in dem Beſtehenden zu verfahren hätten, um mit gutem Gewiſſen im Amte bleiben zu können, wozu er in ſolchen Fällen immer rieth. So gaben ihm dieſe Anfragen Gelegenheit, ſeine Rathſchläge hinſichtlich der Behandlung des beſtehenden Beichtinſtituts zu entwickeln, welche Rathſchläge denn auch befolgt ſind. Unter dieſen Rathſchlägen ſtehen dann regelmäßig zwei ſehr bedenkliche Sätze voran. Der erſte Satz lautet: In dem jetzigen confuſen status bei dem Mangel einer richtigen Verfaſſung der Kirche kann man nicht rechte Ordnung im Beichtverhör und in der Ausſchließung der Unwürdigen von Abſolution und Abendmahl halten; dieſer confuſe status rührt aber nicht von den Paſtoren her, noch haben ſie Macht oder Recht, denſelben zu ändern; folglich mögen Diejenigen die Schuld tragen, welche dieſen betrübten Zuſtand zu ändern Macht und Recht hätten; die Prediger aber thun genug, wenn ſie an dem ſchlimmen Zuſtand ſo viel flicken als ſie

[1]) Letzte Bedenken, III, 723.

eben können[1]). Der zweite Satz lautet: Die Paſtoren können aber auch die Sache gehen laſſen, und ohne übergroßes Bedenken die Zweifelhaften und ſelbſt die Unwürdigen, wenn der Mangel der Verfaſſung ihnen die Verſagung unmöglich macht, zum Abendmahl admittiren, denn es iſt an ſich keine Sünde, Unwürdige zum Abendmahl zuzulaſſen; es iſt das nirgend verboten; die Worte Matth. 7, 6. gehen nicht auf das Abendmahl; Chriſtus ſelbſt hat ja den Judas zum Abendmahl zugelaſſen; die Verweigerung des Abendmahls folgt nur aus der Liebespflicht, den Unwürdigen von dem Eſſen zum Gericht abzuhalten, und aus der Pflicht, das Böſe zu verhüten, das der Unwürdige thut, wenn er ißt; aber das Reichen des Abendmahls an den Unwürdigen an ſich iſt nicht Sünde; um nun jenen Pflichten zu genügen, mag der Paſtor, wenn ein Conſiſtorialkirchengericht da iſt, ſolches fragen und nach deſſen Beſcheid thun; iſt aber ein ſolches nicht da, oder giebt dasſelbe einen ungenügenden Beſcheid, ſo mag der Paſtor ohne Sünde den Unwürdigen zulaſſen, wenn er ihn nicht noch durch „Flicken" abhalten kann[2]). Dieſe Sätze, immer wiederholt, waren natürlich ganz geeignet, die Paſtoren zu vermögen, daß ſie auf jeden Verſuch, das alte Beichtweſen wieder in ſeine rechte Ordnung zu bringen und ſeine Mängel zu beſſern, von vorn herein verzichteten. Und an dieſe beiden Sätze knüpfen ſich dann die ſpeciellen Rathſchläge wegen des nöthig und zuläſſig erachteten „Flickens": Erſtens ſoll der Paſtor, wenn „Zweifelhafte" zum Abendmahl gehen wollen, dieſelben bitten und vermahnen, daß ſie ſelbſtwillig vom Abendmahl zurückträten; abweiſen kann er ſie bei dem jetzigen status nicht; aber er ſoll ſie vermahnen, daß ſie ſelbſt davon bleiben. Die lutheriſche Kirche hatte Alle, deren Unbußfertigkeit nicht thatſächlich vorlag, vermahnt, zum Abendmahl fleißig zu gehen; er ließ Alle, an denen der Paſtor „keine rechte Probe und Kenntniß der Wiedergeburt" fand, alſo nach pietiſtiſchen

[1]) Bedenken I, im Anhang, S. 217.
[2]) Ebendaſ. I, im Anhang, S. 251. und an vielen Stellen.

Vorausſetzungen das Gros der Gemeinden dringend bitten, nicht zum Abendmahl zu gehen. Natürlich hat dieſer Rath auf den Abendmahlsbeſuch gewirkt, wie die bekannten Predigten, daß man aus dem Kirchgehen keine Gewohnheit machen müſſe, auf das Kirchgehen: Die Zweifelhaften ſind ob dieſes Rathes nicht würdiger zum Abendmahl gegangen, aber ſie ſind je länger je mehr gar nicht hingegangen. Wenn nun aber ein „Zweifelhafter" ſich durch ſolchen Rath zum Zurücktreten nicht bewegen laſſen will, ſondern das Abendmahl begehrt, ſo kann ihm's der Paſtor nicht verſagen, aber er ſoll dann ſein Gewiſſen dadurch ſalviren, daß er ihm die Abſolution conditionate („wenn Du Reue und Glauben haſt, ſo —") ſpricht[1]). Die lutheriſche Kirche hatte Dem, deſſen Unbußfertigkeit nicht thatſächlich feſtſtand, die Aufrichtigkeit ſeiner Beichte nicht angezweifelt; ſie hatte ihn verwarnt, daß er Reue und Glauben haben müſſe, wenn ihm nicht die Abſolution zum Gericht werden ſolle; aber wenn er dennoch bei ſeinen guten Worten blieb, hatte ſie ihn abſolvirt unbedingt, ernſtlich, wie Gottes Wort. Dabei blieb Beides ſalvirt, das Gewiſſen des Paſtors wegen nicht verſäumter Vermahnung an dem Beichtkind, und die volle Bedeutung der Abſolution. Spener's bedingte Abſolution ſtellte dem Beichtkinde die Sache nicht anders, denn der wirklich Zweifelhafte kam auch über die bedingte Abſolution hinweg; wohl aber verletzte dieſelbe die Bedeutung der Abſolution; es war, was Luther den „Fehlſchlüſſel" genannt hatte.

Aehnlich liegt es mit Spener's Rathſchlägen hinſichtlich der Kirchendisciplin. Er tadelt an derſelben, daß ſie in ein weltliches Straffyſtem ausgeartet ſei; er meint, dieſen Uebelſtand nur durch Ueberweiſung derſelben an Gemeinde und Gemeindeälteſte heben zu können; da er aber letztere nicht herzuſtellen vermag, ſo urtheilt er denn: Wenn es mit der Kirchenbuße noch „im alten Stande" wäre, ſo würde es ja ganz unzuläſſig ſein, dieſelbe in ein Gelderlegniß umzu-

[1]) Ebendaſ. I, 197, I, im Anhang, S. 207. II, 26. IV, 570.

wandeln, aber „wie es jetzt mit der Sache ſtehet, nachdem es eine Strafe worden iſt, ſo möge dieſelbe nach Befinden des Judicis und der Umſtände in eine mulctam pecuniariam verwandelt werden[1]." Gerade ſo beantwortet er die Frage: ob man wohl einem Vornehmen nachlaſſen könne, daß er die verwirkte Kirchenbuße nicht öffentlich in der Kirche, ſondern privatim in einem Hauſe vor Paſtor und Zeugen leiſte? Wenn, meint er, die Sache in den alten Terminis ſtände, ginge es ja nimmermehr; aber da ſie nun doch einmal eine Strafe geworden ſei, ſo ſtehe nichts Weſentliches entgegen, ja es empfehle ſich ſogar, da ja der Vornehme durch die Oeffentlichkeit viel mehr als der Geringe geſtraft werde[2]. Natürlich konnten ſolche Rathſchläge nur dazu führen, daß die Kirchenbuße nur immer mehr als Strafe behandelt wurde. Er geht denn auch ſo weit in dieſe Auffaſſung hinein, daß er meint, der Kirchenbuße, weil ſie doch nur eine weltliche Strafe ſei, könnten auch Glieder einer andern Confeſſion, die in Mitten einer lutheriſchen Gemeinde lebten, unterworfen werden[3]. Weiter läßt ſich allerdings die Verderbung der Kirchenbuße nicht treiben. Nur bedingt er ſich aus, daß, wenn man ſo die Kirchenbuße als Strafe behandele, man dann bei derſelben die Abſolution nicht im Namen Gottes ſpreche und auf die Vergebung der Sünden erſtrecke, ſondern „daß es bloß bleibe bei einer Abſolution in dem Namen der Kirche, daß dieſelbe die Beleidigung, die ihr zugefügt worden, dem Abbittenden, ſo viel an ihr iſt, nachlaſſe, und ſie nicht weiter ahnden, hingegen ihm ferner Gnade von Gott zu erbitten trachten wolle[4]" — wodurch denn der Kirchenbuße der letzte Reſt kirchlichen Characters genommen war.

Es bedarf keiner Ausführung, daß dieſe Vorſchläge zur Behandlung des Beſtehenden nicht geeignet waren, die Mängel dieſes Beſtehenden zu heben, vielmehr dieſe Mängel erſt recht

[1]) Ebendaſ. I, im Anhang, S. 285. ff.
[2]) Ebendaſ. I, im Anhang, S. 288.
[3]) Ebendaſ. I, im Anhang, S. 283. ff.
[4]) Ebendaſ. I, im Anhang, S. 285.

verfeſtigen und ſo die Exiſtenz des Beſtehenden untergraben mußten. Eben dahin führen nun auch ſeine auf Einführung neuer Praxen berechneten Vorſchläge.

Wie und zu welchem Erfolge er dem alten Beichtverhör die perſönliche Anmeldung der Communicanten ſubſtituiren wollte, haben wir ſchon geſehen. Aber an noch viel mehreren Punkten ſtellte er neben die alten Einrichtungen des Beichtweſens neue Einrichtungen, welche naturgemäß die alten verdrängen mußten. So begünſtigte er es — wir werden unten bei Erzählung des Schadeſchen Falles die Beiſpiele finden — wenn Paſtoren die Einrichtung trafen, daß ſie, ehe ſie zur Privatbeichte ſchritten, erſt alle Confitenten vor den Altar treten ließen, ihnen eine Beichtrede hielten, und eine allgemeine Beichte und Abſolution ſprachen, und dann erſt die Einzelnen in den Beichtſtuhl kommen ließen zur Privatbeichte. Da behielt er formell die alte Privatbeichte bei, weil ſie einmal kirchenordnungsmäßig und den Gemeinden nicht mit Einem Male zu nehmen war, aber er ſtellte das ſie verdrängende Neue daneben auf. Natürlich ſchob mit der Zeit dies Neue jenes Alte an die Seite, da ja dies Neue bequemer war, und da ja alle „rechtſchaffenen“ Prediger gern die Privatbeichte los ſein wollten. — Ferner drang er wieder und wieder darauf, daß die Wahl des Beichtvaters frei ſein ſolle. Die lutheriſchen KOO. hatten die Gemeinden wegen der Abſolution und Communion an ihren Parochus gewieſen, und die ſubjectiv willkührliche Wahl eines anderen Beichtvaters nicht geſtattet: es war ſonſt keine Disciplin zu handhaben, die Unabhängigkeit der Wirkung der Abſolution und des Sacraments von der Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Paſtors geſtattete es, es diente, die Objectivität dieſer Handlungen, d. h. daß da Gott mit uns handelt und nicht ein Menſch, ins Licht zu ſtellen. Spener iſt nun ganz anderer Meinung: es liegt doch ſo Großes daran für die Frucht des Amtes, daß Beichtkind und Beichtvater ein rechtes Vertrauen zu einander haben; es wird doch das Gemüth der Beichtkinder dadurch ſo viel bequemer bereitet; es wird doch ſo viel

mehr bei dem Beichtkind gewirkt, wenn es zu dem geht, deſſen Dienſt es zur Rührung ſeines Herzens kräftiger bei ſich fühlet; das Mißtrauen gegen den Paſtor verſtört doch in ſolchem heiligen Acte das Gemüth des Beichtkindes ſo leicht; da nun überdem die Vertheilung der Gemeinden in Parochieen nicht divini ſondern humani juris iſt, ſo ſollte man eine ziemliche Freiheit darin verſtatten, daß Jeder ſeine Erbauung da ſuchen möge, wohin ihn ſeine Anmuth trüge, und dies nur dann hindern, wenn ſich Jemand durch Aenderung des Beichtvaters der Disciplin entziehen wolle[1]). Nun, das Küren und Wählen unter den Perſonen der Paſtoren haben wir ſeitdem reichlich überkommen, aber daß dadurch die Zucht befördert, oder daß dadurch das beichtväterliche Verhältniß conſolidirt worden wäre, wird man nicht ſagen ſondern nur klagen können, daß über dem Laufen nach den Perſonen meiſtens die Eine rechte Perſon nicht geſucht noch gefunden wird. — Ferner kämpft Spener gegen die Beichtformeln: man ſollte doch wünſchen, daß Jeder ſein Herz mit ſeinen eignen Worten ausſchütten könne[2]). Und gewiß kann die Beichtformel nur den Sinn haben, daß ſie Dem, der ſein Herz nicht mit eignen Worten ausſchütten kann, dafür den richtigen Ausdruck gebe, in welchen er ſein Herz hineinlege, und welcher ihn zugleich belehre, was er im Herzen haben müſſe um richtig zu beichten. So aber ſtehen die meiſten Menſchen in den Gemeinden. Und daher hat denn die Polemik Spener's gegen die Beichtformeln auch nicht dahin geführt, daß nun Alle ihre Herzen mit eignen Worten ausſchütten, ſondern nur dahin, daß man die alten kirchenordnungsmäßigen richtig geſtellten Beichtformeln verlaſſen, und neue in Uebung gebracht hat, die nicht richtig geſtellt ſind, keine rechte chriſtliche Beichte enthalten, und darum auch die Gemeinden nicht recht lehren wie man im Herzen beichten müſſe. — Spener wollte die Privatbeichte

[1]) Ebendaſ. I, im Anhang, S. 205. 207. IV, 194, 486–488. Letzte Bedenken I, 425.

[2]) Letzte Bedenken III, 445.

nicht abgeſchafft wiſſen, weil er den Widerſtand in den Gemeinden und die üble Nachrede fürchtete, die ihm und ſeinem Anhang deshalb gemacht werden möchte. Viele der „treuen“ Prediger, denen der Beichtſtuhl als eine Marterbank erſcheinen wollte, griffen zu und ſchafften die Privatbeichte auf eigne Autorität ab; aber Spener rieth, wenn er es erfuhr, jedes Mal auf das Dringendſte davon ab [1]). Aber das wünſchte und empfahl Spener, daß denjenigen einzelnen Gemeindegliedern, welche Freiheit wegen lieber nicht zur Privatbeichte gehen ſondern ſich der allgemeinen Beichte und Abſolution gebrauchen möchten, Solches erlaubt würde. Das Gerede der pietiſtiſchen Paſtoren von der Marterbank des Beichtſtuhls drang natürlich auch in die pietiſtiſchen Kreiſe der Gemeinden, und ſie fingen auch an Gewiſſensbedenken gegen die Privatbeichte zu haben. Es war freilich, wie auch Spener ſelbſt zugiebt, nicht recht abzuſehen, wie vollends des Gemeindegliedes Gewiſſen durch die Privatbeichte beſchwert werden ſollte; aber Spener hatte dennoch Reſpect vor dieſem ſelbſtgeſchaffenen Gewiſſen. Bald waren es auch nicht mehr die Pietiſten allein, die wenigſtens in Ehrlichkeit wenn auch in Täuſchung ihr Gewiſſen gegen die Privatbeichte vorſchützten, ſondern auch die Libertiner, die es ja je und je in den Gemeinden giebt, griffen dies bereitwilligſt auf, um der Zucht, die immerhin in der Privatbeichte lag, zu entrinnen. Spener ſelbſt erkannte dies, und ſagt: „Die Beicht bloß dahin frei zu geben halte ich in gegenwärtigem Stand der Kirchen höchſt ſchädlich; denn da ich guten Seelen die Freiheit von der Laſt gönnete, wäre doch der Schade, daß auf die Art rohe Weltkinder vollends den Zaum, damit ſie etlicher Maaßen noch zurückgehalten werden, abwürfen, viel größer, als der Nutze bei Jenen“. Aber nichts deſto weniger fährt er fort: „Aber gut hielte ich's, cognita causa die Freiheit leichter zu verſtatten“: denjenigen Seelen, bei denen das Anſehen des Mißbrauchs der Privatbeichte einen Ekel erwecket, wäre doch

[1]) Letzte Bedenken I, 555. 559.

die Freiheit von derſelben zu gönnen[1]). Aber wie ſollte man ermitteln, ob die Freiheit von der Privatbeichte in Ehrlichkeit des Herzens oder aus Scheu vor der Zucht begehrt werde? Spener ſelbſt hat in dem Schadeſchen Fall die Freiheit von der Privatbeichte den Libertinern bewilligt. Nachher hat man allenthalben verordnet, daß mit den Gemeindegliedern je nach ihrem Wunſch und Begehr die Privatbeichte oder die allgemeine Beichte gehalten werden ſolle. Die Folge iſt dann geweſen, daß die Privatbeichte ganz bei Seite geſchoben iſt. Aber ob nun die Gewiſſen wirklich beſſer berathen ſind? — Endlich iſt noch des Beichtgeldes zu erwähnen. Wir haben oben geſehen, daß und wie unſere Kirche dasſelbe beibehielt. Aber ſchon vor Spener hatte ſich manche Stimme erhoben, der dasſelbe nicht zuſagte. Spener greift dieſe Sache mit großer Lebendigkeit auf. Er weiß nicht zu behaupten, daß das Beichtgeld an ſich etwas Uebles ſein ſollte; aber es iſt Vielen ärgerlich, hat böſen Schein, es wird manche Andacht dadurch verſtört; es wird auch gemißbraucht, denn zuweilen drücken die Paſtoren die Armen damit, und zuweilen wollen ſie gar das Abendmahl nicht eher reichen, als bis der Beichtpfennig bezahlt iſt. Darum wäre gut, daß es abgeſchafft würde. Leider geht dies nicht, da manche Paſtoren es wirklich an ihrem Einkommen nicht entbehren können. Aber die Paſtoren ſollten es den Armen erlaſſen, es niemals fordern, ſondern ſtets als ein freiwilliges Geſchenk behandeln, auf alle Weiſe zeigen, daß es ihnen ein Ekel ſei, die wohl ſituirten Paſtoren ſollten es gar nicht nehmen, anders geſtellte Paſtoren aber ſollten ſich bemühen, es durch Vertrag mit Patronat und Gemeinde abzulöſen, entweder ſo daß der Paſtor wie der Arzt zu Neujahr honorirt, oder, noch beſſer, daß es in eine andere fixe Abgabe Seitens der Gemeinde an den Paſtor verwandelt würde[2]). Da man ſich in unſeren Zeiten wohl nachgerade

[1]) Bedenken I, 185. Letzte Bedenken, II, 3.

[2]) Vgl. Bedenken I, 639. I, im Anhang, S. 311—314. 318. IV, 573. Letzte Bedenken I, 606—610. Walch a. a. O. II, 487. V, 861. bis 886. Auguſti a. a. O. IX, 212. ff.

überzeugt hat, daß ſolche an Dienſtleiſtungen des Amtes ſich knüpfende freie Gaben an den Diener des Wortes ihr Gutes haben, daß ſie dem Gemeindegliede Gelegenheit geben ſich dem Paſtor erkenntlich zu beweiſen, daß ſie dadurch das Verhältniß des einander Dienens und Helfens zwiſchen Paſtor und Gemeindeglied freier geſtalten, daß ſie aus dieſer und anderen Urſachen in manchem Betracht vor fixen Zwangspräſtationen ihren Vorzug haben; ſo wäre die Sache an ſich nicht der Erwähnung werth, wenn ſie nicht ſeit Spener über ein Jahrhundert lang mit einer Lebendigkeit verhandelt worden wäre, die ſich nur erklärt, wenn man Folgendes hinzunimmt: Indem man über das Beichtgeld verhandelte, verhandelte man über die Beichte; indem man das Beichtgeld als odios hinſtellte, ſuchte man die Beichte als odios hinzuſtellen; indem man die Abſchaffung des Beichtgeldes anſtrebte, ſuchte man die Abſchaffung der Beichte. Und ſo kam es, daß in der Zeit, als ein ordentlicher Profeſſor der Theologie mit der kritiſchen Verwerfung eines bibliſchen Buches debütiren mußte, ein Paſtor nicht beſſer glaubte zu Ehren kommen zu können, als wenn er mit ſeiner Gemeinde die Abſchaffung des Beichtgeldes fertig machte.

Aus dem Allen konnte — ſo viel liegt nun ohne Ausführung zu Tage — bei dem großen Einfluſſe Speners auf die Kirche nichts Anderes reſultiren, als die allmählige Abſchaffung des lutheriſchen Beichtweſens und die Umwandlung desſelben in die reformirte Geſtaltung desſelben als ſogenannte allgemeine Beichte und Abſolution, ſo wie der gänzliche Verfall der Kirchendisciplin ohne allen Erſatz. Aber Spener ſollte noch erleben, wie ſich dies einleitete. Es geſchah dies in der bekannten Schade'ſchen Sache. In dem Verlaufe dieſer Sache bildet ſich der ganze Gang vor, den die Entwickelung des Beichtweſens in unſerer Kirche nahm; und wir müſſen daher dieſer Begebenheit näher erwähnen[1]).

[1]) Vgl. darüber Bedenken II, 143—175. Letzte Bedenken I, 622 bis 624. ff, 303. III, 390—394. Consil. lat. III, 790. Walch a. a. O. II, 475—479 V, 80—99. Schröckh KG. ſeit der Reformation VIII, 278. ff.

Johann Caspar Schade, einer der eifrigſten Anhänger Spener's und durch ihn Paſtor zu St. Nicolai in Berlin, hatte ſeit Jahren an Gewiſſensbeängſtigungen darüber, daß er ſo viele Zweifelhafte abſolviren müſſe, getragen, auch Mehreres über dieſen Gegenſtand geſchrieben, und in dieſen Schriften durch unbemeſſene Aeußerungen, namentlich durch die Aeußerung „Beichtſtuhl, Satansſtuhl, Höllenpfuhl" manchen Anſtoß gegeben, als er endlich im Anfange des Jahres 1697, ohne mit Jemandem darüber zu reden, eigenmächtig die Privatbeichte abſchaffte, ſeinen Conſitenten nach einer Beichtrede die allgemeine Abſolution ſprach, und alſo die allgemeine Beichte einführte. Dieſes Verfahren machte ſofort großes Aufſehen; die Eigenmächtigkeit fand bei ſeinen Freunden wie bei ſeinen Feinden laute Mißbilligung; und Spener als ſein Vorgeſetzter unterſagte ihm ſofort das Fortfahren auf dieſem Wege, verſuchte auch durch eine Predigt, in welcher er Schade's Verfahren mißbilligte, aber eine milde Beurtheilung desſelben Seitens der Gemeinde zu vermitteln ſich bemühte, den Sturm zu beſchwichtigen. Aber als Schade darauf zwar dem Inhibitorium Spener's Folge leiſtete, jedoch nun gar nicht Beichte hielt, gingen ſeine Widerſacher, die theils aus Gegnern ſeiner pietiſtiſchen Richtung, theils aus eifrigen Lutheranern beſtanden, an die churfürſtliche Regierung mit einer Vorſtellung des Inhalts, daß Schade angehalten werden möge, entweder in kirchenordnungsmäßiger Weiſe Beichte zu halten, oder ſeine Demiſſion zu nehmen. Der churfürſtliche Hof, der ſich gerade in Preußen befand, würde ihm wohl die letztere gegeben haben, wenn nicht der Berliner Stadtrath günſtig für ihn berichtet, und eine Anzahl Bürger für ihn intercedirt hätte. So ward eine Commiſſion, beſtehend aus neun churfürſtlichen Räthen lutheriſcher Confeſſion, dem geiſtlichen Miniſterium und dem Stadtrath, beſtellt, die Sache zu unterſuchen. Vor dieſer Commiſſion erſchienen nun am 17. März 1697 zuerſt vier Stadtverordnete und acht Abgeordnete der Gewerke, und brachten durch einen Sachwalt ihre Beſchwerde gegen Schade vor; darauf vertheidigte ſich Schade perſönlich; und die Sache

ſchien einen guten Ausgang zu gewinnen, als unvermuthet eine Anzahl Bürger vor der Commiſſion erſchien, und durch ihren Sachwalt anbrachte: ſie hätten in die Klage gegen Schade nicht gewilligt, müßten ihm vielmehr das Zeugniß eines rechtſchaffenen Seelſorgers geben, hofften auch, daß er ſich rechtfertigen, und, wenn er in ſeinem Verfahren etwas gefehlt, daß es ihm vergeben werden werde; übrigens aber ſeien ſie außer Stande, künftig den Beichtſtuhl wieder zu betreten; ſie hätten vordem aus dem Beichtſtuhl einen Abgott gemacht und geglaubt, daß man ohne Beichtſtuhl und Ohrenbeichte keine Vergebung der Sünden erlangen könne, nachdem ſie nun aber informirt ſeien, daß wohl Beichte und Abſolution in der Kirche bleiben müſſe, daß es aber hiezu des Beichtſtuhls und der Ohrenbeichte nicht bedürfe, ſeien ſie in ihrem Gemüth beunruhigt, und bäten daher, da die Paſtoren ſie ſonſt ohne Privatbeichte nicht zum Abendmahl zuließen, ihnen zu geſtatten, daß ſie nach Befinden ſich der Privatbeichte gebrauchen, oder auch ohne vorhergegangene Beichte zum Abendmahl gehen könnten, wie ja auch Chriſtus ſein Abendmahl ohne dieſelbe eingeſetzt habe, und auch Luther Solches für ſtatthaft gehalten. Dieſe, zugleich ſchriftlich auch bei der churfürſtlichen Regierung eingebrachte Petition erregte in der Commiſſion große Beſtürzung. Niemand hatte vorher davon gehört, daß ſolche Gedanken und Gewiſſensbedenken in den Berliner Gemeinden ſtattgefunden hätten. Es lag auch nur zu klar vor, daß dieſe Petenten keineswegs blos aus Solchen beſtanden, die im Uebrigen der Richtung Schade's folgten. Spener ſelbſt redet in einer gleich zu erwähnenden Predigt, die er dieſer Sache wegen hielt, dieſe Partei ſo an: „Sind aber nicht Viele unter euch, da bei Allen zwar der Vorwand iſt, daß die Einſchränkung der chriſtlichen Freiheit das Gewiſſen verletze, bei denen aber wahrhaftig in dem Grund ihrer Seelen dieſe Urſach nicht iſt; ſondern wie etwa ihr Leben nichts von einem ernſtlichen Chriſtenthum vor ſich zeigt, alſo iſt Solchen in der Beicht Nichts zuwider, als weil zuweilen aus Gelegenheit der Beichte von gewiſſenhaften Pre-

digern ihnen des Lebens wegen mag zugesprochen werden, daß sie auch dessen los kommen wollen, damit ja kein Prediger Gelegenheit habe, ihnen die doch so nöthige Erinnerung zu thun?" Es hatten sich eben die Libertiner an die die Freiheit von der Beichte suchenden Pietisten angeschlossen. Die Commission begnügte sich natürlich, die Petition entgegen zu nehmen, und in ihrem Berichte nebst den Votis der einzelnen Commissionsglieder höchsten Orts vorzulegen. In diesen Votis war nun aus einander gelegt, was für und was gegen die Gewährung der Petition zu sprechen schien. Nach dem Berichte Spener's, der ja selbst Mitglied der Commission war, ward gegen die Gewährung des Gesuchs geltend gemacht: die durch die Kirchenordnungen und die Bekenntnißschriften vorgeschriebene Privatbeichte gelte, so lange nicht die Kirche sie aufhebe; es würden durch Bewilligung der Freiheit von derselben Viele geärgert, allenthalben großes Aufsehen erregt, in Berlin die Gegenpartei Schade's erbittert, großer Zwiespalt auch im Ministerium selbst hervorgerufen werden; im Hinblick auf solche drohende Uebel sollten die Petenten aus Liebe zu den Brüdern sich der von ihnen begehrten Freiheit begeben, um so mehr da es sich doch nur um ein Adiaphoron handle, und da man doch eingestehen müsse, daß mindestens für die Beichtkinder in der Privatbeichte nichts die Gewissen Verstrickendes liege: überdem sei zu besorgen, daß die Freigebung der Beichte einigen wenigen guten Seelen den Genuß des Abendmahls freudiger machen, dagegen vielen Ruchlosen nur zur Vermeidung aller und auch der letzten Zucht dienen werde; denn daß müsse man zugeben, daß diese Freigebung zur Abhaltung der Unwürdigen, worauf doch Alles ankomme, gar Nichts beitragen, vielmehr dieselbe nur noch mehr verhindern könne; aus dem ganzen Lande würden die Leute, und sonderlich die von Adel, kommen und für sich eine gleiche Freiheit begehren; denn, wenn man den Spruch Luthers anwenden wolle, daß die Privatbeichte für die unberichteten und groben Leute, und die Freiheit davon für die wohlberichteten gehöre, so werde Jedermann zu der letzten Sorte gerechnet sein wollen.

Dagegen ſchien nun aber für die Gewährung des Geſuchs Folgendes zu ſprechen: Die nicht vom Herrn eingeſetzte, nur als ein Adiaphoron anzuſehende Privatbeichte dürfte doch nicht eine Laſt der Gewiſſen werden, zumal man auch in etlichen anderen lutheriſchen Kirchen (Straßburg) ſich mit einer Vorbereitung und allgemeinen Abſolution begnüge; die Zahl der Petenten ſei groß, und man dürfe ſie nicht überhören, da ſie ſich auf eine von Chriſto habende Freiheit beriefen, und ohne Eigenmächtigkeit ſich an den Summus episcopus wendeten; ſie hätten manche Aeußerungen Luther's für ſich, kennten dieſe Aeußerungen und würden es ſchwer ertragen, wenn man ſie im Widerſpruche mit denſelben behandele; es ſei ihnen doch einmal eine Gewiſſenslaſt und ſtöre ſie in der Andacht, daß ſie zur Privatbeichte genöthigt würden, und daß ſie da meiſtens von den Predigern ſo tractirt würden, als müßten ſie jedes Mal erſt im Beichtſtühl aus Kindern des Zorns Kinder der Gnaden werden und erſt da Vergebung der Sünden erlangen, während doch das Gewiſſen Diejenigen, welche in ſteter Buße und Glauben einhergingen, ganz anders verſichere; ſie verlangten ja auch nur für ſich Freiheit von der Privatbeichte, während dieſelbe Anderen, die derſelben begehrten, verbleiben könne; ähnlich habe man ja auch den Exorcismus in den brandenburgiſchen Landen zur Beliebung der Gemeindeglieder verſtellt; Verweigerung könne die Petenten zur Halsſtarrigkeit, zur Abſonderung, zur Vermeidung der Communion, zu den ſchlimmſten Diſſidien treiben; gebe man die Privatbeichte frei, ſo könne auch Schade ſein Amt wieder verwalten. Auf Grund dieſer Vota beſchloß die churfürſtliche Regierung, einſtweilen die Antwort an die Petenten auszuſetzen, und gab dagegen dem geiſtlichen Miniſterium auf, mit Vorſchlägen darüber hervorzugehen, wie das Beichtweſen in Berlin zur Zufriedenheit Aller eingerichtet, und wie namentlich das Beichtgeld, das ſo vielen Anſtoß gebe, in eine andere Abgabe verwandelt werden möge. Man hoffte, die Sache ſolle ſich verbluten. Inzwiſchen kehrte der churfürſtliche Hof nach Berlin zurück, und es „zeigte ſich bald, daß derſelbe zu

der Verſtattung der Freiheit inclinire.“ Seit der churfürſtliche Hof zur reformirten Confeſſion übergetreten war, und ſeit er Beſitzungen in den Rheinlanden erworben hatte, hatte er vorſichtig aber entſchieden ſtets das Ziel einer näheren Vereinigung ſeiner lutheriſchen und reformirten Unterthanen verfolgt, und dabei mit großer Umſicht ſein nächſtes Augenmerk auf die differenten Kirchengebräuche gerichtet, namentlich die lutheriſchen Kirchengebräuche durch „Verſtattung der Freiheit“ wankend gemacht. So war es mit dem Exorcismus geſchehen; ſo ſollte es bei dieſem willkommenen Anlaß mit der Privatbeichte geſchehen. Um ſo weniger natürlich ließ die die Freiheit begehrende Partei ſich beruhigen. Vielmehr ging jetzt aus dem Schooße derſelben eine Schrift „Apoſtoliſcher Bericht und Unterricht von Beichte und Abendmahl“ hervor, in welcher die Beichte und Abſolution in der Weiſe behandelt wurde, in welcher ein Jahrzehend ſpäter allgemein die Freigeiſter Dippel, Edelmann und Conſorten ſie behandelt haben, in welcher das Predigtamt verworfen, die Beichte und Abſolution ein „babyloniſches Monſtrum und Ungeheuer, vom närriſchen Menſchenhirne erſonnen“ genannt, das Abendmahl als bloßes Gedächtnißmahl, in welchem man nicht Vergebung der Sünden empfange, hingeſtellt wurde. Es legte ſich in der Schrift zu Tage, was in der „die Freiheit ſuchenden“ Partei das Agens geworden war. Spener predigte am 19. Sonnt. nach Trin. 1697 dagegen, klar, richtig, beruhigend; alle Wohlmeinenden ließen ſich auch beruhigen; aber die „die Freiheit ſuchende“ Partei nicht mehr. Schade ſtarb inmittelſt im Sommer 1698, aber die die Freiheit ſuchende Partei fuhr in immer neuen Petitionen fort. Da meinte Spener, man müſſe, um größere Aergerniſſe (es waren bereits Etliche aus dieſer Partei, ſehr bezeichnend, zur reformirten Gemeinde in Berlin übergetreten; und man fürchtete weitere Austritte) zu verhüten, nachgeben; und es erſchien nun unter dem 16. November 1698 eine churfürſtliche Reſolution dahin: Die Privatbeichte ſolle für Diejenigen, welche dieſelbe wünſchten, verbleiben, jedoch ſollten die Prediger ſtets, ehe ſie zum

Beichtſitzen ſchritten, allen Conſitenten zuſammen aus dem Altar zu beſſerer Vorbereitung der Communicanten einen allgemeinen Beichtſermon halten; Diejenigen aber, welche die Privatbeichte nicht möchten, wenn ſie nicht eines ärgerlichen Wandels überführt wären, ſolle man ohne Beichte zum Abendmahl zulaſſen, nur ſollten Dieſe gehalten ſein, ſich in der Woche vorher, ehe ſie communiciren wollten, bei einem Prediger anzumelden und ſich auch bei jenem allgemeinen Beichtſermon einzufinden. Das Mittel, die Sache ins Belieben zu ſtellen, war klug: Niemand hatte ſich zu beſchweren, Jedem geſchah ſein Wille. Freilich, man ſprach anfangs in und außer Berlin viel davon, und einige Prediger in Berlin wollten ſehr ungern an dieſe Praxis à deux mains; es gebrauchten ſich auch der „Freiheit" anfangs ſehr Wenige; aber es „iſt nicht allein bei der Verordnung geblieben, ſondern es leget ſich Alles allgemach." Und es that ſeine Wirkung: die Privatbeichte, zwiſchen die Anmeldung beim Paſtor und die allgemeine Beichte als eine den Liebhabern alter Vorurtheile (den antiqui moris zelotis, wie Spener ſagt) gemachte Conceſſion hineingeſtellt, verſchwand allmählig; die Anmeldung beim Paſtor, die ja nicht durchzuführen war, verſchwand auch oder kam auch nie recht in Uebung; und die allgemeine Beichte blieb allein übrig.

Da iſt der ganze traurige Gang vorgebildet, den die Sache weiter nahm: Der Pietismus „ſuchte die Freiheit" von der Privatbeichte; der Rationalismus, die Aufklärung ſchloß ſich mit ganz anderen Tendenzen und aus ganz anderen dogmatiſchen Gründen dieſem „Freiheit ſuchen" an; die Leiter der Kirchen gingen halb aus Sympathie, halb aus Conceſſion und Furcht, hie und da auch aus Politik darauf ein; man ſtellte erſt das alte Beichtweſen und die neuen Mittel zur beliebigen Auswahl, und ſchaffte dann das alte lutheriſche Beichtweſen von Land zu Lande ab, um dafür das reformirte Beichtweſen einzutauſchen, das weder die Dienſte des alten Beichtweſens thut, noch die Deſiderien Spener's befriedigt. Wir können kurz ſein, indem wir an die hergehörigen geſchichtlichen Data erinnern.

Der Widerſtand, welchen die Orthodoxie der Spenerſchen Bewegung im Ganzen entgegenſetzte, erſtreckte ſich allerdings auch auf den einzelnen Punkt der Privatbeichte. Die Wittenberger Facultät, Löſcher, Calov u. ſ. w. berückſichtigen in ihren generellen Angriffen auf den Pietismus auch dieſe Specialität; der Schadeſche Vorfall gab dann Gelegenheit, dieſen beſonderen Punkt in beſonderen Streitſchriften zu erörtern: Deutſchmann, Wächtler, Wernsdorf, Neumeiſter und Andere vertheidigten die Privatbeichte gegen Schade und Spener[1]). Aber was man von den Apologieen lutheriſcher Lehre und lutheriſchen Lebens, welche die Orthodoxie gegen den Pietismus lieferte, im Allgemeinen mit Bedauern ſagen muß, das gilt auch von ihrer Vertheidigung der Privatbeichte insbeſondere. Man kann vollſtändig anerkennen, was Männer wie Calov und Löſcher in ihrem Kampfe gegen den Pietismus bewegte. Man muß dies ſogar anerkennen, wenn man nicht wider die Wahrheit ſündigen und ſich der Schuld, welche die Theologie ſeit anderthalb Jahrhunderten durch ganz falſche Beurtheilung dieſer Männer auf ſich geladen hat, mit theilhaftig machen will. Man muß ihnen namentlich Recht geben, wenn ſie durch die Vorſchläge und Praxen Spener's und der Seinen die Privatbeichte, die Objectivität der Abſolution, die Bedeutung des Predigtamtes, der Schlüſſelgewalt und der Amtszucht verkannt und gefährdet finden, wenn ſie dieſe Dinge gegen die Spener'ſchen neuen Mittel vertheidigen, wenn ſie dieſe neuen Mittel für unverträglich mit dem geſchichtlichen Beſtande der lutheriſchen Kirchen und für Hinneigungen zu reformirtem Weſen erklären. Aber man darf ſich nicht verhehlen, daß die Orthodoxie in dieſem Kampfe ſtets und allenthalben nicht bloß in der Form, ſondern auch im Inhalt über die Schnur hieb. Sie hatte ſelbſt bereits die Einſicht davon verloren, worauf es ankam, und was zu vertheidigen, feſtzuhalten war. So begnügte ſich z. B. Deutſchmann nicht, die Privatbeichte als rechtes und richtiges und heilſames

[1]) Vgl. Walch. a. a. O. II, 476 V, 94. ff.

Inſtitut der lutheriſchen Kirche feſtzuhalten und zu zeigen, daß es eben nur richtig gehandhabt werden müſſe, um von allen Mißbräuchen frei zu ſein, und einen Segen zu ſchaffen, den keine andere kirchliche Form des Beichtweſens ſchaffen konnte; ſondern er trat den Beweis an, daß die Privatbeichte, wohlgemerkt nicht allein die Privatabſolution, ſondern auch die Privatbeichte, und zwar nicht bloß nach ihrem Weſen, ſondern auch nach ihrer Form göttlicher Einſetzung ſei, daß ſie ſich durch die ganze Schrift hindurch finde, daß Gott ſchon im Paradieſe den Adam und die Eva in den Beichtſtuhl genommen habe. Natürlich verlor immer durch ſolche zu weit greifenden, Niemanden überzeugenden Beweiſe die zu vertheidigende Sache. Dazu kam der ſich auch ſchon in dieſem Einen Beiſpiele ausſprechende doctrinaire Character dieſes Vertheidigungsſyſtems: es fehlte da jedes Aufzeigen der practiſchen Momente der zu vertheidigenden Sachen, jedes Beziehen derſelben auf die menſchlichen ſubjectiven Bedürfniſſe; nach dieſer Seite hin war der Pietismus ſeinen Gegnern weit überlegen. So hat die Orthodoxie die Privatbeichte u. ſ. w. nicht geſchützt.

Im Gegentheil gingen die Schüler Spener's bald weit über ihn hinaus. Spener hatte die dogmatiſchen Lehren der lutheriſchen Kirche, welche ihrem Beichtweſen zum Grunde liegen, ziemlich unverrückt feſtgehalten; er hatte ſogar die collative Kraft des göttlichen Wortes in der Abſolution feſtgehalten, wenn gleich ſie dadurch abgeſchwächt, daß er in calviniſirender Weiſe die Abſolution nur an dem Bußfertigen wirkſam ſein ließ. Lange dagegen in ſeinem Antibarbarus beſtreitet die collative Kraft der Abſolution ſchon durchaus: ſie ſei specialis evangelii annunciatio, aber nur Verkündigung, nicht Mittheilung[1]). Daneben trieben ſich unter den Pietiſten allerlei confuſe Lehren um. Schon bei Spener's Lebzeiten tauchte die Lehre auf, daß ein Paſtor nicht abſolviren könne, wenn er nicht den heiligen Geiſt habe — womit die

[1]) Walch a. a. O. II, 486. V, 858 ff.

Abſolution ganz von den Gnadenmitteln abgelöſt war. Ein Prediger Beerenſprung zu Taubenheim nahm die Anſicht Großgebauer's wieder auf: daß, ſo lange die Wiedergebornen in ihrem Glauben beharrten und ſich alſo in der Gnade Gottes befänden, es bei ihnen keiner Abſolution bedürfe. Mit ſolcher Verwerfung der Beichte und Abſolution in der Lehre ging die Praxis Hand in Hand: der Vorgang Schade's fand Nachahmer; ein Prediger Carl in Osnabrück ſchaffte im J. 1700 die Privatbeichte auf eigene Autorität ab, und ward abgeſetzt[1]). An dieſe Ausſchreitungen des Pietismus ſchloſſen ſich dann die Enthuſiaſten und Schwärmer an: Pietiſten in Görlitz verwarfen unter ſchweren Läſterungen den Beichtſtuhl[2]); Roſenbach nannte ihn „eine verfluchte Abgötterei und Gaukelei[3])"; Tuchtfeld nannte Beichte und Abendmahl Satzungen, unter welchen der Menſchen Seelen gefangen gehalten würden[4]). Daran ſchloſſen ſich denn wieder die ſchon mehr rationaliſtiſch gefärbten Schwärmer Dippel[5]) und Römeling[6]) mit eben ſolchen Schmähungen der Beichte und Abſolution an. Man darf dieſe Schwärmer nicht überſehen, denn die unterhöhlende Wirkſamkeit, die ſie in den erſten Jahrzehnden des 18. Jahrhunderts auf kirchlichem Gebiete geübt haben, iſt nicht gering anzuſchlagen.

Neben dieſen Angriffen, die das Beichtweſen von pietiſtiſcher Seite her erfuhr, ging aber bereits der Rationalismus mit ähnlichen Beſtrebungen her, zunächſt weniger in theologiſchen und kirchlichen als in juriſtiſchen und ſtaatsmänniſchen Kreiſen. Im J. 1701 veröffentlichte Gerhard Titius, Profeſſor des Rechts zu Leipzig und einer der erſten Vertreter rationaliſtiſcher Tendenzen auf dem Gebiete der Rechtswiſſenſchaft, eine Schrift „Probe des deutſchen geiſtlichen Rechts",

[1]) Ebendaſ. I, 790. ff. II, 479.
[2]) Ebendaſ. I, 1011. V, 424. ff.
[3]) Ebendaſ. II, 763.
[4]) Ebendaſ. III, 849.
[5]) Ebendaſ. II, 753.
[6]) Ebendaſ. II, 793.

in welcher er den Satz verfocht, daß ein Prediger nicht befugt noch gehalten ſei, einem offen unbußfertigen Sünder Abſolution und Abendmahl zu verweigern; er vertheidigte auch dieſe Schrift nachher noch in mehreren anderen Schriften. Im J. 1706 gab der bekannte Chriſtian Thomaſius, auch an dieſem einzelnen Punkte der Bahnbrecher des Rationalismus, ein „Bedenken über die Frage: wie weit ein Prediger gegen ſeinen Landesherrn, welcher zugleich summus episcopus iſt, ſich des Bindeſchlüſſels bedienen könne?“ heraus[1]), und behauptete natürlich, daß er ſich desſelben gar nicht „bedienen“ dürfe. In dieſen Schriften kommt eigentlich ſchon Alles vor, was der Rationalismus über und gegen Beichte und Abſolution, Schlüſſelgewalt, Bindeſchlüſſel, Excommunication und Bann je vorgebracht hat: Bindeſchlüſſel, Verſagung der Abſolution, Verſagung des Abendmahls, Excommunication und Bann werden identificirt und alleſammt als „Bann“ bezeichnet, um ſchon durch den Namen zu ſchrecken; dieſer Bann iſt von den Juden und Heiden entlehnt und durch die Prieſterſchaft in die chriſtliche Kirche eingeführt; im Proteſtantismus aber iſt er nur eine weltliche Strafe; ein Schlüſſelamt giebt es nicht, der Bindeſchlüſſel iſt ein menſchlich Werk; er kommt den Landesfürſten kraft ihrer obrigkeitlichen Gewalt zu, und iſt eine einzelne Strafart, die ſie nach Belieben ändern oder abſchaffen können; die Paſtoren dürfen daher Keinem, auch dem Unbußfertigen nicht die Abſolution und das Abendmahl verſagen, denn die Paſtoren haben nur die Aufgabe, innerliche Reue und Herzensbeſſerung bei ihren Zuhörern zu

[1]) Den Anlaß dazu gab, daß die Prinzeſſin Eliſabet Chriſtine von Braunſchweig-Wolfenbüttel dem Könige Karl von Spanien vermählt werden, und deßhalb zur römiſchen Kirche übertreten ſollte. Hiegegen hatten die Hofprediger Niekamp und Knopf in Wolfenbüttel bei dem Großvater der Prinzeſſin, dem regierenden Herzoge Anton Ulrich von Braunſchweig-Wolfenbüttel repräſentirt, und demſelben mit dem Bindeſchlüſſel gedroht. Da ließ ſich der Herzog von Chriſtian Thomaſius jenes Gutachten ſtellen, um mit demſelben ſeine Hofprediger zu widerlegen. Vgl. Menzel, Neuere Geſchichte der Deutſchen, IX, 490. ff.

erwecken, was durch ſolche äußerliche Strafe nicht geſchieht, welche Strafe überdem nicht in die Hände von Privatperſonen gehört, vielmehr von denſelben ſehr gemißbraucht werden würde u. ſ. w. Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts trat dann der Rationalismus auch in die theologiſchen Kreiſe und durch ſie in die Kirche über. Wir können uns und unſeren Leſern die Darlegung der rationaliſtiſchen Gedanken über Beicht- und Kirchenzuchtweſen erſparen, da man ſie noch täglich auf den Gaſſen hören kann. Der Zucht war er an ſich nicht abhold, aber das Kirchliche, das Evangeliſche an der Kirchenzucht wieder herzuſtellen, war natürlich ſeine Sache nicht; da aber die Kirchenzucht in ihrer damaligen Geſtalt gerade an dem Zurücktreten des evangeliſchen, geiſtlichen Factors krankte, ſo konnte ſie unter den Händen des Rationalismus nur völlig untergehen. Bei dem Beichtinſtitut lag der Schwerpunkt in der Abſolution, in der Abſolution aber in der Wahrhaftigkeit und Kräftigkeit des Wortes Gottes; da nun der Rationalismus ein Wort Gottes, zumal ein kräftiges nicht kannte, ſo hatte die Abſolution für den Rationalismus gar keinen Sinn: das Werk Gottes in der Beichthandlung fiel für ihn weg. Um ſo mehr, ſollte man meinen, hätte er nun die Beichte als das Werk, das wir in der Beichthandlung thun, betonen ſollen: ihm ward ja Vergebung der Sünden durch die Reue und durch die guten Vorſätze erlangt, die der Menſch ſelbſt in ſich erweckt und faßt. Aber es handelte ſich ja in der Beichte nicht allein um Reue und gute Vorſätze, ſondern um Erklärung derſelben vor dem Predigtamt, und dieſe konnte wieder für den Rationalismus keinen Sinn haben, da die Abſolution für ihn keinen Sinn hatte: nach den Anſchauungen des Rationalismus vergiebt der Menſch ſich ſeine Sünden ſelber, ſo oft er's nöthig hat. Nach dem Allen ſollte man nun glauben, der Rationalismus würde, als er herrſchend war, das Beichtinſtitut völlig und ganz beſeitigt haben. Indeſſen hat er dies an den wenigſten Orten gethan. Der Rationalismus hatte in der Zeit, da er in der Kirche gebietend und anordnend

aufzutreten vermochte, ſeinen Sitz vorzugsweiſe in der Geiſtlichkeit; und es lag in der Natur der Sache, daß die rationaliſtiſche Geiſtlichkeit das Kirchengerüſt doch möglichſt aufrecht erhielt, weil ſie ſich ſonſt ihr eignes Haus abgebrochen hätte, und weil ſie die wenigſtens in traditioneller Weiſe immer noch in dem Alten fortlebenden Gemeinden in böſem Gewiſſen fürchtete. So hat der Rationalismus die kirchlichen Inſtitutionen meiſtens den äußerlichſten Formen nach ſtehen laſſen, aber dafür geſorgt, daß ſie von chriſtlich kirchlichem Inhalt möglichſt entleert wurden. Da hatte er es nun auf dem Gebiete des Beichtweſens leicht, ſich den pietiſtiſchen Beſtrebungen anzuſchließen. Dieſe waren je länger je entſchiedener und allgemeiner dahin gegangen, an die Stelle der Privatbeichte und Abſolution die allgemeine Beichte und Abſolution zu ſetzen. Das hat denn der Rationalismus durchgeführt, zugleich aber die chriſtlichen Formeln derſelben, welche der Pietismus, wenn gleich durch conditionale Faſſung der Abſolution abgeſchwächt doch beibehalten hatte, in Formeln rationaliſtiſchen Inhalts verwandelt, und ſo dasjenige reine Nichts erreicht, welches er wollte.

Wir haben nun nur noch kürzlich den Gang zu überblicken, in welchem dies Alles ſich auf dem practiſchen Boden des Kirchenlebens verwirklichte.

Was die Kirchendisciplin betrifft, ſo hatte der Pietismus ſich im Gewiſſen abgeängſtigt, wie er die Unwürdigen von Abſolution und Abendmahl abhalte, aber auch wegen dieſer Gewiſſensängſte ſich mit dem Gedanken beſchwichtigt, daß er es nicht ändern könne, weil er keine Presbyterien herzuſtellen vermöge. Die Rationaliſten grämten ſich dann auch nicht mehr darum, ſondern hörten einfach auf, die Abſolution, die Communion, die Pathenſchaft, das kirchliche Begräbniß Jemandem zu verſagen. Es blieb im Laufe des 18. Jahrhunderts von der ganzen Kirchendisciplin Nichts übrig als die zur bloßen Policeiſtrafe heruntergeſunkene Armeſünderbank der Gefallenen, an der allerdings nicht viel mehr zu conſerviren war. Sie iſt denn in den letzten Jahrzehnden in

allen Landen entweder durch beſondere Geſetze abgeſchafft, oder in desuetudinem gekommen. Und im weiteren Verfolge ſind dann auch in den meiſten Landeskirchen die Conſiſtorial-kirchengerichte abgeſchafft oder wenigſtens in ihren Competenzen beſchränkt worden.

Hinſichtlich des Beichtweſens war der erſte Schritt, daß man, dem oben erwähnten churbrandenburgiſchen Entſcheid in den Schade'ſchen Händeln folgend, zunächſt die Privatbeichte noch ſtehen ließ, aber daneben die allgemeine Beichte und Abſolution frei gab. Im Königreich Preußen ward die erwähnte, im J. 1698 für Berlin ergangene Verordnung im J. 1733 auf die ganze Mark Brandenburg ausgedehnt. Dem folgten dann bald ganze Landeskirchen; und wo dies nicht geſchah, da führten einzelne Prediger es auf eigne Autorität ein, daß ſie, ehe ſie in den Beichtſtuhl gingen, vom Altar aus an alle Conſitenten insgeſammt eine Beichtrede hielten, und am Schluſſe derſelben eine allgemeine Beichte und Abſolution ſprachen, darnach aber die Einzelnen in den Beichtſtuhl nahmen. Und dem kamen die nunmehr erſcheinenden Privatagenden, welche die Paſtoren bereits nicht ſelten anſtatt der Kirchenordnungen ihrer Kirchen zu gebrauchen anfingen, zu Hülfe. So giebt das weithin gebrauchte ſogenannte Stader Manuale v. J. 1710 bereits S. 504 ff. die vollſtändige Form einer allgemeinen Beichthandlung, vor der darnach im Beichtſtuhl zu haltenden Privatbeichte zu gebrauchen. Natürlich erſchien nach dieſer allgemeinen Handlung die des Beichtverhörs beraubte Privatbeichte überflüſſig: warum ſollte man, was man ſchon am Altar gehört hatte, im Beichtſtuhl noch einmal hören. Daneben ging denn aber ein Zweites her. Wir haben oben geſehen, daß nur ſehr wenige der alten lutheriſchen Agenden die „Offene Schuld" haben. Von dem Ende des 17. Jahrhunderts an aber begann man, an den damals in Uebung kommenden Buß- und Bettagen am Schluſſe der Predigt die allgemeine Beichte und Abſolution ſprechen zu laſſen. So ſchreibt es z. B. die Agende für die Altſtadt Hannover v. J. 1717 vor. Dies übertrug man

dann vieler Orten von den Bußtagen bald auch auf alle Sonntage, und ließ nach jeder Predigt die allgemeine Beichte und Absolution sprechen. Natürlich ließ auch dies die Privatbeichte als überflüssig erscheinen: warum sollte man zum Beichtstuhl gehen, wenn man alle Sonntage die Absolution hörte. Dazu kam, daß, wie es der allgemeinen Absolution allerdings wesentlich ist, die Formeln dieser allgemeinen Absolution nicht absolut, sondern conditional lauten und die Retention mit enthalten mußten. So entwöhnten sie die Gemeinden von der absoluten Formel. An nicht wenigen Orten verband man auch Beides. So behält die zwar nicht zu rechtlicher Geltung gekommene, aber für die Praxis fast durchgehends maaßgebend gewordene „Erläuterung der Mecklenburgischen Kirchenordnung" v. J. 1708 zwar die Privatbeichte bei, aber verordnet daneben, daß alle Communicanten sich zuvor bei dem Pastor melden sollen, daß vor der Privatbeichte jedes Mal ein Beichtsermon an alle Confitenten zusammen gehalten werden, daß alle Sonntage nach jeder Predigt die allgemeine Beichte und Absolution gesprochen werden, daß aber die Prüfung der Communicanten, das Beichtverhör abgeschafft sein soll.

Damit war denn aber der Weg zu dem zweiten Schritte, nemlich der directen Abschaffung der Privatbeichte geöffnet. Die Gestalt derselben verschrumpfte in der Praxis immer mehr: Die Pastoren nahmen nicht mehr die Einzelnen sondern Abtheilungen der Communicanten in den Beichtstuhl, hielten keine Beichtunterredung mehr, sprachen ihnen die Beichte häufig vor, absolvirten auch wohl generell, so daß es factisch nichts Anderes als eine allgemeine Beichte in Abtheilungen und im Beichtstuhl war. Daran schließen sich denn seit dem letzten Jahrzehend des 18. Jahrhunderts die Edicte der Kirchenregierungen, welche die Privatbeichte geradezu abschaffen und in die allgemeine Beichte und Absolution verwandeln. Wir theilen einen Erlaß vom 27. November 1790, welcher die Privatbeichte in Mecklenburg beseitigte, vollständig mit, weil er mit wirklich großartiger Offenheit die treibenden

Anſchauungen und Motive darlegt: „Die bisher in Unſeren Landen noch übliche beſondere Beichte ſcheint nur ein bloßes Ueberbleibſel der papiſtiſchen Ohrenbeichte, an ſich aber ganz unnütze, und für den Hausſtand und andere äußere Verhältniſſe, ja ſelbſt für die Religion nachtheilig zu ſein, da eine jede gehörig eingerichtete Beichte im Grunde doch nur immer Eins und Dasſelbe enthält, wann aber Einer und der Andere noch etwas Beſonderes auf ſeinem Herzen und Gewiſſen zu haben glauben ſollte, was er ſeinem Beichtvater ſagen will, er hiezu außerhalb des Beichtſtuhls ſonſt Gelegenheit genug hat; dahingegen die bisherige Art zu beichten ſowohl für Leute vom Lande und außerhalb des Orts, die deßhalb zwei Tage hinter einander mit Verlaſſung ihres Hausſtandes nach dem Pfarrorte kommen müſſen, als auch für Geſchäftsmänner, die deßhalb Stunden lang bis alle Beichtkinder erſt abſolvirt ſind, an Werkel- und öffentlichen Berufstagen in der Kirche verweilen müſſen, unterdeſſen oft eine Menge Arbeit im Hauſe auf ſie wartet, und endlich auch für Alte und Schwächliche, denen es ſauer wird, ſo lange in der Kirche, gewöhnlich nüchtern, auszuhalten, äußerſt läſtig iſt, dann aber auch bei den Leuten, die den Tag vorher zur Beichte und erſt den folgenden Tag zum heiligen Abendmahl gehen, wohl nicht immer die gute Seelenfaſſung, die ſie im Beichtſtuhl hatten, bis dahin daß ſie das heilige Abendmahl genießen, ſich gleich bleibt, ſondern wohl oft manche Zerſtreuungen und gar Sündlichkeiten in ſolcher Zwiſchenzeit vorgehen, welchem noch hinzukommt, daß Mancher ſich wohl zu gut dünkt, eine gewöhnliche Beichtformel herzuſagen, oder aus einem Communionbuch herzuleſen, ſondern auf eine eigene Beichte künſtelt, und weil er damit nicht fertig werden kann, dadurch vielleicht vom Beicht- und Abendmahlgehen abgehalten wird, oder auch etwas Ungereimtes hervorbringt, oder auch in ſeiner vermeintlichen zierlichen Rede ſtecken bleibt, und der Prediger alsdann, der nicht weiß, was derſelbe hat eigentlich ſagen wollen, in Verlegenheit iſt, wie er ihm heraushelfen ſoll; der großen Laſt, welche für die Prediger ſelbſt mit der bisherigen

Beichtungsart verbunden ist, nicht einmal zu gedenken. Allem Ansehen nach wird bei diesen frommen und heiligen Handlungen weit besser und zweckmäßiger verfahren, wenn an den gewöhnlichen Communiontagen der Prediger die Beichtenden alle auf einmal vor den Altar treten läßt, ihnen sodann entweder ein allgemeines Beichtformular vorlieset, oder eine die wesentlichen Stücke der Beichte betreffende kurze erbauliche und zweckmäßige Anrede hält, ihnen dabei die Voraussetzung äußert, daß ein Jeder von ihnen hoffentlich mit solchen Gesinnungen, die mit dem, was er ihnen so eben vorgetragen, übereinstimmten, als würdig zum Genusse des heiligen Abendmahls gekommen sein werde, sonsten er lieber noch jetzt zurücktreten möge, sodann in jener Voraussetzung ihnen eine allgemeine Absolution ertheilt, und unmittelbar darauf das heilige Abendmahl verreichet. Die Ehrenprediger müssen hiebei auch an ihren Gebühren wahrscheinlich eher gewinnen als verlieren, weil gewiß alsdann die Leute öfter als sonst zur Beichte und zum Abendmahl gehen, und kann statt der Erhebung des Beichtgeldes im Beichtstuhl allenfalls durch den Küster das Beichtgeld von einem jeden Communicanten beim Zurückgehen vom Altar wahrgenommen, oder neben dem Altar ein Becken hingesetzt werden, worin ein Jeder sein Beichtgeld einstecket. Und damit auch in Städten, wo mehrere Prediger bei einer Kirche sind, ein jeder Prediger seine Beichtkinder für sich behalte, so kann die Einrichtung gemacht werden, daß ein jeder Prediger seinen eigenen Communiontag in der Woche habe und an den Sonntagen es damit unter ihnen umgehe, wohin also Diejenigen, die sich zur Beichte und zum Abendmahl melden, zu verweisen wären." Uebrigens ist zu bemerken, daß dieser Erlaß keineswegs ein Abschaffungsedict, sondern nur ein Befehl an die Landessuperintendenten ist, über die in demselben beregten Gegenstände zu erachten. Formell abgeschafft ist die Privatbeichte und Absolution in Mecklenburg niemals; jener Erlaß hat nur die Folge gehabt, daß sie factisch außer Uebung gekommen ist.

Retentionsformel weg, da man ja an ein Behaltenwerden der Sünden nicht mehr dachte. In der Privatabsolution wagte man nicht mehr, „frei, los und ledig zu sprechen", denn das Wort „welchen ihr sie erlasset, denen sind sie erlassen" hatte in den rationalistischen Gedanken keinen Platz; ja selbst eine Verkündigung der Vergebung der Sünden war noch zu stark: man sprach statt zu absolviren ein Gebet um Sündenvergebung; oder man sprach den Confitenten einen Spruch vor, der alles Mögliche, etwa eine allgemeine Gnadenversicherung, aber nicht die Absolution enthielt. Und das Alles ward erst recht schlimm, als die Katechismen, Gesangbücher, Agenden rationalistisch umgearbeitet wurden, und nun Beichtlieder und Formen für Beichte und Absolution darboten, die erschreckend waren. Man kann dergleichen Beicht- und Absolutionsformeln z. B. in der Württemberger Liturgie v. J. 1809 finden. Diese Formeln gaben dem Volke nicht mehr die Möglichkeit, zu lernen was zur Beichte gehöre. Aber es war immer der alte Gang: Spener hatte gegen die auswendig gelernten Beichtformeln geeifert, damit der Beichtende sein Herz ausschütten könne; aber das Volk braucht ordentlich gefaßte, auswendig gelernte Beichtformeln, damit es erstlich aus denselben lerne, was es um ordentlich zu beichten in sein Herz zu fassen habe, und zweitens um in seinem Mangel an Sprachfertigkeit einen Ausdruck zu haben, in welchem es sein Herz ausschütte; indem man ihm die guten Beichtformeln nahm, nahm man ihm Beides, und es gedieh durch die Formelfreiheit dahin, daß man ohne alle Uebertreibung sagen kann: In Millionen Fällen, daß in den letzten fünfzig, sechszig Jahren Pastor und Gemeindeglieder zusammen getreten sind in der Meinung zu beichten und zu absolviren, ist weder gebeichtet noch absolvirt worden. Und in diesem nicht für unbedeutend anzusehenden Formelunwesen stecken wir noch bis heute: man erkundige sich, und man wird erfahren, daß die Beichtformeln, welche das Volk lernt und deren Auswahl meistens den Schullehrern überlassen ist, fast immer von rationalistischer Fassung sind, und daß die Pastoren den Beichtkindern statt der

Absolution meistens Bibelsprüche sprechen, die oft auch keinen Anklang an die Absolution enthalten. Es ist dies einer der schlimmsten Punkte des jetzigen Bestandes.

Das ist die Gestalt oder Ungestalt, die das Beichtwesen seit Spener angenommen hat. Was Spener wollte, persönliche Anmeldung der Communicanten beim Pastor, eingehendere seelsorgerliche Unterredungen des Pastors mit den Confitenten, Gemeindekirchengerichte, alle diese neuen Mittel haben wir nicht bekommen; aber was sich damals noch hätte wiederherstellen lassen, als das Beichtverhör und die Versagung der Absolution, haben wir nicht wieder bekommen; und was wir damals noch hatten, nemlich Privatbeichte und Privatabsolution, haben wir verloren, ja wir haben die gottesdienstlichen Stellen und Stunden dafür und die Gewöhnung der Gemeinden daran auch eingebüßt.

Allerdings hat sich nun auch eine Reaction gegen diesen Zustand gezeigt. Nie sind die Stimmen ganz verstummt, welche für die Privatbeichte gesprochen haben; selbst aus dem rationalistischen Lager sind einige dergleichen laut geworden, unter ihnen Bretschneider und — Göthe. Dichter und lauter natürlich werden diese Stimmen, je näher wir der Gegenwart kommen. In den letzten Jahren hat auch wohl hie und da ein Kirchenregiment die Heilsamkeit der Privatbeichte mit öffentlichem Wort anerkannt. Auch haben wohl einzelne eifrige Pastoren Hand angelegt, und in ihren Gemeinden wieder auf die rechte Ordnung zurückgelenkt. Aber die Kirchenordnungen haben bisher noch keine Reaction versucht. Die neue Preußische Agende, das Württemberger Kirchenbuch, der Baierische Entwurf kennen nur die allgemeine Beichte; sie haben zwar die rationalistischen Formeln abgethan, und gute christliche, meistens den alten KOO. entlehnte Formeln angenommen; aber selbst in den Formeln ist das „spreche dich frei, ledig und los" noch nicht wieder erschienen, sondern es ist bei dem „Verkündigen" geblieben, denn so gehört es sich in eine allgemeine Beichte und Absolution allerdings, und zu einer Rückkehr zur Privatbeichte haben

eſe Agenden noch keinen Schritt gethan. Höchſtens könnte an das als einen ſolchen Schritt bezeichnen, daß der Baiſche Entwurf den Confitenten wenigſtens frei läßt, die Beichte lbſt zu ſprechen, und daß die Preußiſche Agende, um das eichtverhör wieder in Uebung zu bringen, den Predigern rſchreibt, bei der Ankündigung der Communion und wieder n Schluſſe der Beichthandlung jedes Mal folgender Maaßen ıfzuforbern: „Sollten ſich Perſonen unter uns befinden, die ırch etwaige Gemüthsbekümmerniß gedrückt unſeres beſonren Rathes und Troſtes bedürfen möchten, ſo ſind wir reit, ihnen ſolchen vermöge unſeres Amtes und nach unſeren räften zu gewähren"; nur hört man und es iſt allerdings aublich, daß ſich auf dieſe Aufforderung niemals Jemand elde. Es muß für die Beichtunterredung eine geordnete in :n Gottesdienſt eingefügte Stelle ſein, oder es kommt Nieand dazu.

Vollends aber die neuere Liturgik hat die „Beichte und bſolution" bisher ſehr nebenbei behandelt. Nitzſch[1]) z. B. nnt die Beichte und Abſolution nicht einmal dem Namen ıch, er kennt nur eine „Vorbereitung zum heiligen Abendahl"; und allerdings, was er als ſolche auf anderthalb ;eiten hinſtellt, iſt keine Beichte und Abſolution: „die Ge=eine aber fordert auch ausdrückliche Theilnahme am Benntniß der Sünde, am Bekenntniß zum Glauben an den littler und an dem Gelöbniß neuen Gehorſams und treuer achfolge; eben ſo wie ſie durch das Amt Denen, welche ſo ſich erkennen laſſen, ausdrücklich vermöge des Amtes der ;chlüſſel die Vergebung der Sünden und Antheil an allen aben der Erlöſung zuſprechen läßt". Darnach iſt es die emeinde, welche die Beichte entgegen nimmt und die Ablution ſprechen läßt; aber der Gemeinde kann man nicht ichten ſondern nur Gott vor ſeinem Diener; und die Geeinde läßt nicht abſolviren, ſondern Gott durch ſein Wort ıb deſſen Diener. Solche Vergottung der Gemeinde,

[1]) Pract. Theol. II, 2. 428. ff.

ſolche Stellung derſelben an die Stelle des Herrn und Gottes iſt unerhört in der chriſtlichen Kirche, außer im — Papſtthum; aber mit dieſem trifft es nach einer Seite hin trefflich zuſammen: die Katholiken ſtellen die Kirche, und dieſe Theologie ſtellt die Gemeinde an die Statt des Herrn und Gottes, und iſt Alles Ein Papſtthum, nur dort ein monarchiſches und hier ein demokratiſches.

In practiſcher Beziehung ſtehen wir demnach immer noch auf dem Punkte, auf welchen wir durch den Pietismus und Rationalismus gekommen ſind: wir haben immer nur die allgemeine Beichte. Die Formen derſelben aber haben ſich, je nachdem man hie und da noch Etwas aus den Formen der Privatbeichte beibehalten hat, etwas verſchieden geſtaltet. Es kommen folgende Formen der Beichthandlung jetzt vor:

1) Daß der Paſtor ſämmtliche Conſitenten zuſammen vor den Altar treten läßt, ihnen eine Beichtrede hält, am Schluſſe derſelben Einen der Conſitenten auffordert, die Beichte zu ſprechen, darauf die anderen Conſitenten fragt, ob, was Jener geſprochen, auch ihre Meinung ſei, nach Bejahung dieſer Frage aber die Conſitenten an den Altar treten läßt, und Jedem einzeln unter Handauflegung die Abſolution ſpricht. Dieſe vollſte Form iſt in Mecklenburg meiſtens üblich.

2) Daß der Paſtor am Schluſſe der Beichtrede ſelbſt die Beichte vorſpricht, darauf von den Conſitenten das Ja geben läßt, und dann Jedem einzeln unter Handauflegung die Abſolution ſpricht. Auch dieſe Form kommt in Mecklenburg vor.

3) Daß der Paſtor am Schluſſe der Beichtrede ſelbſt die Beichte vorſpricht, darauf von den Conſitenten das Ja geben läßt, dann aber allgemein für Alle, ohne Auflegung der Hand auf den Einzelnen, zu Einem Male die allgemeine Abſolution ſpricht. So haben es das Württemberger Kirchenbuch, und der Bairiſche Entwurf. Beide laſſen dann aber den Paſtor nicht blos fragen, ob alle Conſitenten mit der von ihm vorgeſprochenen Beichte einverſtanden ſind, ſondern ſie zerlegen den Inhalt der Beichte in eine Reihe von Fragen:

ob ſie Reue? ob ſie Glauben haben? ob ſie ihr Leben beſſern wollen? laſſen den Prediger dieſe formulirten Fragen den Confitenten vorleſen, und darauf das Ja derſelben erholen.

4) Daß der Paſtor eine Beichtrede hält, und am Schluſſe derſelben eine allgemeine Beichte und Abſolution ſpricht, ohne Frage an die Confitenten, und ohne Handauflegung bei der Abſolution.

II. Was iſt nun zu thun?

An dieſe geſchichtliche Betrachtung knüpft ſich nun aber die inhaltſchwere Frage: Iſt der dermalige Zuſtand des Beichtweſens und Deſſen, was daran hängt, ein befriedigender, oder ein unbefriedigender? und hat unſere Kirche ſich dabei zu beruhigen, oder ein Anderes anzuſtreben?

Rein hiſtoriſch angeſehen, beantwortet ſich die Frage leicht: Wir haben uns auf der Höhe, welche die geſchichtliche Entwickelung des Beichtweſens im ſechszehnten Jahrhundert in der lutheriſchen Kirche erreicht hatte, nicht behauptet; bis zum Ende des 16. Jahrhunderts hat das Inſtitut eine nie raſtende Entwickelung, im 17ten ſteht dieſe Entwickelung ſtill, und im 18ten wird es ſtückweiſe abgebrochen, die ſich darin zuſammenfaſſenden pädagogiſchen und ascetiſchen und ſeelſorgerlichen Mittel werden eines nach dem anderen aufgegeben, und wir vollziehen an dieſem Inſtitut den Bruch mit der Geſchichte, den die reformirte Kirche daran ſchon im 16. Jahrhundert vollzogen hatte. Es iſt gewiß, daß mit dieſem hiſtoriſchen Urtheil auch Diejenigen nicht alle einverſtanden ſind, welche in der lutheriſchen Kirche Aemter bekleiden, der unirten Theologie gar nicht zu gedenken. Doch beruht dieſe abweichende Anſchauung dann nicht auf geſchichtlicher Betrachtung, ſondern auf Tendenz: man hat keinen Sinn für lutheriſches Weſen, man will es auch nicht, man ſieht in allem Lutheriſchen, ſo weit es ſich vom Reformirten unterſcheidet, nur aus dem Papſtthum beibehaltene Reſte, daran man ſich nachträglich reformiren und calviniſtiſche

Geſtalt annehmen müſſe. In dieſen Regionen wird man es ſo anſehen, als ob die lutheriſche Kirche, indem ſie ſich für ihre eigne Geſtalt des Beichtweſens die reformirte eingetauſcht habe, erſt recht zur evangeliſchen Wahrheit und Wirklichkeit durchgedrungen ſei, und wird dabei auch bleiben, weil man in der Tendenz befangen iſt. Wer aber noch unbefangen iſt, der erwäge nur das Eine, daß wir nicht allein diejenigen Beſtandtheile des Beichtweſens, deren In Abgang gekommen ſein Spener ſo ſehr beklagte, nicht wieder bekommen haben, ſondern daß wir auch der von Spener zum Erſatz vorgeſchlagenen neuen Mittel oder irgend anderer Erſatzmittel nicht theilhaftig geworden ſind. An dieſem Einen Umſtande ſchon ſtellt ſich hervor, daß unſer gegenwärtiger Zuſtand nicht Fortſchritt, ſondern Zurückgeſunkenſein von einer einſtigen Höhe geſchichtlicher Entwickelung, Verſchleuderung kirchlichen Erbes, Verarmung der Kirche an einſt von ihr beſeſſenen pädagogiſchen u. ſ. w. Mitteln iſt. Dann aber kommen wir auch, bloß die hiſtoriſche Seite der Sache angeſehen, zu dem Schluſſe, daß die lutheriſche Kirche nicht ruhen dürfe, bevor ſie nicht ſich des Reichthums ihres geſchichtlichen Erbes vollſtändig wieder bemächtigt hat.

Anders aber, das müſſen wir zugeben, ſtellt ſich die Frage, wenn wir ſie practiſch anſehen. Man kann vollſtändig anerkennen, daß der Zuſtand des Beichtweſens in der lutheriſchen Kirche vor zweihundert Jahren ein viel beſſerer geweſen iſt als jetzt, man kann auch dieſen beſſeren Zuſtand lebhaft zurückwünſchen, aber zugleich die Schwierigkeiten, welche ſich einem Heraustreten aus dem jetzigen verarmten Zuſtande ohne Frage entgegen ſtellen, als ſo unüberwindlich groß anſchlagen, daß man zu der Antwort kommt: Es iſt tief zu beklagen, daß wir das alte Beichtweſen nicht mehr haben, aber die Tradition iſt einmal abgebrochen, die Paſtoren ſind ſeiner Handhabung nicht mehr kundig, die Gemeinden ſind derſelben entwöhnt, Vorurtheile aller Art haben ſich ſchon den Benennungen des alten Beichtinſtituts angehängt, wir können einmal zu dem Alten oder zu etwas dem Alten Aehnlichen nicht zurück, ſchon ein Verſuch dazu würde die Kirche

erſchüttern, und zwar fruchtlos, da er mißlingen müßte, wir müſſen uns alſo begnügen laſſen an Dem was wir haben.

Angenommen nun, daß ſich dies als die ſchließliche Antwort ergäbe, ſo wären wir in der That auf dieſem Gebiete beſſer als irgendwo geſtellt: wir würden dann wenig zu thun, ſogar noch etwas weiter abzuſchaffen haben. Nehmen wir nemlich an, daß es bei der allgemeinen Beichte und Abſolution verbleiben ſolle, und blicken von dieſer Vorausſetzung aus auf die S. 490 beſchriebenen vier jetzt beſtehenden Formen zurück, ſo würden wir dann rathen, die erſte, zweite und vierte Form aufzugeben, und allgemein die dritte anzunehmen. Die Reſte der Privatbeichte und Abſolution nemlich, welche ſich in der erſten und zweiten Form erhalten haben, ſind von großem Werthe, wie wir gleich ſehen werden, wenn man noch einmal auf die Privatbeichte zurückzukommen hofft; iſt man aber entſchloſſen, bei der allgemeinen Beichte zu verbleiben, ſo ſind ſie theils unnütz, theils mißleitend. So iſt es unnütz, die Beichte von einem der Conſitenten ſprechen zu laſſen, wenn man nicht dabei die Gemeinden in der Gewohnheit, daß der Beichtende ſelbſt activ ſein, ſelbſt beichten müſſe, zu erhalten beabſichtigt, um ſeiner Zeit an das Sprechen der Beichte einmal wieder die Beichtunterredung anknüpfen zu können. Die Ertheilung der Abſolution aber an den Einzelnen unter Handauflegung iſt eine ſehr treffliche Sache; nur darf man nicht verkennen, daß ſolche Abſolution des Einzelnen ſich auch die Beichte des Einzelnen bedingt, daß das Fragen der Conſitenten im Haufen und das Bejahen der Fragen und das Formuliren dieſer Fragen keine hinreichenden Erſatzmittel ſind für dieſe Beichte des Einzelnen, ja daß die Privatabſolution ohne Privatbeichte allerdings die von dem Spenerſchen Pietismus gehegten Gewiſſensbedenken gegen ſich hat. Will man daher noch einmal wieder auf die Privatbeichte zurückkommen, ſo muß man die Privatabſolution, wo man ſie noch hat, um jeden Preis behalten, weil ſie von ſelbſt ſowohl den Beichtvater als das Beichtkind auf die innere Nothwendigkeit der Privatbeichte hinweiſt, zu deren Wieder-

aufnahme hintreibt; im entgegengeſetzten Falle aber würde man der allgemeinen Beichte auch die Abſolution conformiren, die Ertheilung derſelben an den Einzelnen und die Handauflegung aufgeben, und zur allgemeinen Abſolution greifen müſſen. Alſo, das Sprechen der Beichte durch einen Conſitenten, und die Abſolution des Einzelnen unter Handauflegung hätten wir dann noch abzuthun. Dagegen erſcheint es allerdings als ein Mangel, wenn die vierte Form nicht einmal die Conſitenten fragen und ſie auf die vorgeſprochene Beichte ihr Ja abgeben läßt. Dies kann man doch wenigſtens thun, wenn man die gemeine Predigt des Evangeliums einmal, ob auch nur in der Form der allgemeinen Beichte und Abſolution, zum Act geſtaltet. Es ſieht doch gar ungefüge aus, wenn man auf die vorgeſprochene Beichte ſofort die Abſolution folgen läßt, ohne auch nur die zu Abſolvirenden zu fragen, ob ſie die Abſolution auch haben wollen. Es würde denn auch ganz angemeſſen ſein, die Conſitenten nicht bloß kurz zu fragen, ob ſie in der vorgeſprochenen Beichte den Ausdruck ihrer eigenen Geſinnung wiederfinden, ſondern den ganzen Inhalt der Beichte in formulirte Fragen zu faſſen, und ſo von den Conſitenten die Beichte artikelweiſe bejahen zu laſſen. Kurz, wenn man bei der allgemeinen Beichte und Abſolution ſtehen bleiben will, würden wir bei der Form ſtehen zu bleiben rathen, welche das Württemberger Kirchenbuch und der Bairiſche Entwurf bereits haben: daß der Geiſtliche nach einer Beichtrede eine Beichte vorſpricht, darnach in articulirten Fragen den Conſitenten die Beichte abfragt, und darauf ihnen die allgemeine Abſolution ſpricht. Auch in liturgiſcher Beziehung wäre dann eben nichts mehr zu thun. Die Beichtrede darf nicht formulirt werden, denn ſie iſt eigentliche Predigt, und muß wie dieſe frei ſein. Dagegen müßten allerdings die vom Paſtor vorzuſprechende Beichte, die articulirten Fragen, und die Abſolutionsformel in dieſem Falle ſtrenge formulirt werden. Wenn man Privatbeichte hat, kann man es dem Conſitenten überlaſſen, ſeine Beichte in eignen Worten zu thun; denn wenn er etwa einen

nöthigen Gedanken ausließe, wenn er z. B. ſeine Reue und den Vorſatz der Beſſerung, aber nicht ſeinen Glauben an den Verſöhner ausſpräche, ſo würde die Beichtunterredung den Mangel zu ergänzen haben; es kann in dieſem Falle die gegebene Beichtformel nur den oben beſchriebenen Nutzen haben, daß ſie dem Volke zeigt, was zu einer chriſtlichen Beichte gehört, und daß ſie demſelben in ſeinem Mangel an Sprachgewandtheit den Ausdruck leiht. Wenn aber der Geiſtliche die Beichte, die Fragen, die Abſolution vorſpricht, wenn alſo die Conſitenten ſich dieſelben aneignen ſollen, ſo müſſen es ihnen bekannte und darum formulirte, liturgiſch gebundene Worte ſein; wollte da der Geiſtliche ſich bald dieſer bald jener, vielleicht bunten und krauſen Worte gebrauchen, ſo würde den einfältigen Conſitenten das Verſtändniß erſchwert und unmöglich gemacht ſein, ihre Geſinnung in die unbekannten und darum nicht ſo raſch begriffenen Worte hineinzulegen. Die Abſolutionsformel endlich würde in dieſem Falle nur annunciativ ſein können, da eine collative Formel nur dann anwendlich iſt, wenn die Abſolution wirklich dem Einzelnen auf von ihm geſchehene Beichte angeeignet wird. Dieſen Forderungen nun entſprechen die Formulare des Württemberger Kirchenbuchs und des Bairiſchen Entwurfs durchaus; wir würden nur rathen, ſtatt der Mehrheit von Formularen zur Auswahl nur ein einziges zu behalten; im Uebrigen wüßten wir daran Nichts zu beſſern, für den Fall daß man ſich bei der allgemeinen Beichte und Abſolution zu beruhigen gedenkt.

Aber dem Wahn wolle man ſich dann nicht hingeben, daß man daran eine „Beichte und Abſolution“ hätte. Die allgemeine Beichte und Abſolution iſt und bleibt im Grunde Nichts als gemeine Predigt des Geſetzes und Evangeliums, denn es kommt einmal nicht dazu, daß das Wort wirklich zur That wird, es kommt nicht dazu, daß der Hörer des Wortes wirklich ſelbſtthätig beichtet, und es kommt nicht dazu, daß der Austheiler des Wortes wirklich dasſelbe dem Einzelnen applicirt. Und gerade darin beſteht ihre Schädlichkeit: Bei der gemeinen Predigt des Evangeliums führt ſchon die Form

derſelben dem Hörer zu Gemüthe, daß er ſich nun das Gehörte aneignen muß, damit es ihm zu eigen werde: die allgemeine Beichte und Abſolution aber hat das Ausſehen, als ob da wirklich in der Beichte gebeichtet und in der Abſolution ertheilt würde, während es in Wirklichkeit doch nicht zu einem ſelbſtthätigen Beichten und nicht zum Ertheilen der Abſolution an den Einzelnen kommt, ſondern bei einem Vorhalten Deſſen, was zur Beichte gehört, und bei einem Verkündigen des Gnadenwortes an Alle, alſo beim Predigen verbleibt; ſo täuſcht die allgemeine Beichte und Abſolution mit dem Schein, als ob in ihr wirklich nun das Wort zur That gemacht würde, während dies im Grunde doch nicht der Fall iſt. Und dazu kommen denn noch eine Reihe anderer äußerſt wichtiger Momente. Unſere Bekenntnißſchriften ſprechen laut und entſchieden aus, daß die Privat-Beichte und Abſolution in unſerer Kirche nicht abgeſchafft werden ſolle. Eine Kirche kann zu Zeiten ſchwach werden, und es in ſolchen Zeiten an Demjenigen ermangeln laſſen, was ihre Bekenntniſſe ſagen und ſetzen, aus Schwäche und als Mißbrauch; aber können wir je den Mangel legaliſiren und die Privat-Beichte und Abſolution grundſätzlich daran geben? Die Form der Beichte und Abſolution, welche wir jetzt haben, iſt die reformirte, welche unſere Kirche bewußt und entſchieden verworfen hat; können wir je grundſätzlich bei uns zulaſſen, was unſere Kirche, als ſie ward, grundſätzlich verworfen hat? Der Beichtſtuhl iſt die geordnete Stätte für die ſpecielle Seelſorge. Der Paſtor ſoll ſpecielle Seelſorge treiben, wo er ſteht und geht, und ſich auch außerdem um ſeine Beichtkinder täglich in ungeordneter Weiſe bekümmern. Aber die Erfahrung lehrt es, und es liegt in der Natur der Sache, daß er hiemit nicht an alle Glieder ſeiner Gemeinde kommen kann. Im Beichtſtuhl dagegen müſſen ihm Alle kommen, die ſich nicht geradezu ſelbſt excommuniciren wollen. Dürfen wir je darauf verzichten, dem Predigtamt dieſe geordnete Stelle für die ſpecielle Seelſorge erhalten, beziehungsweiſe wieder gewinnen zu wollen? Wenn eine Kirche keine Gnadenmittel kennt, ſo

kann ſie es dem Gewiſſen des Einzelnen überlaſſen, ob er recht oder unrecht zum Tiſch des Herrn treten will; aber die lutheriſche Kirche wird nie darüber hinweg kommen können, daß ſie das Heiligthum nicht den Hunden geben darf, daß nicht bloß Der ſündigt, der die Gnadenmittel unwürdig nimmt, ſondern auch Der, der ſie dem Unwürdigen reicht, indem er die Pflicht der Abhaltung zu erfüllen verſäumt, wo er ſie hätte erfüllen können. Ein Abhalten der Unwürdigen und Unbereiteten von der Abſolution, vom Abendmahl, iſt aber im genügenden Grade nur möglich durch das Mittel der Beichtunterredung. Und damit hängt denn wieder das ganze Disciplinarweſen zuſammen. Alle kirchliche Disciplin, alle damit zuſammen hängenden pädagogiſchen Thätigkeiten der Kirche haben von jeher ihr Centrum gehabt, und haben noch, ſo weit ſie noch beſtehen, ihr Centrum in der Verſagung der Abſolution und der Communion. Eine von der Admiſſion zu den Gnadenmitteln losgelöſte Gemeindezucht, eine Einrichtung wonach die Gemeinde in einer Volksverſammlung oder durch einen Gemeindeausſchuß ein Glied von ſich ausſchlöſſe ohne Rückſicht auf ſeine Stellung zu den Gnadenmitteln, wäre nur dem Ausballotiren eines Clubbs vergleichbar; aber die Kirche iſt keine „Geſellſchaft", auch nicht zuvörderſt eine „Bruderſchaft", ſondern eine Gemeinſchaft in den Gnadenmitteln. Handelt es ſich aber bei aller und jeder kirchlichen Zuchtübung um die Zulaſſung oder Nichtzulaſſung zu den Gnadenmitteln, ſo bedingt ſich dieſe nothwendig die Beichtprüfung und damit die Beichtunterredung. Endlich haben wir durch die ganze Folge unſerer geſchichtlichen Betrachtung herab geſehen, wie eine Reihe ſubjectiver chriſtlicher Factoren den Chriſtenmenſchen von innen heraus dahin treiben, daß er beichten, daß er das Wort der Vergebung nicht bloß allgemein ſondern für ſich hören will. Selbſt in der reformirten Kirche ſind immer einzelne Stimmen laut geworden, die nach der lutheriſchen „Beichte und Abſolution" verlangt haben; auch innerhalb der Union ſehnt man ſich danach. Wenn wir jetzt die Privat-Beichte und Abſolution für unwiederbringlich dahin erklären, ſo wird darum das Sehnen danach in den Gemüthern, zumal

da die geſchichtlichen Reminiscenzen einmal vorhanden ſind, nicht aufhören. Wir würden von ſolchem Thun nur den Schaden haben, daß ſolch' Sehnen und Verlangen nach Beichte und Abſolution erſt alle die Verirrungen und Mißbildungen noch einmal durchmachen müßte, welche die Kirche vom Hirten des Hermas an bis zu der lutheriſchen „Beichte und Abſolution" durchgemacht hat. Die lutheriſche Kirche kann's nicht vergeſſen, daß ſie einmal die „Beichte und Abſolution" gehabt hat.

Aus dieſen Gründen nun, und weil wir eben darum die der Wiederherſtellung der Privatbeichte und Privatabſolution ſich entgegen ſtellenden Schwierigkeiten nicht für unüberwindlich, wenn auch für groß halten, können wir auf die Eingangs geſtellte Frage nur antworten, daß der dermalige Zuſtand unſeres Beichtweſens ein unbefriedigender iſt, daß wir aus demſelben wieder heraus, und zwar daß wir zu der lutheriſchen „Beichte und Abſolution" zurück müſſen. Der Einwand der Reſtauration ſchreckt uns dabei nicht. War das, was wir hatten, beſſer als das, was wir haben, ſo iſt das Erſte, daß wir uns des Verlorenen erſt wieder zu bemächtigen ſuchen. Ganz ſo wie das Alte war, wird es dann von ſelbſt nicht werden, weil niemals Etwas zwei Mal wird. Und ſtehen wir erſt wieder auf der Höhe, die einmal geſchichtlich erreicht war, ſo wird ſich das Weiterkommen dann von ſelber finden; ja es giebt nur dann ein Weiterkommen, wenn man auf dem höchſten Punkte einſetzt, den die geſchichtliche Entwickelung erreicht hatte. Wir ſind alſo, kurz geſagt, für die Wiederherſtellung der Privat-Beichte und Abſolution, und haben dabei den Dichter Göthe, den ehemaligen Generalſuperintendenten Bretſchneider in Gotha, den jetzigen Generalſuperintendenten Ackermann in Meiningen, den Berliner Oberkirchenrath, und noch viele Andere auf unſerer Seite, denen man den Vorwurf übertriebenen Lutherthums nicht machen wird.

Will man aber die Wiederherſtellung der Privat-Beichte und Abſolution, ſo giebt es dabei allerdings bedeutend mehr zu thun, als wenn man ſich für das Verbleiben bei der allgemeinen Beichte und Abſolution entſcheidet. Ehe wir

indeſſen über den zu dieſem Zwecke einzuſchlagenden Weg unſere Gedanken darlegen, müſſen wir einige Bemerkungen voraufſchicken.

Nicht an eine Wiedereinführung ſondern an eine Wiederherſtellung der „Beichte und Abſolution" denken wir. Eine Wiedereinführung derſelben d. h. daß ein Kirchenregiment an einem ſchönen Morgen in einem Reſcript verordnete, wie nun de dato an wiederum Privatbeichte und Privatabſolution ſo und ſo gehalten werden ſollten, iſt abſolut unmöglich. Schon an ſich erfordert die „Beichte und Abſolution" viel mehr als irgend eine andere kirchliche Handlung die Thätigkeit, und darum die chriſtliche Einſicht, Umſicht, Treue des Paſtors, weil ihr Schwerpunkt in der ſeelſorgerlichen Verhandlung des Beichtvaters mit dem Beichtkinde liegt. Dasſelbe iſt aber mit der Wiederherſtellung der Fall: da ſollen die Gemeinden über die Sache belehrt, die dagegen beſtehenden Vorurtheile ſollen beſeitigt, ſie ſoll ihnen wieder wünſchenswerth und lieb gemacht, ſie ſoll ſchritt- und ſtückweiſe wieder in Uebung geſetzt werden. Dies Alles kann das Kirchenregiment nicht; das Kirchenregiment kann dazu Anregung geben, den Weg zeigen, manche in den Verhältniſſen liegende Schwierigkeiten beſeitigen, die Paſtoren ſchützen und unterſtützen; aber die Ausführung, die Arbeit können nach der Natur der Sache nur den Paſtoren zufallen. Dies iſt ſo ſehr der Fall, daß, wo die Paſtoren in chriſtlicher und kirchlicher Haltung noch nicht weit genug vorgeſchritten ſind, dem Kirchenregiment nicht zu rathen iſt, auf die Wiederherſtellung der „Beichte und Abſolution" Bedacht zu nehmen; es wird da erſt für beſſere Paſtoren geſorgt werden müſſen. Wo man aber die Paſtoren dazu hat, mag und ſoll das Kirchenregiment dieſelben anregen, anweiſen, führen, daß ſie's hinausführen; denn das iſt nicht möglich, daß das Kirchenregiment die „Beichte und Abſolution" wieder einführe, aber das iſt möglich, daß die Paſtoren ſie wiederherſtellen.

Daraus ergiebt ſich denn auch, in welcher Weiſe dieſe Wiederherſtellung wird angegriffen werden müſſen. Die z. B. bei der Copulationshandlung eingeriſſenen Mängel und Miß-

bräuche kann man auf die Weiſe beſeitigen, daß man ein correctes Copulationsformular mit diverſen regulirenden Beſtimmungen giebt. Damit wäre aber beim Beichtweſen Nichts gethan. Hier handelt es ſich darum, daß die alten Praxen ſucceſſive wieder in Uebung geſetzt werden, ſo daß die Gemeinden Eines nach dem Anderen ſelbſt wünſchen und gerne thun. Da kommt es mithin zunächſt darauf an, daß man planmäßig zu Werke gehe.

Endlich haben wir geſagt, daß, wenn es um ein definitives Aufgeben der Privatbeichte und Privatabſolution ſich handle, man am beſten thue, die einzelnen noch ſtehen gebliebenen Reſte des alten Beichtweſens gar abzuſchaffen. Wenn man nun aber ſich für die Wiederherſtellung entſcheidet, dann ſind dieſe Reſte vortreffliche Anknüpfungspunkte, die auch innerlich zu ihrer Ergänzung die Wiederanfügung der in Abgang gekommenen Beſtandtheile fordern. Da wird man alſo ſolche Reſte mit äußerſter Sorgfalt conſerviren, ja man wird ſie, wie wir unten ſehen werden, als nothwendige Vorſchritte wiederherſtellen müſſen, wo ſie in Abgang gekommen ſind.

Nach dieſen vorläufigen Bemerkungen legen wir nun kurz dar, in welchem Wege nach unſerer Einſicht bei der Wiederherſtellung der Privat-Beichte und Abſolution wird verfahren werden müſſen.

Zuerſt und vor allen Dingen müſſen die Paſtoren den Gemeinden wieder in Predigt und Katecheſe ſagen, was Beichte und Abſolution, Beichten und Abſolviren iſt. Die Paſtoren werden ſelbſt wiſſen, wie wenig die Gemeinden hievon noch kennen, und von ſelbſt lernen ſie es nicht wieder. Dies iſt das unerläßlich Erſte; aber dann ſoll und kann man auch zur That ſchreiten.

Die erſte That ſei die Wiederherſtellung der Privat-Abſolution; d. h. man begnüge ſich in der Beichthandlung nicht mehr damit, den Confitenten insgeſammt die Abſolution zu ſprechen, ſondern man laſſe nach gehaltener allgemeiner Beichte dieſelben vor den Altar treten, und ſpreche Jedem einzeln die Abſolution unter Handauflegung. „Um der Abſolution willen", ſagen unſere Bekenntnißſchriften, ſoll die

Privatbeichte erhalten werden; um der Abſolution willen iſt die ganze Beichthandlung da; um Abſolution zu erlangen kommt man und beichtet, nicht umgekehrt; die Beichte, unſer Thun und Werk, iſt nur die Hand, welche wir nach der Abſolution, die Gottes Werk und Thun iſt, ausſtrecken. Darum haben unſere Väter die Privatbeichte dadurch bei den Gemeinden eingeführt, daß ſie die Abſolution voranſtellten, ihre hohe Bedeutung und köſtliche Gabe „ausſtrichen". Darum thäten wir Unrecht, wenn wir die Reſtauration des Beichtweſens mit der Wiederherſtellung der Privatbeichte beginnen wollten, ſondern wir müſſen mit der Wiederherſtellung der Privatabſolution, und zwar zunächſt ohne Privatbeichte wieder anfangen, damit die Gemeinden vor allen Dingen gleich das Ende ſehen, und verſtehen, daß, worauf Alles abzielt, ein ſelig und köſtlich Ding iſt. Dieſe Privatabſolution wieder herzuſtellen, oder, wo ſie noch üblich iſt, ſorglich zu erhalten, iſt die erſte nöthige That. Und dieſe That kann man gleich thun, nachdem man die Gemeinden verſtändigt oder belehrt hat. Dies kann auch vom Kirchenregiment angeordnet werden. Denn hiegegen beſtehen keine Vorurtheile, höchſtens bei calviniſirenden Theologen, aber nicht bei den Gemeinden; vielmehr dieſes Schrittes werden die Gemeinden ſich ungetheilt freuen.

Wenn man aber dies thut, ſo purificire man zugleich die Abſolutionsformeln. Daß man ſtatt einer Abſolution den Leuten Sprüche auf die Köpfe ſpricht, zumal ſolche die gar keine Abſolution enthalten, muß ganz abgethan werden. Die Formel muß collativ lauten, wie die S. 382. von uns angeführten, damit die volle Kraft der Abſolution verſtändlich werde. Die Formel muß ſo kurz wie möglich ſein, damit bei großer Confitentenzahl der Prediger nicht ermüdet werde, denn daß die Confitenten durch die Wiederholung ermüdet werden ſollten, braucht man nicht zu fürchten, weil Jeder ſie für ſich nur ein Mal empfängt. Die Handauflegung muß Jedem einzeln mit der rechten Hand zu Theil werden, und dem entſprechend darf die Abſolutionsformel nicht pluraliſch ſich an

„Euch“ ſondern ſie muß ſich an „Dich“ addreſſiren, und „Dich“ „frei, los und ledig“ ſprechen.

Aber wenn wir nun die Privatabſolution wieder haben, ſo müſſen wir nicht glauben, daß wir damit am Ende wären. Führt man die Privatabſolution ein, ſo kann man es nicht mehr dem ſubjectiven Gewiſſen des Einzelnen allein überlaſſen, ob er ſich dieſelbe ertheilen laſſen will oder nicht, indem man ſich unter Umſtänden durch das Ertheilen derſelben der Sünde deſſen theilhaftig machen kann, dem man ſie ertheilt. Man wird, ſo viel man kann, vom Empfange der Abſolution Den um ſeiner eignen Seele willen abhalten müſſen, bei welchem ſich die nöthigen Vorbedingungen nicht finden; und man wird Alle vor Ertheilung der Privatabſolution vorbereiten müſſen, damit die Vorbedingungen bei ihnen zu finden ſein mögen. Zu ſolchem Abhalten und Vorbereiten engagirt man ſich, wenn man die Privatabſolution wiederaufnimmt, und es gehört dazu Folgendes.

Vor allen Dingen werden die Paſtoren auch in dieſer Beziehung für die treue Belehrung ihrer Gemeinde ſorgen müſſen. Namentlich wird die Beichtrede, und zwar jedes Mal ſcharf und beſtimmt ausſprechen, und den Confitenten vorhalten müſſen, daß Gott durch Sein Wort der Abſolution wahrlich Sünden vergiebt und Schuld erläßt, daß dies aber auch ein bußfertiges, gläubiges Herz erfordert, und daß wo dies nicht vorhanden iſt, das Wort der Abſolution zum Gericht wirkt. Dieſer, und der gleichen Lehre vom Abendmahl darf, namentlich in der Beichtrede, nicht geſchwiegen werden. Und auf ſolche öffentliche und laute Lehre muß ſich dann weiter das entſprechende Thun gründen.

Die Paſtoren müſſen eben wieder anfangen, die Abſolution und die Communion zu verſagen. Sie ſind einmal nicht bloß die Austheiler ſondern auch die Wächter der Heiligthümer, und das abſolvirende Wort Gottes und der Tiſch des Herrn ſind dieſe Heiligthümer. Man kann ſie von dieſer Pflicht ihres Amtes nicht los zählen. Und dies Stück ihres Amtes anzugreifen, brauchen die Paſtoren nicht zu zögern, ſo wenig als mit der Wiederaufnahme der Privatabſolution.

Natürlich muß die Belehrung der Gemeinde darüber, daß man ein Chriſt ſein müſſe, um die Gnadengaben der Abſolution und des Abendmahls zu empfangen, vorhergegangen ſein und fort und fort damit Hand in Hand gehen; dann aber kann man mit der That zugehen, und die Abſolution, die Communion verſagen. Es geht das ohne alle Frage, wenn die Paſtoren es mit derjenigen Umſicht anfangen, welche mit der wahren Gewiſſenhaftigkeit identiſch iſt. Wenn die Paſtoren, nachdem dieſe Verſagung ſo lange nicht gehandhabt iſt, mit derſelben zufahren wollten ohne vorherige Prämonition des betreffenden Individuum, ſo wäre das nicht bloß unklug ſondern auch gewiſſenlos. Nicht blos im Allgemeinen muß die Gemeinde belehrt, ſondern auch das verirrte oder ſichere einzelne Beichtkind, an welchem eine ſolche Verſagung zu üben ſein möchte, muß zuvor vermahnt werden, ehe man ihm verſagt. Eben ſo wäre es nicht bloß unklug, ſondern auch gewiſſenlos, wenn die Paſtoren, nachdem ſie bisher Niemandem verſagt haben, nun mit Einem Male Allen verſagen wollten, denen man es etwa, wenn man es ganz haarſcharf nähme, mit Recht verſagen könnte; ſondern die Paſtoren werden ſich begnügen und damit anfangen müſſen, daß ſie, zunächſt nur die Allen in die Augen ſpringenden, und Allen bekannten groben Sünden und Laſter bekämpfend, nur den in öffentlich bekannten groben Sünden Dahinlebenden, wenn ſie auch nach geſchehener Vermahnung in denſelben verharren, ohne Anſehen der Perſon die Abſolution und Communion verſagen. Und wenn ſie es ſo anfangen, wenn ſie ſo diejenigen Sünden anfaſſen, welche Jeder, auch der nicht gerade tiefer chriſtlich erregte ſondern nur ſittlich ernſte Menſch, verwirft, ſo wird ihnen in ſolchem Thun die Gemeinde mit ihrem Urtheil nicht abfallen ſondern beiſtehen. Man frage doch jeden nur einiger Maaßen ſittlich ernſten Mann, ob es ihm nicht ein Aergerniß iſt und ob er's nicht unrecht findet, daß wir in dieſer Beziehung gar keine Kritik mehr üben, und er wird die Frage bejahen; ſo wird er's auch nicht tadeln, wenn der Paſtor ſie zu üben anfängt, vorausgeſetzt daß der Paſtor dieſe ſeine Pflicht auch in richtiger Weiſe thut. Dieſe richtige

Weiſe aber beſteht darin, daß der Paſtor mit ſolchem Sünder ächt beichtväterlich, d. h. einer Seits daß er möglichſt heimlich und vertraulich, und anderer Seits daß er chriſtlich und geiſtlich, milde und liebreich mit ihm handle. Der Nominalelenchus, die öffentliche namentliche Verkündigung des Sünders, die öffentliche Ausſchließung aus der Gemeinde ſtehen dem Paſtor für ſich allein nicht zu, können ohne gerichtlichen Spruch nicht verhängt werden, ſind aber auch zur Reinhaltung der Abſolution und des Sacraments nicht nöthig. Es kommt nicht darauf an, daß die Gemeinde es erfahre, daß Einem die Abſolution verſagt iſt, ſondern nur darauf, daß ſie dem verſagt werde, der nicht dazu geſchickt iſt. Darum muß es wenigſtens durch den Paſtor Niemand erfahren, daß Einem die Abſolution u. ſ. w. verſagt iſt. Eben ſo wenig kommt es darauf an, daß der Paſtor ſich als der „Herr" Paſtor erweiſe, ſondern lediglich darauf, daß dieſe verirrte Seele auf den rechten Weg gebracht werde. Wir müſſen den Mund der Böswilligen, die uns nachſagen, daß wir dergleichen Alles nur ſuchten, um unſere Amtsehre geltend zu machen, mit Wohlthun verſtopfen. Was aber zu ſolchem Wohlthun gehöre, das wird jeder Paſtor in jedem Falle von ſelbſt finden, wenn er mit der redlichen Abſicht daran geht, ob's mit des Herrn Hülfe möglich wäre, dieſen Sünder, der ſich durch die Güte Gottes nicht hat locken und behüten laſſen, durch den Ernſt Gottes herum zu holen, ihn zu bekehren, ſeine Seele zu retten. In dem beſchriebenen Wege läßt ſich, das wolle ſich Keiner verhehlen, die Zucht des Amtes jeden Tag und unter allen Umſtänden wieder üben. Und wenn wir nur erſt dieſe heimliche Abweiſung wieder üben, wird das ſittliche Bewußtſein der Gemeinden über alles Erwarten raſch wachſen. Und indem wir dieſe wieder üben, haben wir denn hieran den größten Theil der Kirchendisciplin wieder; und was darüber hinaus für einzelne ſehr ſchwere Fälle noch nöthig und nützlich ſein möchte, das werden wir bekommen, wenn wir erſt nur Jenes wieder haben, und wenn wir's verſtändig anfangen, d. h. wenn wir die öffentliche Kirchenbuße nicht als Strafe, ſondern als Reconciliation wieder aufnehmen. Und dafür iſt der Punkt bereits gegeben: Alle Verſuche, den aus der Strafe

entlaſſenen Verbrechern fortzuhelfen, ſcheitern bisher daran, daß ſie nicht wieder zu Ehren zu bringen, daß ihnen das Vertrauen und die Liebe der Menſchen nicht wieder zu gewinnen ſind, und doch liegt das Mittel ſo nahe: man laſſe diejenigen entlaſſenen Sträflinge, die wirklich reuig und in ihrer Reue dazu freiwillig bereit ſind, wenn ſie in ihre Heimath zurückkehren, öffentlich vor der Gemeinde ihre Sünde bekennen, und reconciliire ſie dann mit der Gemeinde, ſo wird die Gemeinde ſie wieder an ihr Herz nehmen, es wird ihnen geholfen ſein, und — man hat die Kirchenbuße am rechten Punkte wieder aufgenommen. — — Doch, wie geſagt, vor der Hand und hauptſächlich kommt es nur auf die heimliche Abweiſung an. Wenn nun aber die Paſtoren mit dem Verſagen der Abſolution u. ſ. w. verfahren, ſo wird, falls ſie nicht etwa im einzelnen Falle unrichtig dabei handeln, das Kirchenregiment ſie dabei ſchützen müſſen. Das iſt aber auch das Einzige, was das Kirchenregiment dabei thun kann; Hand anlegen müſſen die Paſtoren.

Aber bloß abwehren, abhalten, verſagen ziemt der Kirche nie; vielmehr hat die Kirche zu ſorgen, daß es hiezu ſo ſelten als möglich und niemals durch ihre Unterlaſſungsſünden komme; ſie hat alſo auch Alle zu bereiten, daß ſie, wie es recht iſt, zur Abſolution kommen. Zu ſolcher Bereitung aber iſt die Privatbeichte nothwendig. Die Privatabſolution ſetzt die Privatbeichte voraus; aber die Privatabſolution treibt auch zur Privatbeichte hin. Wenn man nur die Privatabſolution zunächſt noch ohne Privatbeichte wieder aufnimmt, und wenn man dabei nur die Belehrung darüber nicht ſpart, wie der Segen der Abſolution ſich auch ein herzgründliches Beichten bedinge, ſo wird der Wunſch zu beichten ſchon in den Gemeinden erwachen, und dieſem entgegen kommenden Wunſche der Gemeinden gegenüber wird dann nur ſo verfahren werden müſſen, daß ſchrittweiſe die entgegenſtehenden Vorurtheile beſiegt und die einzelnen Theile der Privatbeichte nach einander mit eigner Luſt und Liebe der Gemeinde wieder aufgenommen werden. Wir würden dabei folgenden Weg einzuſchlagen rathen:

Der Paſtor laſſe nur zu Anfang die Beichte wieder von einem der Conſitenten ſprechen, ſtatt ſie ſelber vorzuſprechen; im Uebrigen aber halte man es einſtweilen noch Alles wie bei der allgemeinen Beichte üblich. Es kommt zuerſt nur darauf an, daß die Gemeinden wieder den Gedanken faſſen, wie der Beichtende beim Beichten ſelbſtthätig ſein müſſe, und dies wird immerhin dadurch erreicht, daß nicht der Paſtor ſondern Einer der Beichtenden die Beichte vorſpricht, und daß die anderen Beichtenden auf die Zwiſchenfrage des Paſtors ſich durch ihr Ja aneignen, nicht was der Paſtor ſondern was der Beichtende geſagt hat. Allerdings wird es dem Paſtor einige Mühe machen, dies da wieder in Gang zu bringen, wo es einmal ganz und ſchon ſeit lange verſchwunden iſt. Der Paſtor wird es nicht ſo anfangen dürfen, daß er, nachdem bisher die Beichte immer von ihm vorgeſprochen und die Gemeinde hieran gewöhnt iſt, nun unvermuthet einen Einzelnen, der vielleicht gar nicht darauf gerüſtet und jedenfalls dieſer Zumuthung nicht gewärtig iſt, auffordert, nun ſchnell die Beichte zu ſprechen. Vielmehr wird der Paſtor jedes Mal daß er Communion hält, einen der zu erwartenden Communicanten vorher durch Bitten dazu zu gewinnen ſuchen müſſen, daß er die Beichte ſpreche. Kann er für ein einzelnes Mal Keinen finden, entweder weil er keine Gelegenheit hat, einen der Communicanten vorher zu beſprechen, oder weil von den diesmaligen Communicanten Keiner es übernehmen will, ſo wird er für das Mal die Beichte ſelbſt vorſprechen müſſen, aber ohne darum in ſeinen Bemühungen für künftige Fälle läſſig zu werden. Nur ſpreche er auch dann die Beichte nicht ſich mit einſchließend mit „wir“, ſondern mit „ich“ („Ich armer, ſündiger Menſch u. ſ. w.“), damit klar heraustrete, daß er für jeden Beichtenden ſpricht. Ja, dieſe Bemühungen werden Jahre lang fortgeſetzt werden müſſen, bis die Gemeinde es gewohnt iſt, daß ein Beichtender die Beichte ſpricht, und jeder zur Beichte Kommende ſich darauf ſchickt, daß die Aufforderung auch ihn treffen kann. Daneben natürlich wird der Paſtor ſeine Confirmanden im Ganzen lehren, wie es bei der Beichte ſein müſſe, folglich ihnen auch

ſagen, daß er ſie ſtets, wenn ſie wieder zu des Herrn Tiſch kommen, gerüſtet und bereit zu finden hoffe, die Beichte zu ſprechen, und ſo ſich eine immer wachſende Zahl von Gemeindegliedern heranziehen, die da wiſſen wie es ſein muß.

Gleichzeitig damit daß man die Beichte von einem Conſitenten ſprechen zu laſſen anfängt, muß man aber auch dafür ſorgen, daß die Leute eine Beichtformel wiſſen. Zwar die Alten kann man wenigſtens nicht befehligen, eine Beichtformel zu lernen, wenn ſie nicht noch aus ihrer Kindheit her eine wiſſen. Aber man kann den Schulen und Lehrern der Gemeinde eine Beichtformel hingeben, und ihnen befehlen, daß ſie dieſelbe von allen Schülern feſt lernen laſſen; und wenn dann die Alten wünſchen, eine Beichtformel zu haben und zu lernen, ſo können und werden ſie ſie von ihren Kindern lernen. Und bei dieſer Gelegenheit kann und muß man denn auch die Beichtformeln purificiren. Man forſche nach, und man wird beſtätigt finden, was wir oben geſagt haben: daß ſich in den Gemeinden viele Beichtformeln von ganz ſchlechtem, pelagianiſchem Inhalt umtreiben. Man wird für gute, kräftige Beichtformeln ſorgen müſſen, aus denen die Gemeinden lernen, was zur Buße und Beichte gehört, gleich den oben S. 342. von uns angeführten. — Hier iſt denn wieder ein Punkt, wo das Kirchenregiment den Paſtoren helfen kann und ſoll.

Und nach noch einer anderen Seite hin muß man thätig werden, von dem Augenblick an, da man das Sprechen der Beichte durch einen Conſitenten wieder aufnimmt. Dies Sprechen der Beichte durch einen Conſitenten kann ja immer nur eine Vorſtufe, ein Durchgang ſein zu der Beichtunterredung mit den Einzelnen. Dieſe aber erfordert Zeit, und um dieſe Zeit zu gewinnen, wird Zweierlei geſchehen müſſen:

Erſtens wird man dem nach allen Seiten hin ſchlimmen Umſtande entgegen arbeiten müſſen, daß viele Gemeinden in ganzen Zeiten des Jahrs gar nicht, und dann in anderen Zeiten in Maſſen von Hunderten zu Beichte und Abendmahl kommen. Es iſt dies auf der einen Seite dadurch hervorgebracht, daß man förmlich vorher abgekündigt hat, wann

Abendmahl gehalten werden ſolle. Wo ſolches den lutheriſchen Cultusprincipien völlig widerſprechende Abkündigen der Communion auf gewiſſe Sonntage noch beſteht, da muß es abgethan werden, und ſtatt deſſen muß den Gemeinden geſagt werden, daß billig kein Sonntag ohne Communion ſein ſollte, daß dieſe maſſenhaften Communionen und Beichten ihre natürlichen großen naheliegenden Nachtheile hätten. Und wie die Gemeinden auf die Ankündigung gehört hatten, ſo werden ſie auch auf dieſe vernünftigere Belehrung hören. Auf der anderen Seite ſind die maſſenhaften Communionen zu gewiſſen Jahreszeiten dadurch entſtanden, daß die betreffenden Gemeinden durch ihre eigenthümlichen Lebensverhältniſſe in gewiſſen Jahreszeiten ſehr mit Arbeiten in Anſpruch genommen, in anderen Jahreszeiten aber freier ſind, und nun zum Communiciren die freieren Zeiten wählen. Dieſen Verhältniſſen wird man ja allerdings Rechnung tragen müſſen. Aber dieſe freieren Zeiten werden auch immer eine ſo hinreichende Zahl von Sonntagen umfaſſen, daß ſich die Zahl der Communicanten genugſam auf ſie vertheilen kann, wenn nur die Paſtoren darauf bei den Gemeinden hinwirken. Man laſſe ſich auch hiebei nicht durch die Furcht bedenklich machen, als ob durch den Verſuch, die Communionen mehr auf das ganze Jahr auszudehnen, am Ende gar der Abendmahlsbeſuch verringert werden könnte. Die Erfahrung zeigt, daß dies allerdings zuweilen im Anfang der Fall iſt, aber auch, daß es nach ein bis zwei Jahren ſich völlig wieder ausgleicht.

Zweitens müſſen wir die Sonnabendsbeichte wieder haben. Wenn die Communion an einem Wochentage gehalten wird, wird die Communicantenzahl nie ſo groß ſein, und iſt ja auch die Zeit nicht durch Anderes in Anſpruch genommen. Da alſo wird nicht nöthig ſein, daß die Beichte am Tage vorher gehalten wird; es wird ſich da immer ſo viel Zeit finden, daß man eine ordentliche Beichtunterredung mit den Einzelnen halten kann. Aber wenn die Communion an Sonn- oder Feſttagen ſtatt findet, iſt es unmöglich, auch bei geringeren Communicantenzahlen unmöglich, an demſelben Tage

deutlich Beichte zu halten. Wir werden alſo, wenn wir es zu einem ordentlichen Beichtweſen bringen wollen, die Sonnabendsbeichte wieder haben müſſen. Das erfordert denn zuerſt die Willigkeit der Gemeinden; und dieſe werden ſie beweiſen, wenn die Paſtoren ihnen vorſtellen, daß eine ſo wichtige Sache wie die Theilnahme am Tiſche des Herrn doch ſeinen Rüſttag erfordere. Zweitens ſtellen ſich dem ſociale Schwierigkeiten in der Abhängigkeit vieler Confitenten von Brod- und Dienſtherrſchaften entgegen; da wird das Kirchenregiment helfen müſſen, daß die Abhängigen zur Sonnabendsbeichte zu kommen die Freiheit erlangen. Endlich wird man dafür ſorgen müſſen, daß den Confitenten in der Sonnabendsbeichte auch außer der Beichthandlung geboten wird, was zu ihrer Bereitung und Erbauung dient, nemlich daß, wie es ſonſt war, der Beichthandlung eine Vesper vorangeht, d. h. ein Gottesdienſt, der ſich ohne Predigt aus Gemeindegeſang, Schriftverleſung, Chorgeſang und Pſalmengeſang zuſammenſetzt. Von der Zuſammenſetzung dieſer Vespern werden wir näher da reden, wo wir die ſämmtlichen Nebengottesdienſte beſprechen.

Und wenn dies Alles vollbracht iſt, wenn die Gemeinde wieder an die Privatabſolution und an das Sprechen der Beichte vom Confitenten gewöhnt iſt, wenn durch Vertheilung der Communicantenmaſſen und durch Wiedergewinnung der Sonnabendsbeichte wieder Raum und Zeit geſchafft ſind, ja wenn dies unter fortgehender Belehrung in Predigt, Seelſorge und Katecheſe Jahre lang wieder in Uebung geweſen iſt — dann kann der letzte Schritt gethan, und die Beichtunterredung wieder aufgenommen werden, allerdings nicht mit Einem Male mit der ganzen Gemeinde und nicht zwangsweiſe! Sondern der Paſtor wird zunächſt ſeine beſten und in Erkenntniß und chriſtlichem Eifer gefördertſten Gemeindeglieder privatim darauf hinweiſen müſſen, wie die Beichtunterredung eigentlich der Schlußſtein in dem ganzen Beichtweſen iſt, und ſie darnach auffordern müſſen, daß ſie, wenn ſie zur Beichte kommen und er dann vor dem Beginnen der allgemeinen Beichte ſich erbietet, Diejenigen, welche es wollen, im Beichtſtuhl zur Beichtunterredung zu nehmen, von der

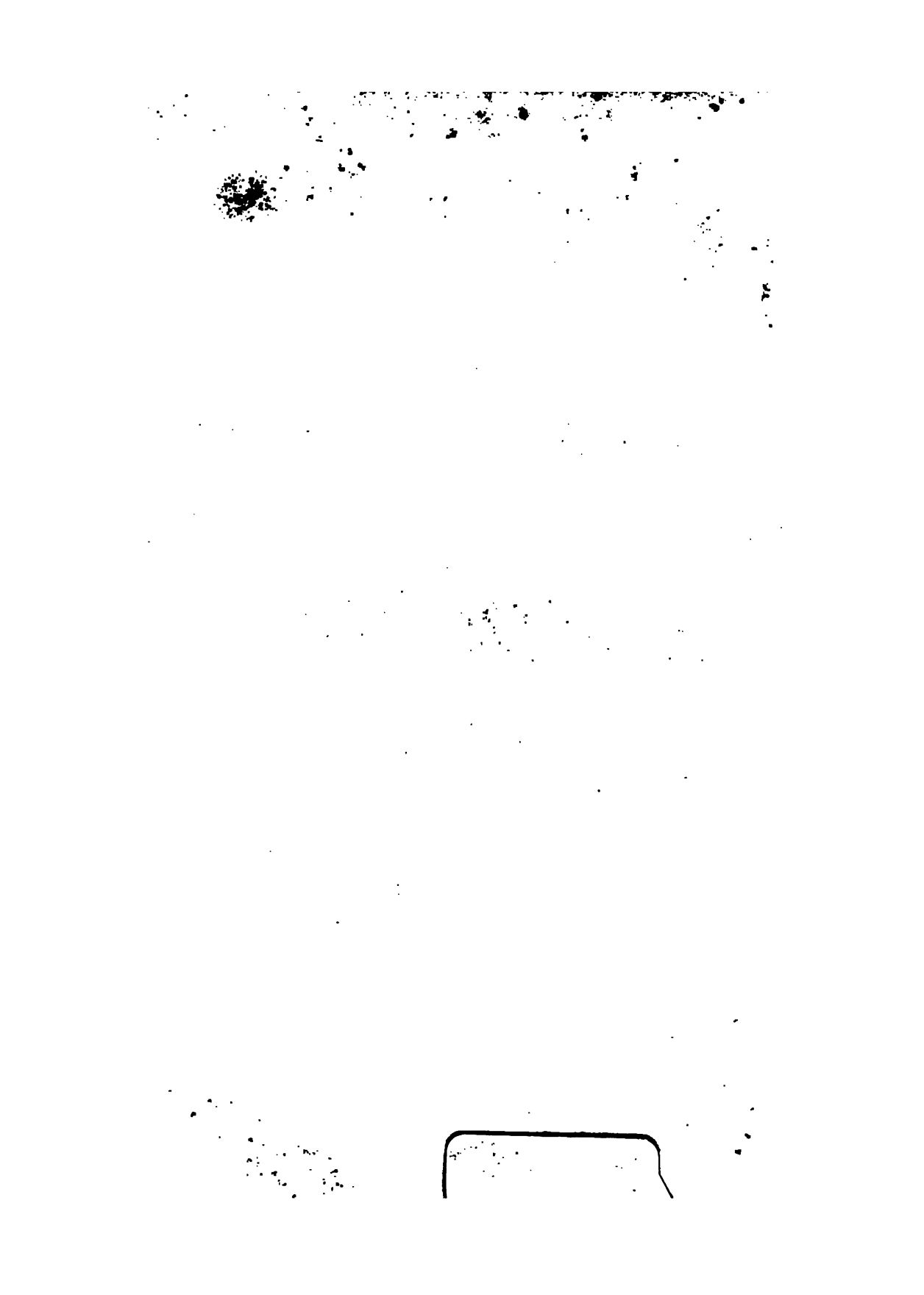
allgemeinen Beichte zurücktreten, und nach derſelben einzeln zu ihm in den Beichtſtuhl kommen, um da privatim zu beichten und Abſolution zu empfangen. Mit der Freiſtellung der allgemeinen Beichte neben der üblichen Privatbeichte iſt die Privatbeichte abgethan; und mit der Freiſtellung der Privatbeichte neben der üblichen allgemeinen Beichte müſſen wir die Privatbeichte wieder gewinnen. Und es wird gehen ohne Frage. Es treibt Etwas in dem Menſchen zur Beichtunterredung; der ſeelſorgerliche Verkehr wird ſich in den Beichtſtuhl lenken, wenn der Paſtor ihn dahin lenkt; wer ſeinem Beichtvater Etwas zu ſagen hat, wird eben ſo gern und lieber zu ihm in den Beichtſtuhl als auf ſeine Studirſtube kommen, wenn ihm da nur Etwas geboten, und wenn vom Paſtor nach Form und Inhalt richtig verfahren wird. Die Form betreffend nemlich wird der Paſtor nicht mit der Unterredung anheben, ſondern er wird damit anfangen müſſen, daß er den in den Beichtſtuhl Tretenden zunächſt ſeine Beichte ſprechen läßt, damit derſelbe ſich ſofort in etwas ihm Bekannten bewegt, und an die geſprochene Beichte wird er dann ohne Beſchwer den Faden einer Beichtunterredung anknüpfen können. Den Inhalt betreffend wird der Paſtor das Ausforſchen und Ausfragen laſſen, vielmehr nach dieſer Seite hin dem Beichtenden nur Gelegenheit geben, ſich auszuſprechen, wenn er will; nicht weniger wird er das Examiniren und Verhören nnd Schulmeiſtern und Katechiſiren laſſen, er wird vielmehr, wenn er bemerkt, daß es an Erkenntniß mangele, lieber mit ſeelſorgerlicher Freundlichkeit dociren; er wird endlich Alles auf die Tröſtung des Sünders um ſo mehr ſtellen, da ihm zu Anfang wenigſtens keine Unbußfertige in den Beichtſtuhl kommen werden. Und wenn er ſo im Beichtſtuhl mit den Confitenten handelt, werden Dieſe, die im Beichtſtuhl geweſen ſind, beſſer und wirkſamer als der Paſtor ſelbſt den Beichtſtuhl in der Gemeinde vertreten, die mannigfachen gerade hiegegen beſtehenden Vorurtheile widerlegen, bezeugen, daß nicht Das, was dieſe Vorurtheile beſagen, ſondern eitel Treffliches und Tröſtliches darin vorgehe, und Andere hineinſchicken, bis Keiner mehr draußen bleibt.

Das wäre nach unſerer Meinung der Weg. Lang und mühſam iſt er, aber er führt zum Ziele. So von Schritt zu Schritt unter ſteter Verſtändigung der Gemeinde vorgehend, ſo denſelben Weg, auf dem man von der „Beichte und Abſolution" abgekommen iſt, wieder zu ihr zurück wandelnd, kann man ſie wiederfinden. Nur — das müſſen wir wiederholen — kommt hierbei Alles an auf die Treue und Beharrlichkeit der Paſtoren!

In liturgiſcher Beziehung würden wir, wenn wir dieſen Weg gingen, von einer proviſoriſchen Form der Beichthandlung auszugehen und zu einer definitiven Form derſelben hin zu ſtreben haben.

Die proviſoriſche Form der Beichthandlung, welche ſogleich herzuſtellen wäre, würde dieſe ſein: Der Paſtor läßt alle Conſitenten vor den Altar treten, und hält ihnen aus demſelben eine Beichtrede. Die Beichtrede hat von wahrer Buße, chriſtlicher Beichte und der Kraft der Abſolution zu handeln, und ſtets beſtimmt und klar den Gedanken hervorzuheben, daß die Abſolution ein bußfertiges Herz erfordert, und daß ſie, weil ſie Gottes eignes und gewiſſes Wort iſt, dem Bußfertigen zum Segen gereicht, aber eben darum auch dem Unbußfertigen zum Gericht gereichen muß. Eines Formulars für die Beichtrede bedarf es nicht, da ſie eigentliche Predigt iſt. Am Schluſſe der Beichtrede ſpricht der Paſtor den Conſitenten die Beichte (deren Formel zu fixiren iſt: wir würden die S. 378 angeführte Formel der Meckl. KO. wählen) vor, oder läßt ſie ihnen von Einem der Beichtkinder vorſprechen, und legt ihnen dann die von ihnen zu bejahenden Beichtfragen vor (wir würden dieſe Beichtfragen nach dem Muſter der S. 376 aus der Pommerſchen Agende angeführten Beichtfragen, Einiges kürzend, formuliren). Nachdem die Conſitenten ihr Ja abgegeben haben, läßt der Paſtor die Conſitenten tiſchweiſe an den Altar treten, und ſpricht Jedem unter ihnen einzeln unter Auflegung der rechten Hand die Abſolution mit einer ſolennen Formel (zu welcher wir die S. 383 aus der Mecklenb. KO. angeführte, noch Einiges kürzend, nehmen möchten). Mit einem vom Paſtor insgemein geſprochenen Dank-

gebet kann die Beichthandlung schließen, wenn nicht gleich darauf die Communion folgt.

Die definitive Form der Beichthandlung, auf welche hin zu arbeiten wäre, würde diese sein: Am Schlusse der Sonnabendsvesper läßt der Pastor alle Confitenten vor den Altar treten, hält ihnen insgemein eine Beichtrede, von welcher das oben Gesagte gilt, und fordert sie am Schlusse derselben auf, einzeln zu ihm in den Beichtstuhl zu kommen. Hier beginnt er damit, daß er den Confitenten seine Beichte sprechen läßt. An dieselbe knüpft er die Beichtunterredung an. In der Beichtunterredung hat der Pastor einer Seits sich zu erkundigen, ob das Beichtkind genügende christliche Erkenntniß, Reue, Glauben, und den rechten Vorsatz der Besserung habe, auch ihm wegen etwa demselben zur Last fallender oder nahe liegender sündlicher Verirrungen treuliche Vorhaltung zu thun, nicht minder ihm Gelegenheit zu geben, daß es sich über etwaige Gewissensanliegen ausspreche, anderer Seits aber dasselbe mit dem Worte zu weiden, und ihm aus dem Worte Gottes Belehrung, Trost und Rath nach Bedürfniß zu spenden. Die Beichtunterredung wird vollends heraus stellen, ob dem Beichtkinde die Absolution ertheilt werden kann. Ist dies der Fall, so resumirt der Beichtvater mit kurzen Worten die Beichtunterredung, fragt das Beichtkind: „Glaubst Du auch, daß meine Vergebung Gottes Vergebung ist?“ oder: „Glaubest Du auch, daß diese Absolution, die ich Dir spreche, im Himmel gelte und vor Gott kräftig sei?“ (vgl. S. 380), und ertheilt ihm auf sein Ja unter Handauflegung mit der solennen Formel die Absolution. Wenn Alle gebeichtet haben, singt man den Schlußgesang der Vesper.

Hofbuchdruckerei von A. W. Sandmeyer.